
T.C
KÜLTÜR BAKANLIĞI

ULUSLARARASI ANADOLU İNANÇLARI KONGRESİ BİLDİRİLERİ

23-28 EKİM 2000 • ÜRGÜP / NEVŞEHİR

ULUSLARARASI ANADOLU İNANÇLARI KONGRESİ BİLDİRİLERİ

23-28 EKİM 2000
ÜRGÜP / NEVŞEHİR



ERVAK YAYINLARI
ANKARA - 2001

ULUSLARARASI ANADOLU İNANÇLARI KONGRESİ BİLDİRİLERİ

23-28 EKİM 2000
ÜRGÜP/NEVŞEHİR

ANKARA-2000

Yayımlanan bildirilerin dil, imla ve bilimsel sorumluluğu yazarlarına aittir. Bildirilerdeki görüşler ERVAK Anadolu Erenleri Kültür ve Sanat Vakfı'nın görüşü anlamında yorumlanamaz.

BASKI:
EKİP GRAFİK Matbaa Reklam
Hizmetleri Ticaret ve Sanayi Ltd. Şti.
İstanbul Yolu 13. Km. Gersan Sanayi Sitesi
655. Sokak No: 54 Ergazi/Ankara
Tel/Fax: (0312) 256 92 00 (4 Hat)

ISBN: 975-96730-1-0

Bu kitap; Kültür Bakanlığı ile Anadolu Erenleri Kültür ve Sanat Vakfı işbirliğinde gerçekleştirilen ***"Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi"*** bildirilerinden hazırlanmıştır.

Bu eser; T.C. Kültür Bakanlığı'nın katkılarıyla basılmıştır.

ERVAK YAYINLARI

BİLİM KÜLTÜR DİZİSİ - 2

İÇİNDEKİLER

Açılış konuşmaları I-XII

ACAR, Özgen: *"Ana Tanrıça" Gibi, "Baba Tanrı" da Anadolulu!.......* 1

AKARPINAR, Dr. R. Bahar: XIII. yy. *Anadolu Sahası Mutasavvıflarının Düşüncelerinde Beliren İdeal/Örnek İnsan ve Toplum Düzeni Bağlamında İnsan Hakları Evrensel Bildirisinin Değerlendirilmesi* 15

AKDEMİR, Samuel: *İnanç, Sevgi ve Hoşgörünün Beşiği Anadolu* 33

ALTUNAN, Yrd.Doç. Dr. Sema: *Babaîlerin, Bayramîlerin ve Melamilerin Buluştuğu Anadolu Kenti: Göynük* 37

ATAY, Dr. Tayfun: *Gelenek ve Modernlik İlişkisi Ekseninde Türkiye'de Halk Dini Ögeleri ve Senkretik Motifler* 47

AYDIN, Prof Dr. Mehmet: *Anadolu'da Kybele Kültünün Düşündürdükleri* 61

AYDIN, Yrd. Doç Dr. Suavi: *Anadolu Hıristiyanlığında Dönüşüm Misyoner Faaliyetlerinin Doğu Hıristiyanlığı Üzerindeki Etkisi ve Modernleşme* 73

BAHADIR, İbrahim: *Alevilikte Erkân Farklılıkları* 89

BAYAT, Doç. Dr. Fuzuli: *Anadolu Halk Sufizminin Oluşmasında Şamanlığın Rolü* 113

BAYRAKTAR, Prof. Dr. Mehmet: *"Anadolu Müslümanlığı ve Dinler Arası Monolog"* 131

BİLGİN, Prof. Dr. Beyza: *İslamda İnsani İlişkiler. Hoşgörü ve Sevgi* 139

COŞAR, Doç. Dr. A. Mevhibe: *Trabzon Yöresinde "Güneş Duası" ve "Sis Kovma" Uygulamaları* 153

ÇELİK, Doç. Dr. Ali: *Afganistan'daki Hazara Türkleri İle Doğu Karadeniz Bölgesindeki Çepni Türkleri Arasında Yaşayan Halk İnançları Üzerine Bir Mukayese Denemesi* 167

DAMADYAN, Dr. Krikor: *Aziz Aydınlatıcı Grigor ve Kayseri'nin Ermeni Kilisesi Bakımından Önemi* 185

DANIK, Ertuğrul: *Dersim Mitolojisinin Kaynak ve Kökenleri Hakkında Bir Deneme* 191

DEMÇİNOVA, Irina: *Altaylar'da Çocuk Doğumu ve Ölüm Merasimleri* 209

DOĞAN, Dr. Lütfi: *Anadolu'da Çeşitli İnançlar Karşısında Tutumumuz* 215

DUYGULU, Melih: *Anadolu Ermeni Müziğinde Bölgesel Etkileşimler* 219

ENGİN, Refik: *Trakya ve Balkanlarda Bektaşilik* 235

ENGİN, Dr. İsmail: *Hatay Nusayrilerinde Din ve Dini Algılayış* 245

ER, Piri: *Çanakkale Balıkesir Kazdağı Türkmen (Tahtacı)lerinde İkrar Aldırma* 253

ERGİNER, Prof. Dr. Gürbüz: *Anadolu'da Erenlerin Sosyo-Kültürel Fonksiyonları* 271

GÖKDAĞ, Yrd. Doç Dr. Bilgehan A. *Doğu Karadeniz Bölgesinde Eski Türk İnançlarının İzleri* 279

GÜLEÇ, Prof. Dr. Cengiz: *Anadolu Alevi-Bektaşi Kimliğinin Tarihsel Ardalanı* 291

GÜNDÜZ, Doç. Dr. Şinasi: *Dinsel Zenginlik ve Kültürel Harmoni Bağlamında Harran ve Harraniler* 299

GÜVEN, Prof. Dr. Suna: *Kapodokya Kaya Kiliselerinde Aziz Georyios (Aya Yorgi) Betimlemeleri* 313

HACIYEVA, Prof. Dr. Maarife: *Azerbaycan'da Pir İnançları*............ 327

HALEVA, İshak: *Tevratta Evrensel Ahlak* 345

İLBARS, Prof. Dr. Zafer: *Anadolu İnanç Kültüründe Kadın Simgesi* 349

KAHYAOĞLU, Sinan: *İç Asya'nın Kutsal Kazı ve Anadolu'daki Etkileri* 355

KARASU, Cem: *Hititlerde Din ve Anadolu İnançlarına Olan Etkileri Üzerine Bazı Gözlemler* 383

KEKEÇ, Av. Sait: *Çok Partili Yaşamda İnançların Siyasette Kullanılmasının Siyasete Etkisi* 393
KENDİRCİ, Av. Sema: *İnancların Hukuka Etkisi ve Töre Cinayetleri..* 409
KILIÇ, Abdullah: *Isparta Yöresi Halk İnanışları* 415
KORKMAZ, Esat: *Batıni Tasavvufta Varoluş Çevrimi* 445
KÖKSAL, Yrd. Doç. Dr. Hasan: *Anadolu İnançlarında Subjektif Bir Görüş Olan Mucize-Kerâmet Kavramları ile Rasyonalist Görüşün Ayırdedici Özellikleri Üzerine* 475
KÖKSEL, Yrd. Doç. Dr. Behiye: *Gaziantep Yöresi Halk İnanışlarında Şamanist Etkiler* 485
LOREDANA, Liana Ota: *Aşağı Moesia'daki Cenaze Törenlerinde Doğu Etkileri* 497
LOREDANA, Liana Ota: *Oriental Influences in the Funerary Rituals From Moseia Inferior* 515
MELİKOFF, Prof. Dr. Irene: *Yakın ve Ortadğu'nun Kuraldışı/ Heterodoks İnançlarında Sezgici Bilgi ve Evrensellik* 533
ÖZ, Gülağ: *Mani Dini ve Anadolu Aleviliğindeki Etkileri* 539
ÖZHAN, Mevlüt: *Anadolu'da Mevsimlik Törenler ve Bu Törenlerdeki İnanç Öğeleri* 549
SANTUR, Alpaslan - SANTUR, Meltem: *Anadolu İnançlarının Halk Hekimliğine Etkileri* 563
SEYMAN, Yaşar: *Alevi-Bektaşi Geleneğinde Kadın ve Günümüz Sosyal Yaşamında Yeri* 577
SHEPARD, Dr. William: *Tarsuslu Paul ve Celaleddin-i Ruminin Eserlerinde İbrahim Peygamber* 595
SHEPARD, Dr. William: *The Figure of Abraham/Ibrahim in the Writings of Paul of Tarsus and Jalal al-Din Rumi* 623
ŞAHİN, Hüseyin: *Bir Anadolu Ereni: Hasan Basri/Hasan Dede (Malatya'da Hasan Basri Adı ve Türbesi Çevresinde Oluşan Kültürel Değerler Üzerine Bir Araştırma)* 659

ŞENER, Yrd. Doç. Dr. Hasan: *Midyat Süryanileri ve Mor Gabriel Manastırı* 697

TAŞ, Yrd. Doç. Dr. Hülya: *Bursa Şehitler Köyü Halk Kültüründe "Hasan Dede ve Çevresinde Oluşan" İnanç ve Gelenekler* 707

TAŞĞIN, Ahmet: *Anadolu'da Yok Olmaya Yüz Tutan Topluluklardan: Yezidiler* 731

TEMİZKAN, Mehmet: *Alevi-Bektaşi Edebiyatındaki Hristiyanlıkla İlgili Unsurlar Üzerine* 753

TEMREN, Doç. Dr. Belkıs: *"Anadolu Batınî İnançlarında Simgesel Aktarım* 765

UÇKUN KOCAARSLAN, Rabia: *Afyonkarahisar'da Taşlarla İlgili İnançlar* 775

ULUÇAY, Dr. Ömer: *Nusayrilik ve İnanç Esasları* 783

ÜÇER, Müjgan: *Sivas'ta 17 Asırlık Bir Efsane Kırklar ve Kırklar Pınarı* 803

ÜŞÜR, Prof. Dr. İşaya: *13. yy. Anadolu'da Ekonomiler İnançlar* 811

VASSİLİADİS, Prof. Dr. Petros: *Ortodoks Hristiyan Bakış Açısıyla Evrensel Dinselliği Aşan Karşılıklı Diyalog* 817

VASSİLİADİS, Prof. Dr. Petros: *Beyond Religious Universalism in Inter-faith Dialogue (An Orthodox Christian Perspective)* 823

YALTIRIK, Dr. Hüseyin: *Anadolu İnançlarında Müziğin Yeri* 833

YAMAN, Ali: *Anadolu Aleviliğinde Ocak Sistemi ve Dedelik Kurumu* 849

YILDIRIM, Ali: *Emlek Yöresi Köylerinde İnanç Özellikleri* 889

YİTİK, Yrd. Doç. Dr. Ali İhsan: *Hz. İbrahim Harran'da Yaşadı mı? (Kutsal Metinler ve İnançlar Işığında Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme)* 905

YUGUŞEVA, Nadya: *Altaylarda Kamlık (Şamanizm) İnancı ve Anadolu'daki Yansımaları* 919

Kongre Değerlendirme Raporu 929

SAYIN SÜLEYMAN DEMİREL'İN "ULUSLARARASI ANADOLU İNANÇLARI KONGRESİ" KİTABIYLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Uygarlıklar beşiği ve kültür mozaiği Anadolu'muzun, tarih boyunca bir çok inanç ve kültüre ev sahipliği yapmış olması bu topraklarda hoşgörü, sevgi ve barış ortamının doğmasına vesile olmuştur.

Üzerinde yaşadığımız bu coğrafyadaki tüm erenler ve bilgeler şu hoşgörü çağrısını seslendirmişlerdir: "Dünyada sizden farklı olanın gözüyle bakabilmeyi öğrenin. Zira bütün insanlar kardeştir." Yüzyılların ötesinden günümüze ulaşan bu kutsal mesaj, sadece bizleri birbirimize bağlayan ortak zihniyet ve mana dünyasının gökkubbesi değil, aynı zamanda insanlığı barış içinde bir dünyaya götürecek kapının da anahtarıdır.

Kültürel mirasımızı inşa eden tefekkür adamlarının, erenlerin bize ve insanlığa verdikleri "aklın ve bilimin yolundan ayrılmama" yolundaki mesajları da; içinde bulunduğumuz bilgi çağında önümüzü aydınlatacaktır.

Hoşgörüye ve insan sevgisine dayalı düşünce sisteminin öncüleri olan ulu kişilerin, inanç zenginliğimize ve sahibi olduğumuz kültürel mirasa olan etkilerinin ve katkılarının bilimsel metodlarla araştırarak tüm dünyaya tanıtılması, insanlık aleminin barış içinde yaşamasına da hizmet edecektir.

"Anadolu erenleri" denen ulu kişiler ve bunların izleri, bıraktıkları miras yaşamalıdır. Bunlar bizim kültürümüzdür ve bizim özümüzü teşkil ederler. "Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi" bunların hem kendi halkımaza, hem de dünyaya tanıtması bakımından fevkalâde değerli olmuştur.

Bu kültürü muhafaza etmek, araştırmak, üzerindeki tozu toprağı kaldırmak, varsa içine karışmış yanlışları ortaya çıkarmak, bunları elemek, için giriştiğimiz gayretlerden dolayı sizi ve arkadaşlarınızı tebrik ediyorum.

Süleyman Demirel

S. Demirel

BAŞBAKAN SAYIN BÜLENT ECEVİT'İN "ULUSLARARASI ANADOLU İNANÇLARI KONGRESİ" KİTABIYLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Geçtiğimiz yıl ülkemizde geniş bir katılımla gerçekleştirilen Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi'nde sunulan değerli görüşlerin kaynak teşkil edecek bir kitap haline getirilmesinden memnuniyet duydum.

Geçmişten günümüze zengin bir uygarlık sürecinde inanç ve kültürel mozağiyi yaratan Anadolu insanının gönül ve bilincinden doğan değerler, kongrede dile getirildiği görüşler çerçevesinde gelecek kuşaklara da ışık tutacaktır.

Başarılı bir kongre gerçekleştirilmesi dolayısıyla ERVAK yetkililerini bir kez daha kutlar, tüm katılımcılara esenlikler dilerim.

KÜLTÜR BAKANI SAYIN M. İSTEMİHAN TALAY'IN "ULUSLARARASI ANADOLU İNANÇLARI KONGRESİ" AÇILIŞINDA OKUNAN MESAJ METNİ

Anadolu birçok medeniyet ve kültürün üzerinde filizlendiği bir coğrafya olma yanında birçok inanca da beşiklik etmiş, farklı inançlar Anadolu toprağı üzerinde binlerce yıldan bu yana yaşamış ve yaşamaktadır.

Anadolu'da yaşayan farklı kültürler kadar farklı inançların da Bakanlığımız çalışma alanına giren konular içerisinde değerlendirilmesi gerektiği bilinci ile "Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi" projesini hazırlayıp bize sunan Anadolu Erenleri Kültür ve Sanat Vakfı'na Bakanlığımızca teknik ve maddi yardım sağlanmıştır.

Farklı inançların da bir arada barış ve hoşgörü içerisinde yaşayabileceğinin güzel bir örneğini sergileyen ülkemizde, burada toplanan inanç temsilcileri ve bilim adamlarımızın bildirilerinde ortaya koyacağı Anadolu'nun inanç zenginliği örneklerinin, bir tartışma yaratmaktan çok birlik ve beraberliğe vesile olacağı inancını taşıyorum.

Böylesi bir projeye destek vermenin ve projede yer alan hedeflere ulaşıldığını görmenin mutluluğu ile, projeyi oluşturup bu aşamaya getiren Anadolu Erenleri Kültür ve Sanat Vakfı yöneticileri ile, projede emeği geçen Bakanlığım personeline teşekkür ediyor, Kongremize katılan inanç temsilcileri ve değerli bilim adamlarımıza başarılı bir kongre geçirmelerini diliyorum.

VAKIF BAŞKANI SAYIN YUSUF DAĞ'IN "ULUSLARARASI ANADOLU İNANÇLARI KONGRESİ"Nİ AÇIŞ KONUŞMASI METNİ



Sayın Valim,

Sayın Milletvekillerim,

Belediye Başkanlarım,

Çok Değerli Bilim Adamları,

Değerli Basın Mensupları,

Sevgili Konuklar.

Anadolu Erenleri Kültür ve Sanat Vakfi, Olarak Kültür Bakanlığı işbirliğinde düzenlediğimiz bu kongreye katılımınızla onur verdiğiniz için şahsım ve arkadaşlarım adına sevgi ve saygılarımı sunuyor hepinize hoş geldiniz diyorum.

Değerli konuklar, Ervak;

- Laik Cumhuriyetini koruyan,

- Ülkesinin bölünmez bütünlüğünü,

- Ulusal Birliği,

- Atatürk ilke ve devrimlerini,

- İnançlara saygılı laikliği kendine ilke edinmiş Çağdaş bir vakıftır.

- Onun için insan emeğini en yüce değer sayar.

- İnsan sevgisini herşeyin üstünde tutar ve 72 millete bir gözle bakar.

O denli ki "Benim kabem insandır" diyerek insanlar arasında dil, din, cins ve mezhep farkı gözetmeksizin herkesi bağrına basar.

Bu inançla hangi dinden, hangi mezhepten olursa olsun tüm insanlara, tüm aydınlara, gönlü insan sevgisi ile dolu olan herkese kapımız açıktır, daima da açık olacaktır.

Değerli Konuklar

Yaşadığımız Çağın Sorunlarına Çözüm üretebilmek ve sosyal barışa katkı sağlamak adına kişi yada kurumlara önemli görevler düşmektedir. Bizde bize düşen bu görevi, ikincisini düzenlediğimiz bilimsel toplantılarla yerine getirmeye çalışıyoruz.

Anadolu, Nazım Hikmet' in dizelerinde;

"Dörtnala gelip uzak Asya' dan
Akdeniz'e bir kısrak başı gibi uzanan
Bu memleket bizim"

diye ifade bulan;

Ahmed Arif'in ise;

"Beşikler vermişim Nuh'a
Salıncaklar hamaklar.
Havva Anan dünkü çocuk sayılır.
Anadoluyum ben.
Tanıyor musun;"

Dizeleri ile tanımlanmaya çalışılan Anadolu toprağı, gerçekten nice medeniyete, nice kültüre, nice inanca beşiklik etmiş ve nicelerine de etmektedir.

Bu düşünceden hareketle Anadolu Erenleri Kültür ve Sanat Vakfı olarak biz Anadolu'nun bu zengin medeniyet, kültür ve inanç mozaiğini, bilinmeyen yönleri ile gün yüzüne çıkararak tanıtmayı kendimize bir görev olarak algıladık ve şu an açılışını gerçekleştirdiğimiz ***"ULUSLAR ARASI ANADOLU İNANÇLARI KONGRESİ"*** *ni düzenlemeye karar verdik.*

Bize bu Kongreyi gerçekleştirme cesaretini veren ve bizim gibi bir avuç insanın gönüllü katkılarıyla kurulan vakfımızın, sınırlı maddi imkanlarını böylesine bir faaliyet uğruna tüketmeye iten düşünce, yine Anadolu insanına hizmet duygusuydu.

Yüzyıllardır, bir çok medeniyet, kültür ve inancın bir arada yaşadığı, kaynaştığı, farklılıkların bir çatışma nedeni olmaktan çok, uzlaşmaya vesile olduğu Anadolu inanç ve kültür mozaiğinin, bilimsel yöntemlerle araştırılarak ortaya konulması, konunun ehli olanlarca değerlendirilmesi, 3. Bin yıla girerken hala uluslararası platformlarda sıklıkla siyasi istismara uğrayan bu konunun, gerçekçi boyutlarda değerlendirmeye tabi tutularak, sonuçların Ülkemiz ve Dünya kamuoyunun dikkatine sunulması, Vakıf olarak bizim bu kongreyi gerçekleştirme nedenimizi oluşturdu.

Sunulan bildirilere baktığımda amacımıza ulaşmış olmanın mutluluğunu yaşıyorum.

Ülkemizin farklı kültürlerinin burada, bir arada, Anadolu toprağına yakışır bir şekilde dile getirileceğini, bu çeşitliliğin bizleri birbirimize daha da yaklaştıracağını ümit ediyorum.

Bu övünülesi mozaiğin, ülkemizin kültür zenginliği olduğunu vurgularken, Yenizellanda' dan Fransa' ya, Rusya Federasyonu'ndan, Romanya'ya, Yunanistan'a, Almanya'dan Altaylar'a kadar geniş bir coğrafyadan, Anadolu toprağının her bölgesinden buraya toplanan bilim adamlarımızın hepsine, bu Kongrenin hazırlanmasında bizden maddi manevi katkılarını esirgemeyen, başta 9. Cumhurbaşkanımız Sayın Süleyman DEMİREL olmak üzere, Sayın Başbakanım Bülent ECEVİT'e, Sayın Kültür Bakanı M. İstemihan TALAY'a, Nevşehir Valisi Yusuf ERBAY'a, Ankara Milletvekili Aydın TÜMEN,e Turizm Bakanlığı Başmüşaviri Kürşat NUMANOĞLU'na, Ürgüp Kaymakamı Abdullah KALKAN'a ve Ürgüp Belediye Başkanı Sayın Bekir ÖDEMİŞ'e, Avanos Belediye Başkanı A. Seyhan DURU'ya, Mustafapaşa Belediye Başkanı Sayın Mustafa ÖZER'e, Göreme Belediye Başkanı Sayın Fevzi GÜNAL'a ve Kongrenin hazırlanmasında bizlerle birlikte olan Danışma, Bilim ve Yürütme Kurulu üyelerimiz ile emeği geçen herkese teşekkür ediyor; Kongrenin başarılı geçmesini diliyor, saygılarımı sunuyorum.

ÜRGÜP BELEDİYE BAŞKANI SAYIN BEKİR ÖDEMİŞ'İN KONGRE AÇILIŞINDA YAPTIĞI KONUŞMA

Sayın Valim, Milletvekillerim, yurtdışından gelen değerli uzmanlar, üniversite temsilcileri, konuklar ve basınımızın değerli temsilcileri;

Kültür Bakanlığı ve Anadolu Erenleri Vakfı tarafından düzenlenen Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi'nde sizleri Ürgüp'te konuk etmenin onuru ve mutluluğu ile hepinize hoş geldiniz diyor, en içten saygılarımı sunuyorum.

Roma döneminde önemli bir Hıristiyan topluluğu barındıran Kapadokya Üçüncü yüzyıldan itibaren dini düşünce ve yaşantının odak noktasından biri olmuştur. Kapadokya papazları, Azizler ve Müslüman dervişler yıllarca sürecek dinler arası sevgi, barış ve hoşgörünün temelini atmışlar ve yüzyılımıza dek ulaşmasını sağlamışlardır.

Ürgüp'lü Aziz Yuannis Ürgüp'lü Hıristiyan ve Müslüman ahalice evliya kabul edilir ve kerametleri bugün bile anlatılır.

Nevşehir Çardak köyü halkı 1924 mübadelesine dek ibadet yerini ortak kullanmışlardır.

Ayrıca Derinkuyu'daki yer altı kiliselerinden biri, Türk mahallesinde idi ve papazı Türk'tü, işte tarih ile coğrafyanın birlikte yarattığı eşsiz bir doğa ve zengin bir kültür mirasına sahip bir bölgenin insanları olmanın mutluluğunu yaşıyoruz.

Değerli yazar Doğan HIZLAN'ın bir sözünü buradan tekrarlamak istiyorum. "Kültür tüketen toplum değil üreten toplum olmalıyız." İşte bugün Ürgüp'te gerçekleştirdiğimiz bu etkinlik geleceğin kültürel mirasını da oluşturacaktır. Üzülerek ifade etmek isterim'ki Kapadokya, Ürgüp Dünyada ne kadar çok tanınıyor ise, Ülkemiz de maalesef o denli az tanınıyor. Bu tür kongreler Ürgüp'ümüzü kültür başkenti yaparken, tanınmasında ciddi anlamda katkı sağlamaktadır.

Ürgüp belediyesi olarak nitelikli, klasik hizmetlerimizi gerçekleştirirken özellikle Uluslararası projelerde yer alma çabalarımız neticesinde ilçemizi üç Uluslararası projeye yerleştirmeyi başardık. Bunlar;

- Birleşmiş Milletler Yerel Gündem 21 projesi,

- Avrupa Bir Ortak Miras Tarihi Kentler Birliğin kurucusu

- Dünya Sağlıklı Şehirler Birliği Üyesi

Amacımız;

Ürgüp'ümüzü Uluslararası lige yerleştirmek bölgenin ve Türkiye'nin turizm, kültür başkenti yapmak. Ayrıca;

Dünya ekonomisinde ağırlığı gittikçe artan turizm ekonomisinden hakettiğimiz payı almak sureti ile Ürgüp insanının yaşam standartını yükseltmektir.

Sonuç itibarı ile;

Geleneksel hoşgörünün tüm izlerini her alanda yaşayacağımız Kapadokya'mızda gerçekleştirilen kongrenin dünya barışına, dostluğuna anlamlı katkılar yapacağı inancı ile gerçekleştirdiğimiz tüm etkinliklerde bizlere olan desteğini esirgemeyen Kültür Bakanımız Sayın İstemihan TALAY başta olmak üzere tüm emeği geçenlere sonsuz teşekkür ederken, buradaki günlerimizin sağlıklı ve mutlu geçmesi dileği ile en içten saygılarımı sunarım.

"ANA TANRIÇA" GİBİ, "BABA TANRI" DA ANADOLULU![1]

Özgen ACAR[2]

Günümüzün tek tanrılı inancına göre cinsiyetsiz olan *"tanrı"*, acaba *"insanı"* neden erkek-kadın diye iki ayrı cinsiyette yarattı, neden üç ya da dört cinsiyetli yaratmadı? Bilim adamları, din adamları, filozoflar bu sorunun yanıtını araya dursunlar, biz bir başka konuya geçelim. Pre-historyacılar, arkeologlar, sanat tarihçileri oldum olası Ana Tanrıça'dan söz ederler, her nedense Baba Tanrı'yı ağızlarına almazlar!

Bu soruya yanıt aramak için kısaca ana tanrıçadan söz edelim. Ana tanrıçanın anavatanı (Küçük Asya) Anadolu'dur. Konya, Çatal Höyük'teki arkeolojik buluntularla Ana Tanrıça Kültünün geçmişi, günümüzden 8-9 bin yıl öncesine kadar götürüldü. Bugün Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesinde sergilenen ve doğum yaparken görülen, İÖ 6500 yıllarına tarihlenen pişmiş kilden yapılma Çatal Höyük Ana Tanrıça Heykeli[3], Müzenin en değerli yapıtıdır.

Daha sonraki yüzyıllarda yazının icadı ile ana tanrıçanın çeşitli uygarlıklardaki adları biliniyor. Örneğin Hititlerde Kupaba, Figlerde ise Kybele olmuştur. Bir başka deyimle Anadolu'da, her dönemde, her taşın altından değişik biçim ve adlarla ana tanrıça çıkar.

Ana tanrıça var da neden "Baba Tanrı" yok? Neden ekonominin *"arz-talep"* yasası bu alanda geçerli olmasın? Acaba insanlar baba tanrıya gerek duymadılar mı? Duymadılarsa neden? Duydularsa neden? Duymaz olurlar mı? Mutlaka duymuşlardır. Baba tanrı kültü ya da inancı hakkında, hemen hemen yok denecek kadar az bilimsel araştırma yapıldığı anlaşılıyor.

BABA ENLİL VE BOĞASI!

Baba tanrı var mıydı? Var idiyse kimdi, nerede ve nasıl doğmuştu? Yazı Sümer'de; tarih de yazıyla başlar. Bir an için, tarih öncesini bir yana bırakıp yazı ile başlayan tarihle konumuza girelim. Bakalım Sümer'in yazılı tarihi

---
1 Konuşmacının 2001 yılında yayımlanacak kitabından.
2 Arkeoloji yazarı.
3 Belma Kulaçoğlu, Gods and Goddesses, Ankara 1992, s. 40.

baba tanrı hakkında diyor? Ünlü Sümerolog Samuel Noah Kramer, bir Sümer yazıtından şu alıntıyı yapıyor:[4]

"Enlil, *bütün ülkenin kralı, aklına koydu.*
O büyük dağa erkeklik organını dürttü, yüksek yerlere payını verdi,
Ülkeye verimlilik getirecek yaz ve kışın (tohumunu) dökyatağına boşalttı,
Enlil hangi yere erkeklik organını dayarsa o vahşi boğa gibi kükrer."

Baba Enlil'in yaratıcılığından bir de şöyle söz ediliyor:

"Baba Enlil, gözlerini Fırat'a çevirdikten sonra,
Şahlanmış boğa gibi gururla kalktı,
Erkeklik organını dikiltti,
Diçle'yi saçılan sularla doldurdu."

Sümerler, *"baba-kral"* Enlil'e mitolojilerinde *"üretim ve bereketle"* ilgili *"tanrısal"* bir güç yüklüyorlar. Enlil, bir baba görünümünde. Kısaca, tarihin yazılı kayıtlarına geçmiş, adı bilinen ilk baba tanrı olmuyor mu? O halde, baba tanrı, en azından günümüzden beş binyıl öncesinde var. Her iki alıntıda da görüldüğü üzere erkeklik simgesi *"boğa"*nın Enlil ile birlikteliği var. Boğa, Enlil'in simgesidir!

BABA ENLİL'İN ATALARI

Günümüzden 11-12 binyıl, Enlil'den 6-7 binyıl öncesinde Güneydoğu Anadolu'daki Urfa'nın Göbekli Höyük'te, 40 cm yüksekliğinde erkeklik organı abartılı baba tanrı heykeli bulundu. Ayrıca ana kaya üstünde 3 adet fallos da ele geçirildi.[5] Urfa'nın kuzeyindeki Malatya'nın baraj suları altında kalan Cafer Höyük'teki kazılarda 11 bin yıl öncesinin bir baba tanrısı ortaya çıktı.

Dünyanın en eski ve en büyük kenti Çatalhöyük'te hemen hemen her yapıdan bir ya da birden fazla boğa başı ve boynuzları çıkıyor. *"Bukranion"*[6] denilen bu boğa baş ve boynuzları 8-9 bin yıl önce yapıların en önemli köşelerinde kutsallığın simgesi olarak asılmaktaydı.

---

4 S. N. Kramer, Tarih Sümer'de Başlar, Ankara 1990, s. 241
5 TAY Cilt II Göbekli Tepe, İstanbul 1997.
6 Ekrem Akurgal, Anadolu Uygarlıkları, İstanbul 1995, s. 24.

Erzurum ve Van Müzelerinin bahçeleri gezildiğinde taştan boğa ve koç heykelleri görülür. Türk Beylikleri Akkoyunlu-Karakoyunlular'dan kalma bu koçların üzerinde, gelinlik kızlar hâlâ oturup çocukları olması dileğinde bulunurlar. Ana tanrıça doğurgandı. Ancak onu dölleyen, bereketi saçan boğaydı.

ANA TANRIÇAYA KARŞI BABA TANRI

İşin bir başka ilginç yanı, ünlü Çatal Höyük Ana Tanrıçası'ndan söz edenlerin, Çatal Höyük baba Tanrılarını görmezlikten gelmeleridir. Çatal Höyük'te ana tanrıça ile aynı yıllara tarihlenen üstelik topraktan değil, taştan yapılmış pek çok baba tanrı bulunmuştur. Bunlardan biri siyah taştan, sakallı olan ötekisi ise beyaz taştan yapılmış olup ikisinde de tanrının penisinin yerine boğa başı monte edilmesi ilginçtir. Tanrı iki eliyle boğanın başını tutmaktadır. Sanki Enlil'in bir atası somut bir biçimde canlandırılmıştır![7]

Çatal Höyük'ün son hafiri Prof. Dr. Ian Hodder, birkaç yıl önce kazılarda başsız, yaşlı bir erkek iskeletinin boynunda bir pendant olarak kullanılmış, fallos gibi deforme edilmiş bir sansar penis kemiği buldu. Prof. Hodder bu yaşlı adamın bir şaman, bir rahip olabileceğini, üretim, bereket, dinsel, sihirle bağlantılı bir gücü olduğuna inanıldığını sanıyor.[8] İnsanlarda olmayan ve belirli hayvan kemiklerinde bulunan bu *"penis kemiğinin (bakulum)"*[9] günümüzde dünyanın çeşitli yörelerindeki ilkel toplumlarda değişik amaçla kullanıldığı biliniyor.

ENLİL'İN VELİAHTI KUMARBİ

Sümerlerden daha sonra Hititlere de miras kalacak olan Hurriler'in tanrısı Kumarbi'den Ord. Prof. Dr. Ekrem Akurgal şöyle söz eder:[10]

...Hurri Tanrısı Kumarbi Sümerler'deki Enlil'in karşılığıdır. Kumarbi kendinden önceki göğün tanrısı Anu'nun erkeklik uzvunu ağzı ile koparır ve spermini yutmak üzere iken çıkarır; çünkü Anu ona şu sözleri söyler: 'erkekliğini yuttuğuna pek sevinme. O seni üç korkunç tanrıya gebe bırakacaktır. O zaman kafanı kayalara vuracaksın.'"

Yazılı tarihe geçen *"İkinci Baba Tanrı"* olan Kumarbi'nin tükürdüğü spermden yeryüzü gebe kalır.

Maden Çağına *"Kalkolitik"* dönemin (İÖ 5500-3000) sonlarına doğru ve

---

7 Belma Kulaçoğlu, Gods and Goddesses, Ankara 1992, s.31-32
8 Prof. Hodder'in Acar'a mektubundan.
9 Discovery Dergisi Şubat 1999.
10 Ekrem Akurgal, Anadolu Uygarlıkları, İstanbul 1995, s.108.

Erken Bronz Çağında (İÖ 3000-2500) Anadolu'ya özgü değişik biçemlerde idoller ortaya çıkmaktadır. Beycesultan, Karataş-Sema Höyük idolleri bu grubun en ilginç örnekleridir. Bu dönemde ölü gömme yöntemleri de yöreye göre değişmektedir. Bunlar arasında, ölünün ana rahmindeki gibi dizleri karına çekilerek *(hokker* durumunda) bir küp içine konulması geleneği ilginçtir. Küp bir anlamda ana rahmini simgelemektedir. Bu arada, daha sonraki uygarlıkları etkileyecek bir geleneğin bu dönemde başladığı dikkati çeker. Dönemin insanlarının yeniden dirileceklerine inandıkları anlaşılıyor. *"Ana rahmi"* simgeli küpün içine bırakılan taştan *"fallos"* görünümünde bir idol ile yeniden *"üremenin"* gerçekleşeceği inancı egemen olmalıydı. Bu olguyu yansıtan inanç biçimlerinin günümüze değin sürdüğünü daha sonra göreceğiz.

Erken Bronz Çağının (İÖ 3000-2500) konumuzla ilgili en önemli buluntuları ise İzmir yakınındaki Urla-Limantepe'de Prof. Dr. Hayat Erkanal'ın İzmir'e bağlı Urla İlçesi'nde deniz kıyısında ki Limantepe'de ortaya çıkarıldı. Günümüzden 5000-4500 yıl önce yapılmış yedi fallostan *"maymun başlı"* olanının dünyada bir eşi daha yok. Düşünebiliyor musunuz, insanın atasının maymundan geldiğini söyleyen Charles Darwin'in teorisini doğrulayacak biçimde beş binyıl önce yapılmış maymun kafalı bir fallos! Kazılarda aynı alanda dört fallosun daha bulunması, Ege Kıyısında bir *"baba tanrı kültünün"* varlığını düşündürüyor.

Daha sonraki binyılda Mezopotamya-Mısır'da ortaya çıkan hayvan başlı, erkek insan gövdeli, abartılı falloslu, çirkin yaratık Bes'i de bu arada anımsamakta yarar var. Lohusaları, yeni doğan çocukları ve yatakları koruyan bu tanrının Türk Müzelerindeki çeşitli örnekleri dışında en ilginç kabartması Adana Karatepe Kuzey kapısındadır. Buradaki ilginç olay ise Bes'in sırtındaki maymunlardır.

Bilecik'te Demirci Höyük'te yapılan erken bronz çağı kazılarında küp, taş ve toprağa gömme mezarlar ve hokker durumunda iskeletler bulunmuştur.

Alman arkeolog Jürgen Seeher *"Kısmen tahrip olmuş bir mezar içinde bronz bir yassı balta ve üstü iki sıra mantar gibi çıkıntılarla süslü topuz başı bulunmuştur. Anadolu'da benzerleri sayılı olan bu topuz başının en yakın benzeri Alaca Höyük kral mezarlarındandır. Ancak Alaca örneği altındandır ve sekiz yerine 12 çıkıntılıdır. Kıymetli madenden bu örnek. Bu nesnelerin basit aletler olmaktan öte değerler taşıdıklarını göstermektedir."*[11] diyor.

---

11 Jürgen Seeher, 13. Kazı Sonuçları Cilt 1, Çanakkale 1991, S. 165.

ALACA HÖYÜK FALLOS VE BOĞALARI

Bu nesnelerden bu kazıda üç adet bulunmuştur. Altından yapılmış Alaca Höyük benzeri bu nesnelerin bronzlarına müzeler ile özel koleksiyonlarda rastlanır. Çeşitli yayımlarda bu nesneden topuz, asa başı olarak söz edilmiş, ancak mantar gibi çıkıntıların ne olduğu aydınlatılamamıştır. Dr. Seeher, mezar hediyesi olan bu eserlerin Alaca'da altından yapılmış olmalarından hareketle *"basit aletler olmaktan öte değerler taşıdığına"* dikkati çekmekte haklıdır. Bu değerlerin baba tanrı ile bağlantısı olup olmadığını birazdan göreceğiz.

Alaca mezarlarından bu nesnelerin yanında bulunan *"güneş kursları"* hakkında Prof. Akurgal şu yorumu yapıyor:[12]

"Alaca Höyük güneş kurslarının hayvan şekilli tanrıları ve onlarla birlikte evreni taşıdıkları şüphesizdir. Bunlardan bir tanesinde bir çift boğa boynuzu üstünde türü pek belli olmayan bir hayvan heykelciğinin etrafını çeviren çelenkten ışınlar çıkmakta olup, alemin toptan görünüşü güneşi andırmaktadır."

Akurgal güneş kursları ile ilgili yorumunu daha sonra şöyle sürdürüyor:

"Boğalar en büyük tanrıyı (gök tanrısını) geyikler ise (...) tanrı anayı temsil etmektedirler. Rahipler dinsel törenler sırasında bir sopanın ucuna taktıkları bu simgeleri geçit alayının önünde taşıyorlardı. (...) Bütün bu kral alemlerinin hepsi bir çift boğa boynuzu üstünde yer almakta, yani onlar tarafından taşınmaktadırlar. Bu durumu göz önünde tutan bu satırların yazarı, söz konusu alemleri bugün bile yaşayan bir Türk masalı ile bağlamıştır. Hemen hepimizin bize anlatılan masallar arasında şu bir tanesini dinlemişizdir: !Dünya bir öküzün boynuzları üzerinde durur ve öküz başını salladığında deprem olur.'"

Alaca kral mezarlarındaki aiskeletlerin hokker durumu, üremenin (yeniden dirilişin) simgesi boğası ve onun da idolü olan altın topuz, Demirci Höyük ve dönemin başkaca mezarlarında ortak bir bağlantıyı ortaya koyuyor.

Bu örneklerden binyıl sonrasında Eski Hitit Krallık Dönemine ait ilginç bir tören kabı düşündürücüdür. Afyon'da Seydiler Kasabasında bulunan topraktan yapılamış yaklaşık 10 cm yüksekliğinde bir tören testisinde külahlı bir erkek, cinsel organını tutmaktadır. Emzik işlevi gören cinsel organını iki elle tutuşu, ister istemez boğa başlı Çatal Höyük Baba Tanrısını anımsatmaktadır. Bu benzerliği daha sonraki bir başka örnek de daha göreceğiz.

---

12 Ekrem Akurgal, Anadolu Uygarlıkları, İstanbul 1995, s.37.

Aynı denemlerde Kayseri'deki ünlü Kültepe Höyük yakınlarında bir samanlık yapımında temel kazısında bulunan ryton (içki kabı) ilginçtir. Koyu kırmızı astarlı bu fallik pişmiş topraktan içki kabının günlük kullanımaında bir sahibi var mıydı? Sahibi kadın mı erkek miydi? Yoksa törensel bir niteliği mi vardı?

ANA TANRIÇAYA HADIM RAHİP

Demir Çağına geçtiğimizde İÖ. 1000'lere tarihlenen Prof. Dr. Altan Çilingiroğlu'nun Van-Dilkaya Höyük'te bulduğu taş fallos, bin yıllar arasında baba tanrı zincirinin önemli halkasını oluşturmaktadır.

Ana Tanrıça, birkaç binyıl içinde Anadolu'nun doğusunda çeşitli adlar aldıktan sonra Orta Anadolu'da Sivrihisar yakınlarındaki Ballıhisar Köyünde bulunan Pessinus antik kentinde Kybele olur. Polatlı'daki Gordion Friglerin *"siyasal"*, Pessinus ise ana tanrıça Kybele'nin tapınağından dolayı *"dinsel"* başkenti olur. Azra Erhat, *"Mitoloji Sözlüğü"*nde ana tanrıça Kybele ile baba tanrılık simgesine ışık tutacak bir olayı şöyle anlatıyor:

"Tanrıça Kybele, Attis adlı bir delikanlıya (Agdistis) tutkundur. Onu Pessinus Kralının (kimi kaynaklarda Kral Midas'ın) kızıyla evlenmek üzereyken düğün yerinde birden karşısına dikilerek çıldırdır ve kendi kendini hadım etmesini saplar. Attis kendi kestiği hayalarından akan kanla toprağı sular, bitkilerin fışkırmasına yol açar ve bir çam ağacına dönüşür."

Enlil ile Kumarbi öykülerinin uzantısı değil midir bu öykü? Bu mitosların tümünde toprak, kadın gibi doğurgandır. Bu toprağa bereketi, üretkenliği veren ise erkektir.

İşte Frig mitosundan sonra Yunanistan'a da Zeus'la geçen bu mitostaki *"toprak-bereket"* anlamı ile tanrıların doğuşları anlatılmış olmaktadır. Genelde Zeus'tan Baba Zeus diye söz edilir. Ama hiçbir zaman baba tanrı olarak kutsanmamıştır.

"Toprak-bereket" olgusunun bir başka ekseninde *"ölüm-diriliş* vardır. Mitoslarda ölüm-diriliş olgusu, Kybele kültünde *"kendinden geçme"* durumuna karışmakta ve ana tanrıçanın tapımının özünde olan bir çeşit kurban töreniyle gerçekleşmektedir.

Attis erkeklik organını keserek, kendini nasıl tanrıçaya kurban ettiyse, Kybele'nin başrahibi de kanlı bir törenle kendi eliyle kendini hadım etmek zorundaydı. Bu mitosta da simgelendiği gibi, akan kan ve yitirilen erkeklik gücü daha evrensel bir alana, yani bütün doğaya geçmesini sağlamaktır.

Erhat'a göre, Frig Kybele Tapınağındaki dinsel yönetimin başında iki başrahip bulunur, bunlardan biri Attis adını taşırdı. Megabyzos adıyla anılan ikincisinin ise yabancı olma koşulu vardı. Bu iki kral-rahibin Attis mitosun-

da anlatıldığı gibi erkekliklerini tanrıçaya adamış, hadım edilmiş olmaları töredendi.

Acaba, Mezopotamya üzerinden Yahudilere ve daha sonra Müslümanlara geçen sünnet olayı gerçekte bu mitosun bir uzantısı mıdır? Günümüzde Balıkesir yöresinde sünnet olan erkek çocuktan kesilen fazla parçanın cami kovuğuna konulmasını bu olaylarla açıklamak olanaklı mıdır?

Bir başka öyküyü ise antik yazarlardan Pausanias anlatır. Zeus bir gece rüya görür. Tohumunu yeryüzüne döker. Bundan hünsa (hem erkek hem kadın) bir varlık doğar. Tanrılar bu çocuğun uzvunu kesip atarlar, uzvundan bir badem ağacı filizlenir. Irmak tanrı Sangarios'un (Sakarya Nehri) kızı Nana bu ağaçtan koparıp göğsüne sakladığı bademden gebe kalarak Attis adlı bir oğlan doğurur.

Nana'nın dağa bıraktığı Attis büyüyünce öyle yakışıklı bir delikanlı olur ki o zaman salt kadın olan Agdistis ona aşık olur. Ne var ki Attis, Agdistis'ten kaçmak için Pessinus'a giderek kralın kızıyla evlenmek ister. Düğün gecesi Agdistis çıkagelir. Attis onu görünce çıldırır ve erkeklik organını keser. Kybele ölen sevgilisini gömer, toprağa akan kanından menekşelerle birlikte daha önceki anlatımda olduğu gibi bir çam ağacı çıkar.

Kybele törenlerinde rahiplerin taşıdıkları çam kozalaklar fallosları, içindeki fıstıklar da yaşamın başlangıcını simgeleyen spermler olabilir mi?

YENİDEN DİRİLİŞ FALLOSLARI

Frig Döneminde mezarlara falloslarm armağan olarak bırakıldıkları bilinmektedir. Bunların içinde en ilginci Antalya-Elmalı yaylasında bir Frig mezarında bulunmuştur. Kral Midas'ın kızı ile yaşıt olması gereken bir Frig prensesinin (İÖ 8. yy) mezarında bulunan, tunçtan yapılmış ve tek gövde üzerinde 16 fallostan oluşan törensel falloslar topluluğu önemli bir bağlantıyı kurgular.

Friglerden sonra Lidya'nın anıt mezarları olan tümülüslerde de aynı olguyla karşılaşılır. Bu yığma tepelerin (tümülüs) en üst noktasına taştan yapılamış zaman zaman insan boyunu da aşan fallos konulmaktaydı. Arkeologlar bunların içinde en görkemlisini Lidya Kralı Karun'un babası Alyettes'in tümülüsünde (İÖ. 6. yy) buldular. İlginç olan Alyattes'in mezarının Lidya'nın kadınlarının dinsel amaçlı fahişeliği sonrasındaki bağışları ile yapılmış olmasıdır.

İzmir'de Kral Tantalos'un konik/silindir biçimindeki tümülüsünün (İÖ. 6. yy) tepesindeki dev fallosun gövdesi, Kayseri Müzesindeki bazı köşeli fallosIara benzemektedir. Fransız gezgin Charles Texier'in 19. yy ortasında yaptığı çizim ile Tantalos'un mezarının Selçuklu kümbetlerini, Bodrum

sarnıçlarını andıran bir yapıya sahip olduğu görülür.[13]

Fallosların bu yerlerde kullanılmasının *"toprağın bereket gücü ile, canlının (insan-bitki) öldükten sonra yeniden dirilişini simgeleyen bir yaşam döngüsü* (basubadelmev-reenkarnasyon) *inancından"* kaynaklandığı söz edilebilir. Bronz çağının küp mezarlarının ana rahminde hocker biçimli, fallos simgeli idoller geleneğini anımsadığımızda, bir kralın bir küp yerine bir anıt mezara gömülmesi, bir idol yerine daha görkemli bir fallostan yeniden üremesi beklentisinden söz edebiliriz.

Kışın ölümle özdeşleşmişliğini yok etme ve baharla yeniden dirilişi karşılama amaçlı günümüzün Hristiyan dünyasında maskeli faşingleri, festivalleri ve karnavalları, doğurgan yumurtanın saklandığı paskalyaları, Müslüman ülkelerde eski sepetlerle, çeşitli eski nesnelerin yakıldığı nevruzlar ve hıdırellezler, bir yerde doğadaki bu döngünün bir bütün olduğunu anlatan günümüzdeki izleri değil midir?

Encyclopaedia Britannica'da fallos kapsamında *"fallisizm"* şöyle açıklanıyor:[14]

"Bir tapınma biçimidir. Bereket ve doğurganlık için tapınılan bu kültün simgesi fallostur. Bu kültün kökleri bütün tanrıların başı olan, toprağın verimliliğini ve doğurganlığını arttıran ana tanrıça kültünün bulunduğu Anadolu (Küçük Asya)dır."

Bu anlatıma göre ana tanrıça ile baba tanrı arasındaki arz-talep eğrisi Anadolu'da kesişmiş oluyor. Der Kleine Pauly adlı kitapta ise şöyle deniliyor:[15]

...Fallos, eski Yunancada 'şişirmek, kabarmak' anlamına gelir. Erkeklik aygıtını tanımlamak için kullanılır. Saygının simgesi ya da batıl inançlar doğrultusunda sanatsal kopyadır. Gerçekten doğanın bir parçasıdır. Kültle bağlantılı olarak, tanrılara atfedilir ya da simgesi, hatta tanrının kendi parçası olarak düşünülür."

Elmalı'ya Frig Prensinin mezarının bulunduğu Bayındır Köyüne bugün gittiğinizde karşınıza çıkacak bir taş fallosun bulunduğu yerin adı Arap Dede'dir. Yöre halkının; yağmur duası (bereket), çocuksuz kadınların çocuk duası (üreme), hıdırellez (yaşam döngüsü) için bugün dahi Ağa Dede dedikleri bu antik fallosa dua etmeye ve adak sunmaya (bir anlamda tapınma) gittikleri de göz önünde bulundurmamız gerekir.

Aynı olay Ankara'nın Kazan ilçesinde geçerlidir. Bir taş fallosun çevresi

---

13 Charles Texier, Description de l'Asie Mineure 1-2, Paris 1839, Plate CXXX.
14 Encyclopaedia Britannica, cilt 17, Chicago 1970, s. 794.
15 Der Kleine Pauly Lexikon der Antike Band 4 /Phallos, s. 702.

demir parmaklıklarla çevrilmiş olup bir Müslüman yatırı gibi dua ve adaklar sunulmaktadır.

BABA TANRININ YUNANİSTAN'A YOLCULUĞU

Kumarbi'den söz eden Akurgal tarihsel zinciri sürdürür, benzeri bir inancın yine Anadolu'dan Yunanistan'a nasıl geçtiğini şöyle yorumlar:

"Hesiod'da Kronos, *babası* Uronos'*un erkeklik uzvunu karısı* Gaia *(Toprak Ana) ile sevişirken, bir orakla keser ve denize atar Uranos'un spermasından* Afrodit, *kan damlalarından Gigant'lar (devler) doğar. Hurri kökenli bu Kumarbi efsanesi, Hellas'a (Yunanistan) İÖ.8. yy'da geçmiştir."*

Doğa bağlantılı, eğlenceye düşkün Tanrı Dionysos, genelde üzümle özdeşmiştir. Bodrumlu (Halikarnassos) tarihçi Herodot, bağbozumu döneminde düzenlenen *"Dionysos Törenleri"*nin Mısır'ı ve daha sonra Yunanistan'ı etkileyişini şöyle anlatır:

"Mısır'da dans korosu yoktur. Bir de fallos yerine, bir dirsek boyunda heykelcikler yaparlar, bunları kadınlar alırlar, heykel gövdesinin geri kalan bölümünden daha az büyüklükte olmayan ve ipliklerle oynatılan fallosunu bir kaldırıp bir indirerek, alay halinde köy köy dolaştırırlar. Alayın önünde flüt çalan biri yürür, kadınlar Dionysos'a adanmış dinsel havalar çağırarak onun peşinde yürürler."

Heredot, büyücü-bilge Melampus'un fallosu Anadolu'dan Yunanistan'a götürüşü hakkında şöyle diyor:

"Kesin olan bir şey varsa, fallosun şatafatlı gösteriler ve alaylar düzenlenerek Dionysos'a götürülmesi törenlerini Yunanistan'a sokan odur ve Yunanlılar bugün ne yapıyorsa ondan öğrenmişlerdir. (...) Bu u kalkık Hermes heykellerini Pelasg'lardan (bir Anadolu kavmi) öğrenen, öbür Yunanlılar'dan önce yapan Atinalılar'dır."

Yunanistan'da Dionysos'un "fallos alayları" daha sonra Roma'da "Bakkhos törenlerinin" kökeninde Anadolu'nun baba tanrı geleneği olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır.

Fallos, dinsel biçimini Yunanistan'da İÖ 6. yy'da kazandı. Klasik dönemde Yunanistan'ın Attika Bölgesi dışında fallos simgeleri ön planda değildi. Hellenistik Dönemde Korinth'de fallos simgeleri görülür. Delos'da fallos kanatlarla betimlendi. Bununla da fallosun cinlerle (demon) bağlantısı anlatılmak istendi.

Aydın'a bağlı Karacasu İlçesi'ndeki Afrodisias antik kentine yakın bir köy olan Bingeç'de *"Plarasa"* adlı bir başka antik yerleşme vardır. Köyün camisinde, bu antik kentten çıkma silindir biçiminde, mermerden yapılmış, kabartma bezemeli bir sunak taşı, üzerine uzatılan bir başka taş yardımıyla

cenaze törenlerinde *"musalla taşı"* olarak kullanılmaktaydı. Köylüler bu taşı isteyen Afrodisias Müzesi yetkililerine önce direnmişlerdi. Yetklililerin, sfenks biçiminde, arkalarında iki adet aslan ayağı ve kuyruğu bulunan, kanatlı iki fallosu köylülere göstermelerinden sonradır ki bu eser 1987'de müzeye kazandırılabilmişti. Bingeç köylüleri yıllardır, cin bağlantılı fallloslu sunak taşı üzerinde -bilerek ya da bilmeyerek- "yeniden diriliş"in gerçekleşeceğine inancına katkıda bulunmuşlardı!

Orhan Hançerlioğlu, *"Dünya İnançları Sözlüğü"*'nde fallosun göç yolunu şöyle tanımlıyor:[16]

"Tapımı, İzmir'den Midilli ve Taşoz yoluyla Yunanistan ve İtalya'da yayılan Priapos, Yunan Mitolojisine göre Dionysos ile Afrodit'in oğludur." Güzeller güzeli tanrıça Afrodit Kıbrıslıdır. Dionysos da bir Anadolulu tanrıdır. Dionysos ise Euripides'in *"Bakhalar"* kitabında kendinden şöyle söz eder:

"Ben Lydia'nın altın ovalarından geliyorum.

Hançerlioğlu'nun ana-babası ile birlikte tanıttığı "Priapos" acaba kim?

Erhat, Hançerlioğlu'nun anlatımını paylaştıktan sonra Priapos ile ilgili bir başka yakıştırmayı da aktarır: *"Afrodit, Olympos Tanrıları arasına gelince güzelliği ile hepsini büyülermiş, o kadar ki Zeus bile aşık olup onunla sevişmiş. Afrodit, gebe kalmış, ama Hera (Zeus'un eşi) doğacak çocuk babası gibi güçlü, anası gibi güzel olur da bütün öbür tanrıların hakkından gelir korkusuyla Afrodit'in karnına kem göz koymuş, çocuğun sakat doğmasını sağlamış.*

TANRI PRİAPOS DOĞUYOR

Priapos kocaman bir fallos ile dünyaya gelince tanrıça oğlundan utanmış, tanrılara göstermemek için de onu kırlara bırakmış. Çobanlar bulup büyütmüşler ve erkekliğine tapınır olmuşlar. Priapos'un bir kır tanrısı olması da bu yüzdenmiş.

Yolunuz Selçuk ya da Bodrum Müzelerine düşmüşse oradaki Priapos heykelciklerini anımsarsınız. Hani şu, neredeyse boyuna eşit dimdik bir fallosu yani erkeklik organı olan, bir karış yüksekliğinde, pişmiş topraktan yapılmış bir heykelçiğe adını veren priapos kimdi? Erhat, Priapos'u şöyle anlatıyor:[17]

"Çanakkale Boğazı kıyılarında Lampsakos (Lapseki) şehrinin büyük tanrısı Priapos, Yunan mitolojisine sonradan girmiş ve epey yer etmiş tanrısal

16 Orhan Hançerlioğlu, Dünya İnançları Sözlüğü, İstanbul 1993, s. 418.
17 Azra Erhat, Mitoloji Sözlüğü, İstanbul 1972, s. 277

bir varlıktır. Bu tanrının en göze çarpan niteliği 'fallosu", yani erkeklik uzvuydu. Yamru yumru bir adamcık olan Priapos'un 'fallos'u neredeyse kendi kadar uzun ve yukarıya kıvrık olarak gösterilirdi."

Bu kısa tanımlamadan Priapos'un da Anadolu'nun bir hemşehri baba tanrısı olduğu anlaşılıyor. Acaba Lapsekililer antik dünyada Lampsakos adına basılmış sikkelerden kentlerinin tanrısı olan Priapos'un koskoca bir resminin olduğunu, atalarının yazı tura attıklarında paranın tura yüzünde kocaman bir falloslu Priapos'un bulunduğunu biliyorlar mı?

PRİAPOS ADLI ANADOLU KENTİ

Antik coğrafyacı Strabon'un *"Coğrafya"* kitabının Anadolu bölümünde 18. Maddedeki *"Lampsakos"*a doğru sayfaları çevirirken karşınıza 12. maddede *"Priapos"* diye bir kent adı çıkar. Ünlü coğrafyacı bu maddede "Priapos"dan şöyle söz ediyor:

"Priapos deniz kıyısında bir liman kentidir. (...) Kent adını orada kutsanan Priapos'tan almıştır. Priapos daha sonraları halk tarafından tanrı olarak kabul edildi."

Lapseki'nin de komşusu olan antik Priapos kentinin günümüzdeki adı Kara Biga'dır. Böylece her iki kitapta da fallosla simgelenen baba tanrının vatanı olarak Anadolu verilmektedir.

NAZARA KARŞI FALLOS

Roma Döneminde Priapos üzerine -İmparator Sezar Augustus da dahil olmak üzere yazılan çeşitli şiirlerden biri şöyle:[18]

"Selam sana ey Priapos. Ey kutsal / Sen istersen ger Jüpiter bile / oklarını bir yana kor, / Işıklı tahtını bırakır. / Bütün tanrılar senin için kutsaldır. / yaratıcı ve dünyayı var edicisin. / Yeri, göğü, denizi dolduran / her şeyin varolması seninledir. / Kocalarına tükenmez bir erkeklik olsun diye / sana yalvarır kadınlar. / Selam sana yüce Priapos, selam sana ey yüce ata"

Roma'da bu şiirlerde sözü edilen Priapeler genelde sakallı, çıplak, sol elinde bir budama bıcağı ve sağ elinde neredeyse heykeli kadar büyük fallosunu sallayan bir köylü olarak temsil edilirdi. Her nedense bu köylü heykellerin çoğunluğunda kadın giysili Priapos, eteğini kaldırıp erkeklik organını göstermektedir. Bu tür heykellerden biri Selçuk, bir başkası da Antalya Müzesi'ndedir.

---

18 Orhan Hançerlioğlu, Dünya İnançları Sözlüğü, İstanbul 1993, s.418.

Romalılar fallosa *"fascinum"* diyorlardı ve *"muska"* olarak da kullanıyorlardı. Korumaya muhtaç çocukların mühürlerinde, bazı imparatorların zafer arabalarında vardı.

Fallos, resim ve plastik olarak pek çok eşyada da görülür. Örneğin savaş kalkanı, kandil, mobilya parçası, takı, mühür, vazo ve kapların yanı sıra hatta masklar, başlar ve büstler vardır. Çanakkale Müzesi'ndeki Roma Dönemi bir fallos ise fildişindendir. İstanbul Sadberk Hanım Müzesi'nde kurşundan yapılmış bir amulet fallos da bulunmaktadır.

Bir noktayı belirtmek gerekir. *"Romalılar"* denilince aklımıza antik İtalya gelmesin. Unutmamak gerekir ki bugün Anadolu'da toplam üç bine ulaşan ve Yunanistan'dan fazla Yunan, İtalya'dan fazla antik Roma kenti vardır. Romalılar erkeklik organı biçiminde bardaklar (Bu arada daha önce değindiğimiz Hitit içki kabı rytonu anımsamakta yarar var.) kullanırlardı.

Romalıların kullandığı ilginç muskalar ise pek çok Türk müzesinde görülmektedir. Aralarında altından da olan birkaç santimlik bu muskalar bir iple boyuna evde, işyerinde uygun bir yere asılıyordu. Bu muskaların amacının kadınların boyunlarına çocuğu olması için astıkları biliniyor.

Fallosun, Anadolu'da, Roma döneminde erkek mezarlarında; ayrıca sınır taşı olarak kullanıldığı biliniyor. Bergama'da, Fethiye Pnara'da, Mersin Kilikya'da kapı eşiklerinde, kapı kilit taşlarında, testisleri ile birlikte gösterilmiş, nazara karşı ya da güç (iktidar) simgeleyen fallos kabartmaları dikkati çeker.

Anadolu'da Roma Döneminde (İÖ 30 İS 330) erkek mezarlarında Lydia'da olduğu gibi falloslarm dikildiği görülür. Ayrıca yine Roma Döneminde sınır taşı, hatta kilometre taşı olarak da kullanıldığı biliniyor.[19] Konya-Ilgın yakınındaki Yalburt Hitit Anıtı çevresinde istisnai ikiz bir fallos da vardır. Bu arada Konya'dan İstanbul Arkeoloji Müzelerine götürülen Roma dönemi faalosun ön yüzünde bir boğa başı ile kanatları açık bir kartal betimlemesi dikkat çekicidir. Bodrum Müzesindeki çiçek bezemeli fallos da değişik işaret amaçlı bir örnektir. Burdur-Gölhisar'daki bezemeler ise oldukça farklı.

Toprak bereketini simgeleyen Priapos zamanla bağları, bahçeleri, denizleri, balıkçıları arıları ve hayvan sürülerini koruyan *"korkuluk"*lara dönüştü. Teknelerin başlarına deniz kızlarından önce, Roma Döneminde *"babafingo"*lar konulurdu. İtalyanca'daki mantar demek olan *"fungi"* argomuza "babafingo" olarak mı girdi?

---

19 David French, Epigraphica Anatolica 1991, s. 51.

FALLOSLU KARAGÖZLER

Metin And *"Dionysos Şenlikleri ve Anadolu Köylüsü"* adlı kitabında *"Osmanlı şenliklerinde de geçit alayında tıpkı Dionysos geçit alayıanda olduğu gibi erkeklik aygıtının geçirildiğini biliyoruz."* diyor ve ekliyor.

"Anadolu seyirlik oyunlarında da oyuncuların ellerinde bulunan sopa tokmak gibi araçlar 'fallos' görevini görüyorlar. Bir çok oyunda gördük. Oyuncular bunları bacaklarının arasına sokuyorlar, fallos olduğunu belirtecek tavırlar takınıyorlar."

And, *"Karagöz"* kitabında biri Viyana Müzesi'nde bulunan falloslu iki Karagöz resmine yer veriyor.

Halikarnas Balıkçısı, Akkoyunlu-Karakoyunlu koçları, Bayındır'ın Arap Dedesi, Bayburt'ta kadınların eşeğe ters bindirilen kızların sivri minareye çıkarılması arasındaki rastlantısal bağlantıları şöyle özetliyor:

"Anadolu, Yunanistan ve İtalya'da Priapos'a adanmış sivri kayalar ve tepeler vardı. Bunlar çoğunlukla kentlere yakın bulunurdu. Genç kızlar buralara çıkarlar, kendilerine birer hayırlı koca yollaması için Priapos'a dua ederlerdi. Gel zaman, git zaman Türkler Anadolu'ya gelince, bu kaya ya da tepelerin Priapos'a ait oldukları unutulmuş, ancak eski gelenek sürdürülmüştür. Kızların yine o tepelerde koca için dua edip yakardıkları görülmüş, bu nedenle oralara 'kısmet kayaları' denilmiştir. Günümüzde bile Anadolu'nun bir çok yerlerinde kısmet kayaları vardır. Kızlar bu kısmet kayalarına çıkarak: 'Bahtım! Kocaya gidecek vaktim!' diye bağırırlar."

Bazı yayınlarda Osmanlı Dönemi öncesindeki Seşçuklu minarelerinin fallik biçimli olduğu yazılıdır. Eski Osmanlı mezar taşları içinde fallosla en yakın benzerliği görülenlerin ise Edirne Müslüman Mezarlığında yoğunlaştığı bazı yazarlarca belirtilmiştir. Bu arada Bodrum yöresindeki su sarnıçlarının üzerindeki fallosları da gözden kaçırmamak gerekir. Ne dersiniz Anadolu'da doğurganlığın simgesi ana tanrıça gibi; üremenin, yeniden dirilişin simgesi olan baba tanrı da var mıydı?

XIII. YÜZYIL ANADOLU SAHASI MUTASAVVIFLARININ DÜŞÜNCELERİNDE BELİREN İDEAL/ÖRNEK İNSAN VE TOPLUM DÜZENİ BAĞLAMINDA İNSAN HAKLARI EVRENSEL BİLDİRGESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ*

Dr. R. Bahar AKARPINAR**

GİRİŞ

-"İnsan hakları" nedir?

-İnsan hakları bir "sorun"dur. "İnsan hakları" kavramı, bireysel, toplumsal, ulusal, uluslararası ve evrensel boyutuyla "araştırılıp öğrenilmesi, düşünülüp çözümlenmesi, sonuca bağlanması gereken bir durum, bir mesele, bir problem, bir sorun olarak algılanmalıdır. "Sorun" sözcüğünün Türkçe'deki mecazî anlamından yola çıkılırsa "insan hakları" aynı zamanda insanlık için sıkıntı veren bir durum ya da bir derttir.

"İnsan hakları" kavramının temelinde, zekâsı, bilgisi, güçleri, yetenekleri ve donanımı ile diğer varlıklar arasında farklı bir konuma sahip olan; binyıllardır yeryüzünün insan türüne uygun yaşanabilir her mekânında siyasal-sosyal-hukuksal-kültürel-ekonomik etkinlik gösteren; acımasızca kanlı savaşları başlatıp, imzaladığı ateşkesleri-barış antlaşmalarını bir çırpıda göz ardı edebilecek ölçüde hoyrat/başına buyruk olduğu kadar, duygu dünyasının derinliğini muhteşem eserlerle yansıtan; sınırsız düş gücüyle dünya gezegeninde nefes alırken bambaşka dünyalar kurup oralarda havasızsusuz yaşayabilen; sırları ne mistik yolla ne de pozitif bilimin yöntemleriyle henüz çözülememiş karmaşık bir mekanizmanın yani "insanoğlu"nun, hemcinsleri arasında yaşamını sürdürürken maddî ve manevî bakımdan saygı görebilmesi, değerinin bilinmesi düşüncesi bulunmaktadır.

---

* Çalışmanın hazırlık ve oluşum aşamasında yardımını esirgemeyen, kaynak metinleri tanıtan, İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi ile ilgili birinci bölümde "Felsefe Açısından Temel İnsan Hakları" adlı yüksek lisans tezinden önemli ölçüde yararlandığım Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi Nermin Yavlal Gedik'e teşekkürü bir borç bilirim.

** Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halkbilimi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

Bu denli değerli bir varlık türü olan insanın "haklarını" belirlemek, korumak elbette çok yönlü-karmaşık bir sorundur ve henüz tek tek her ferdiyle insanlığı tam anlamıyla memnun edebilecek hiçbir çözüm yolu/yöntemi bulunamamış gibi görünmektedir.

İnsan haklarının her zaman ve mekânda korunabilirliğini sağlayacak uygun/geçerli ölçütlerle saptanması, ideal demokratik insan ve toplum tipinin oluşumuna önemli katkıda bulunacağı; insanlık için "insan hakları" kavramı örneğinde olduğu gibi benzer bir sorun nitcliğinde algılanması gereken "globalleşme"/"küreselleşme"/"bütünleşme" insanın temel, sosyal, siyasal ve yasal haklarına saygı gösterilmesi ile mümkün olabileceği bilinmektedir.

Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi çalışmanın üçüncü bölümünde aktarılmaya çalışılacak olan bir takım pürüzlere rağmen insan hakları konusunda uluslararası boyutta kabul edilen ilk belgedir. Evrensel Bildirge, Birleşmiş Milletler Örgütüne üye devletlerce bütün insanlara tanınan temel haklar ile toplumsal, siyasal, yasal hak ve özgürlükleri belirtir ve bildirir. Bildirge'nin amacı; "insanlık ailesinin tüm üyelerinin nitcliğinde bulunan onurunu ve eşit ve ayrılmaz haklarını tanımanın dünyada özgürlük, adalet ve barışın temeli olduğunu"· "insan haklarını gözardı ederek horgörmenin insanlık vicdanını yaralayan barbarca eylemlerle sonuçlandığını"· "insan haklarının hukuk düzeniyle korunması gerektiğini"; "temel insan haklarının, insanın onur ve değerinin, kadın ve erkeğin eşitliğinin korunarak daha iyi bir yaşam düzeyi sağlanacağını" (İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi Başlangıç) ifade etmektir. Bu ifadelerin ardında, ilke ve yasaklarla insanlığa yönelik her tür aşağılayıcı, onur kırıcı, olumsuz düşünce ve davranıştan arındırılmış, bilinçlendirilmiş, yaşam koşulları yeniden düzenlenmiş, ortak yaşam paydaları ve yükümlülükleri çeşitlenmiş ideal/örnek insanlardan oluşan ideal/örnek toplum gizlenmiştir.

Bildirge'nin "insanların doğuştan özgür, onur ve haklar bakımından eşit olduğunu, akıl ve vicdanla donatıldığını, birbirlerine karşı bir kardeşlik anlayışıyla davranmaları gerektiğini" belirten birinci; "herkesin ırk, renk, cinsiyet, dil, din, siyasal ya da başka bir görüş, ulusal ve toplumsal köken, doğuş ya da benzeri başka bir statü gibi herhangi bir ayrım gözetilmeksizin tüm hak ve özgürlüklere sahip olduğunu" belirten ikinci; "köleleği ve (insana) kulluk etmeyi yasaklayan" dördüncü; "işkenceyi, insanlık dışı ya da onur kırıcı davranışı yasaklayan" beşinci; "toplumsal düzende kadının ve erkeğin eşitliği ile aileyi toplumun doğal ve temel birimi" kabul eden onaltıncı; "düşünce, vicdan ve din özgürlüğünü" vurgulayan onsekizinci; "toplum düzeninde hak ve özgürlüklere saygı gösterilmesi gerekliliğini" belirten yirmidokuzuncu maddeleri, temel insan haklarını ifade etmekle birlikte ulaşılması hedeflenen ideal/örnek insan ve toplum düzeninin tanımlanmasını da üstlenmişlerdir.

Ancak, pek çok devlet tarafından kabul edilmiş ve yürürlüğe girmiş olduğu halde İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'ndeki bu idealler devlet yapılarının, yasal düzenlemelerin ideolojilerin, toplum düzenlerinin, "değer" kavramına yüklenen anlamların farklılığı nedeniyle evrensel boyutta gerçekleştirilememiştir.

Bu maddeler ve açılımları XIII. yüzyıl Anadolu sahası mutusavvıflarının düşüncelerinde beliren ve eserlerine yansıyan ideal/örnek insan ve toplum düzeni tanımlamalarına önemli ölçüde benzemekte, kimi ifadeler tamamıyla örtüşmektedir. Birbirinden yüzyıllarla ayrılan zaman dilimlerinde ortak zorunluluktan ötürü ortak idealleri sergileyen bu iki farklı değerlendirme yolunun aydınlığında her kişiye, her topluma, her millete ve her devlete uygun/gerçek bir evrenselliğe ulaşılabilir mi?

Çalışmada bu soru üzerinde yoğunlaşılacak, İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi ile XIII. yüzyıl Anadolu sahasında döneme adlarını veren Hacı Bektaş Veli, Mevlâna Celâleddin-i Rûmî, Ahi Evran ve Yunus Emre'nin düşüncelerinde beliren ideal/örnek insan ve toplum düzeninin yapısı "insan hakları" kavramına bağlı olarak ele alınacak ve Bildirge ile mutasavvıfların görüşleri karşılaştırılacaktır.

I. İNSAN HAKLARI KAVRAMININ DAYANDIĞI TARİHSEL GEÇMİŞ VE İNSAN HAKLARI BELGELERİ HAKKINDA BİLGİLER

Stoa okulunun kurucusu Kıbrıs'lı Zenon'a göre, bütün insanlar aynı yasaya ve akla sahiptir. "Bu nedenle bütün insanlar kardeştirler, zümre ve ulus ayrılıklarının üstünde insanların hakça eşitlikleri söz konusudur"(Gökberk 1993: 108). Kökleri Stoacılara kadar uzanan insan hakları düşüncesi, doğal hukuk anlayışının oluşumundan ivme kazanarak XVII. ve XVIII. yüzyılda gelişmiş, haklara ve özgürlüklere ilişkin bazı belgeler oluşturulmuştur. 1215 tarihli Magna Carta ve 1525 tarihli Alman Köylülerinin Mektupları, insan hakları belgelerinin ilk örnekleri olarak değerlendirilebilir. Magna Carta "bir haklar bildirisi olmaktan çok, o evrede ifadesini bulan tek tek şikâyetlere ve bunların giderilmesine ilişkin bir belgedir" (Gemalmaz 1997: 12). Alman Köylülerinin Mektupları ise köylülerin eşitlikçi ve saygın bir ortamda yaşama isteklerinin ifadesidir. "Her iki belgede dile getirilen talepler söz konusu devletin bütün vatandaşlarına ilişkin talepler değil, sadece o devletteki belli bir sınıfın kendilerine ilişkin hak ve özgürlüklerle ilgili taleplerdir" (Yavlal Gedik 1999: 37).

XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Puffendorf, Hobbes, Rousseau, Locke'un temsilcileri olduğu "doğal hukuk anlayışı"yla birlikte insan hakları düşüncesi gelişmeye başlamıştır. "Doğal hukuk anlayışı; insanın doğuştan sahip

olduğu bir takım vazgeçilemez-devredilemez hakları olduğu ve hakların devletin varlığından önce geldiği, bu nedenle devletin insanların haklarına saygı göstermesi gerekliliğini"(Yavlal Gedik 1999:38) savunur. Doğal hukuk görüşü ilk etkilerini İngiltere'de göstermiştir. 1628'de İngiltere Haklar Dilekçesi; 1689'da İngiliz Parlamentosu Haklar Bildirisi gündeme gelmiştir. Görüş, Amerika'da da etkili olmuş ve 1776'da kapsamlı bir insan hakları belgesi olan Virginia Haklar Bildirisi (Gemalmaz 1997: 42-43) ilân edilmiştir.Doğal hukuk anlayışının kaynaklık ettiği bir diğer belge ise 1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisidir (Gemalmaz 1997:50-51). 1776 Virginia Haklar Bildirisi ve 1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi, ulusal nitelikli belgeler olmakla birlikte kişilerin insan olmak nedeniyle doğuştan sahip oldukları hakları ifade etmeleri nedeniyle önemli belgelerdir. "Bu belgelerin Evrensel Bildirge'nin gerek metnine gerekse hakların temellendirilmesine etkileri büyük olmuştur" (Yavlal Gedik 1999:39).

XIX. yüzyılda insan haklarının uluslararası düzeyde ele alınmasına ilişkin adımlar atılmış ve bazı uluslararası sözleşmelerde azınlık haklarına değinilmiştir. 1814 Hollanda Krallığı'nın kurulmasına ilişkin antlaşma, Eylül 1814 ve Haziran 1815'de toplanan Viyana Kongresi, 1829 Edirne Antlaşmasının 3 numaralı protokolü(1930 Londra Konferansı), 1878 Berlin Antlaşması, 1881 İstanbul Antlaşması bu sözleşmeler arasında sayılabilir (Gemalmaz 1997: 193-194).

İnsan haklarının uluslararası düzeyde ele alınması ise XX. yüzyılda özellikle II. Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında yaşanan siyasi tutumlar, haksızlıklar, ırkçı yaklaşımlar, kişilerin aşağılanması, siyasal zorbalıkların ve sefaletin giderilmesi amacıyla gerekli görülmüştür. Bu amaçla insan haklarının korunması ve ihlâllerinin önlenmesi için bölgesel ve uluslararası nitelikli belgeler hazırlanmıştır.

"Sürekli barışın kurulmasını amaçlayan devletler biraraya gelerek Birleşmiş Milletler Örgütünü kurmuş ve 1945'de Birleşmiş Milletler Antlaşmasını imzalamışlardır" (Kapani 1991:19-20). Birleşmiş Milletler Ekonomik ve Sosyal Konseyin 11 Aralık 1946 tarihli ilk oturumunda içinde insan haklarının yer alacağı bir belge hazırlanması amacıyla Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komisyonu oluşturulmuştur. Komisyonca hazırlanan taslak 10 Aralık 1948'de genel kurul tarafından "İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi" olarak kabul ve ilân edilmiştir. Bildirge "insan haklarına ve temel özgürlüklere saygıyı sağlamak ve geliştirmek yolunda atılan ilk adımdır" (Kapani 1991: 22). Bildirge maddelerinin birbirinden oldukça farklı siyasal sistemlere, sosyal yapılara, ideolojilere, kültürel değerler ve gelişme düzeylerine sahip olan devletler tarafından kabul edilebilirliğini öngören anlaşma ve sözleşmelere gerek duyulması üzerine 1952'de "sivil ve sosyal haklar" ile

"ekonomik, sosyal ve kültürel haklar"a ilişkin iki sözleşme hazırlanmış ve 16 Aralık 1966'da imzalanmıştır (Kapani 1991: 30-31).

Bildirge maddelerinin belirli konularda içeriğini destekleyen, açılımını sağlayan, gereksinimlere göre anlamı pekiştiren diğer sözleşmeler şunlardır: 1965'de kabul edilen ve 1969'da yürürlüğe giren "Her Türlü Irk Ayrımcılığının Kaldırılması Hakkında Uluslararası Sözleşme"; 1984'te kabul edilen ve 1987'de yürürlüğe giren "İşkence ve Diğer Zalimane, İnsanlık Dışı ya da Aşağılayıcı Muamele ya da Cezaya Karşı Sözleşme"; 1979'da kabul edilen ve 1981'de yürürlüğe giren "Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Uluslararası Sözleşmesi" (Akıllıoğlu 1995: 160, 187, 205).

1948 Uluslararası İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi yanında kaynağını bu bildirgeden alan bölgesel nitelikli belgeler de bulunmaktadır. 1949'da "üyeleri arasında ortak varlıkları olan ülke ve ilkeleri korumak ve yaymak; ekonomik ve toplumsal gelişmelerini sağlamak; insan haklarını ve temel özgürlüklerini korumak ve geliştirmek" amacıyla kurulan Avrupa Konseyi 1950'de Evrensel İnsan Hakları Bildirgesini tekrarlar nitelikte "Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi"ni imzalamıştır. Bu sözleşme taraf ülke vatandaşlarına haklarını çiğneyen devlete karşı İnsan Hakları Komisyonu'na başvurma yolunu açmıştır.

1948'de Amerika Kıtası Devletleri arasında işbirliğini, koordinasyonu sağlamak ve üyeler arasında çıkabilecek anlaşmazlıkları barışçı yollardan çözüme bağlamak amacıyla Amerikan Devletleri Örgütü kurulmuş ve Amerikan İnsan Hakları Bildirisi kabul edilmiştir (Kapani 1991:68). Bildiri ödevler ve haklar başlıklı iki bölümden oluşmaktadır ve haklar kısma Evrensel Bildirgeyle benzerlik gösterir. Ödevler kısmında topluma karşı ödevler, ana-babanın çocuklarına, çocukların ana-babalarına karşı ödevleri, oy kullama ödevi, yasalara uyma ödevi, topluma hizmet etme ödevi, çalışma ödevi ve bir yabancı ülkede siyasal etkinlikte bulunmaktan sakınma ödevi (Gemalmaz 1997: 270-271). İkinci belge 1969'da imzalanan ve 1978'de yürürlüğe giren Amerikan İnsan Hakları Sözleşmesidir.

Benzer amaçlarla 1963'de kurulan Afrika Birliği Örgütü 1981'de Afrika İnsan ve Halklarının Hakları Şartı'nı kabul etmiş ve şart 1986'da yürürlüğe girmiştir.

1945'de Mısır, Suudi Arabistan, Irak, Suriye, Lübnan ve Ürdün'ün katılımıyla Arap Devletleri Birliği kurulmuştur. İnsan Hakları Komisyonu, İsrail tarafından işgal edilen Arap topraklarında beliren insan hakları sorununa ilişkin sekiz karar almıştır. 1970'de Arap insan Hakları Bildirgesi'ni hazırlamak üzere kurulan Uzmanlar Komitesi'nde Evrensel Bildirge'de yer alan hükümlerin tamamını içermekle birlikte Arap Dünyası'na özgün bazı hükümlere de yer verilmek istenmiş ancak bu çalışmadan olumlu sonuç alı-

namamış ve bildirge hazırlanamamıştır (Gemalmaz 1997:285-287).

1948 Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi ve Bildirge maddelerinin kabulüne yönelik 1966 tarihli sözleşmelerin ardından yine 1966'da UNESCO tarafından "Uluslararası Kültürel İşbirliği İlkeleri Bildirgesi" ve 1986'da Birleşmiş Milletler tarafından "Gelişme Hakkı Bildirgesi" kabul edilmiştir. Son iki bildirge Evrensel Bildirge kararlarını destekleyen belgeler olarak kabul edilebilir.

II. XIII. YÜZYIL ANADOLU SAHASI MUTASAVVIFLARININ İDEAL/ÖRNEK İNSAN VE TOPLUM DÜZENİNİ OLUŞTURMA ÇABALARI

Anadolu, XI. yüzyılın ilk yıllarında başlayan Selçuklu Türkleri akınlarına sahne olmuş, 1071 Malazgirt savaşının ardından müslüman Türk kültürünün gelişim sahalarından biri halini almıştır. Türk kültürünün Anadolu sahasında yeşermeye başladığı ilk yılları izleyen dönemde, müslümanlığın farklı kademelerini yaşayan Türk boyları, Orta Asya-Türkistan bölgesinden taşıdıkları; kaynağını eski Türk kültür çevresi, İslâm kültürü ve İslâm dinine bağlı gelişen tasavvuf yaklaşımlarından alan yeni bir kültür bileşimi oluşturmaya başlamışlardır.

Türk kültürel sürekliliğinde XIII. yüzyıl Anadolu Türk yaşantısı, içiçe gelişen ve birbirinin etkisini kuvvetlendiren sosyal ve siyasal hareketlilik nedeniyle düğümlenme; "insan" öğesini merkeze alan tasavvuf anlayışlarının aktarılması ile çözümlenme dönemidir. XIII. yüzyılda yaşanan siyasal hareketlilik (Yıldız 1992: 284-290) doğal olarak sosyal düzensizliğe, huzursuzluğa ve ekonomik yoksunluğa neden olmuş; gayrımüslim halk ile yaşanan sorunlar, merkezî yerleşik yönetimin kabul ettiği sünni siyasal tutum ile göçebe ve yarı göçebe Türkmenler arasında görülen sünnilik dışı akımlar ve çevrelerin karşıtlığı, yerleşik-yarı yerleşik-göçer kültürel birikimin sınırlı bir coğrafyada bir arada yaşaması sonucu, hayat alanının paylaşımı konusunda ortaya çıkan anlaşmazlıklar ve çatışmalar düzensizliği karmaşaya çevirmiştir. (Köprülü 1991); (Babinger 1996), (Akpınar 1994); (Ocak 1996).

Bu karmaşık yapı Hacı Bektaş Veli, Mevlâna Celâleddin-i Rûmî, Ahi Evran ve Yunus Emre gibi XIII. yüzyıl Anadolu sahası sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik yaşamına yön veren; dönemin olduğu kadar kültürel süreklilik sayesinde bugünkü yaşamın da manevî önderleri kabul edilen mutasavvıfların düşünce sistemine, faaliyetlerine ve eserlerine yansımıştır. Kaynağını XI.-XII. yy. Türkistan bölgesi sufiliğinden alan; XIII. yy'da Anadolu sahasında varlığı ve etkisi görülen tasavvuf akımlarının temsilcisi durumundaki mutasavvıflar yeni coğrafyada görülen bu denli karmaşık bir yapının olumlu gelişmelerle yeniden düzenlenmesi sırasında önemli roller

üstlenmişlerdir. "İnsan" ve "barış" öğelerini merkezine alan öğretileri ile buhranlı bir dönemde bireyleri mânevi yönden desteklemiş; birlik ve beraberlik duygularını canlandırmış; yeni vatana sahip çıkılması düşüncesi üzerinde yoğunlaşmış; aynı toprağı paylaşan gayrımüslimler ile dostça yaşanması gerektiğini vurgulamış; din-mezhep ayrımına karşı savaşmış; yöneticiler ve yönetilenler arasında iletişim köprüsü kurarak anlaşmazlıkları gidermeye çalışmış ve sistemli bir yapıya ulaşılmasına gayret göstermişlerdir.

Aşık Paşazade'nin ifadesiyle Gaziyân-ı Rûm, Ahiyân-ı Rûm, Abdalân-ı Rûm, Bâcıyân-ı Rûm (Atsız. 1985. 195) adlarıyla bilinen Anadolu gazileri, ahileri, abdalları ve bacıları toplumun her kesimine uzanmış, serhad boylarında gaza fikri ile çarpışan gazilere; sosyo-ekonomik ortamın temsilcileri olan ahilere; ilâhi aşk düşüncesini ve birlik ruhunu yaymayı görev edinen abdallara; aile kurumunun sürekliliğini sağlayan ve genç nesli yetiştiren bacılara seslenmiş ve toplumda ortak bir ruh halinin ve gelişme bilincinin oluşmasını sağlamışlardır.

Orta Asya'da yaşanan savaşlar ve Moğol istilâları nedeniyle (Ocak 1991 111) XIII. yy.'da Anadolu'ya ulaşan Horosan erenleri arasında, Yesevilik kaynaklı Haydarî dervişi Hacı Bektaş Veli ve Belh'den Anadolu'ya gelen Bahaeddin Veled'in oğlu Mevlâna Celâleddin-i Rûmi, tasavvuf yaklaşımları, eğitimleri, anlayış ve kavrayışları, bilgileri, çalışmaya/üretmeye verdikleri önem ve aşıladıkları ayrımsız-hoşgörülü-evrensel dünya düşünceleri ile sosyal ve kültürel alanda döneme adlarını vermişlerdir.

Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı'nın temsilcisi kabul edilen Yunus Emre, yapının oluşmasında kilit taşı görevini üstlenmiştir. Tasavvuf anlayışının yerleşmesine koşut gelişen tasavvufî lirik uslûb ile Yunus Emre ilâhilerinde benzer düşünceleri coşkun ifadelerle nakletmiş, yetmişiki milletin ruh dünyasına seslenmiş, "Bu dünyada bir nesneye yanar içim göyner gözüm/Yiğit iken ölenlere gök ekini biçmiş gibi" sözleriyle ilâhilerinde dönemin zorluklarını yansıtmıştır.

Kaynağını feta örgütleri ile Türkistan fütüvvet hareketinden alan, "ahlâk, sanat ve konukseverliğin uyumlu bir bileşimi" (Çağatay. 1989. 50) şeklinde tanımlanabilecek Anadolu ahiliği meslek erbabının erdemli, ahlâklı ve dürüst olmasını öngören bir sosyo-ekonomik birliktir.

Mutasavvıfların ortak idealleri, insanoğlunun kendi değerini farkederek eksikliklerini tamamlamasını, doğasından kaynaklanan olumsuzlukları düzeltmesini, sadece hemcinslerine değil tüm varlıklara saygı ve sevgi ile yaklaşmasını sağlamak; bireysel veya kültürel farklılıklar nedeniyle beliren sorunları engellemek; kültürel ve siyasal birlik ve beraberlik ruhunu uyandırmak; sorunlara bilgi ve doğru seçilmiş yöntemlerle akılcı çözümler getirebilmektir.

Zaman ve mekân sınırı tanımayan bu ideallere dönem özelliği gereği tasavvufî yaklaşımla ulaşılmaya çalışılmıştır. Tasavvuf anlayışı, İslâm dininin genel kural ve uygulama yöntemleri içinde, bireyin tevhid inancına bağlı kalarak mânen olgunlaşmasını; benliğinin sonsuz isteklerini ve nefsinin baskısını kontrol altında tutarak saf bir ahlâk yapısına ulaşmasını; çevresine yararlı, örnek bir insan olmasını; Tanrı'nın yaratıcılık gücünün bir göstergesi olan tüm varlıkların değerini bilmesini; yaşamın ve ölümün anlamını kavramasını öngören bir yaklaşımdır. Tasavvuf anlayışında temel amaç bireyin kendini, çevresini ve evreni akıl, bilgi, sezgi, gönül gücü ve duygu yoğunluğu ile anlamlandırmasını; insan onuruna yaraşacak bir yaşama ulaşmasını; insana ve diğer varlıklara değer vererek düzenli, huzurlu, saygı ve sevgi ile bezenmiş bir dünya hayatı kurmasını sağlamak; uğraşı ne olursa olsun bilgili, bilinçli, erdemli, donanımlı, mânevî yönden zengin, maddenin tutsaklığından sıyrılmış, temel ahlâk değerlerini benimsemiş/özümlemiş, aydın bireyler ve bu niteliklere sahip bireylerden oluşan bir sosyal düzen oluşturmaktır.

III. EVRENSEL BİLDİRGE İLE XIII. YÜZYIL ANADOLU SAHASINA YÖNELİK TARTIŞMALAR VE KARŞILAŞTIRMA

İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin ilânının ardından Bildirgede yer alan insan haklarının etkin bir şekilde korunması, geliştirilmesi ve ihlâllerin önlenmesi amacıyla yoğun çalışmalara girişilmiş; bu alanda ulusal, uluslararası ve bölgesel nitelikli pek çok kuruluş oluşturulmuş; genel ve özel nitelikli pekçok yeni belge hazırlanarak onaylanmış; bir devletin uygar olup olmadığı insan haklarına verdiği önemle ölçülmeye başlanmıştır (Yavlal Gedik 1999:1).

Başarılı olunmuş mudur? Bir devletin uygarlık düzeyi Evrensel Bildirge ölçütlerine göre değerlendirilebilir mi? "evrensel"e ulaşılabilinmiş midir? Ulaşılmışsa neden bunca sözleşme ve bölgesel belge hazırlama gereği duyulmuş ve bildirgeye dolaylı eklemeler yapılmıştır? Bildirge ve bağlı belgelerdeki insan hakları maddeleri tam anlamıyla korunup, uygulanıp insan hakları ihlâli bulunmayan evrensel bir düzen kurulabilmiş midir? Kurulabilmişse dünya kamuoyunun gündeminde şu veya bu nedenle ele alınan kimi zaman hak koruma yanlısı, kimi zaman dayatmacı, kimi zaman ise devletlerin iç işlerine müdahale şeklinde değerlendirilen eylemleri/tutumları neye bağlamak gerekir? Bu sorulara daha pek çoğunu eklemek mümkündür.

İnsan haklarına ilişkin tartışmalar yukarıda açıkça belirtilen sorulara ve benzerlerine cevap bulunabilecek fikir alış-verişleri(müzakere)dir. Tartışmaların amacı Evrensel Bildirge'de bulunan hakların tüm devletler ve kültürlerce kabul edilebilirliğini, korunabilirliğini, uygulanabilirliğini irdelemek; Bildirge'deki kavram kullanımlarının yetersizliğini veya farklı anlam-

landırılmalarını incelemek; gerekirse yeniden yapılandırmak ve Bildirge'nin doğurduğu sorunları gidermek vb. şeklinde sıralanabilir. Tartışmaların/fikir alış-verişlerinin önemle üzerinde durduğu noktalardan bazıları şunlardır:

a-İnsan haklarının Batı kültürüne ait bazı değerler olduğu ve farklı toplumların kurumlarına ve değerlerine uygun olmadığı ileri sürülerek insan haklarının evrenselliğinin reddedilmesi. "Böyle bir iddia Viyana İnsan Hakları Konferansı'nın Nisan 1993'te Bangkok'ta yapılan hazırlık toplantısında Asya Hükümetleri tarafından da ileri sürülmüş, insan hakları standartlarının hristiyan veya kapitalist değerlere dayandığı, sömürgeci olduğu ve diğer ülkelere empoze edildiği" (Hammarberg 1994: 25) belirtilmiştir (Yavlal Gedik 1999: 2). Bu düşünce sadece Batılı olmayan çevrelerce iddia edilmemiştir. "İnsan haklarının evrensel geçerliliği talebinin Batı'nın egemenlik çabasının sinsice gizlenmesinden ibaret olduğu "..en radikal biçimde Batılı entellektüellerce savunulmuştur" (Habermas 1999: 64); (Yavlal Gedik 1999: 2).

b-Evrensel Bildirge'nin evrensel insan haklarını dile getirmekten uzak olduğu kabulü. Milne, Evrensel Bildirge'de bir paradoks olduğunu ifade ederek Bildirge'de iddia edildiği gibi insanların hasbelkader yaşamakta oldukları bazı sosyal ve siyasal düzenlerden bağımsız, sadece insan olmaları nedeniyle sahip oldukları hakların değil, belirli bir tür sosyal düzenin yani liberal, demokratik ve endüstri toplumunun değerlerini ve kurumlarını varsayan hakların detaylı bir listesini ilân ettiğini savunmuştur (Milne 1979:33); (Yavlal Gedik 1999: 6-7). Milne, insan haklarının ahlâksal haklar olduğu; çünkü insanların pozitif hukukta yasallaştırılmış olsun olmasın bu haklara sahip olduğu düşüncesindedir. Milne'e göre paradoksu çözmenin bir yolu, insan haklarını "evrensel ahlâkî haklar" olarak görmek ve bu hakları yoruma açık soyut ilkeler olarak formüle ederek hakların her zaman ve her yerde uygulanabilirliğini sağlamaktır. Böyle bir düzenleme insan haklarının kendi değer kurumlarına uygun olmadığını belirten ülkeler için de -özellikle 3. Dünya Ülkeleri-anlamlı olabilecektir (Milne 1979: 38). Ikinci çözüm yolu ise İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde "Temel Demokratik Haklar"ın ayrıştırılarak belirtirmesidir (Milne 1979: 33-34).

c-Evrensel Bildirge'de ilân edilen insan haklarının çoğunun "evrensel" ilkeler olduğu kabul edilmekle birlikte, belgelerde açılımı tam ve kesin belirtilmeyen bazı maddelerden ileri gelen sorunların bulunduğu. Kuçuradi'ye göre belgeler "...genellikle iyi ve samimi bir istemeyi yansıtmakla beraber, insan haklarının ve onunla ilgili özgürlük(ler), kültür(ler), gelişme, barış vb. konuların felsefî bilgiye dayandığını yansıtmamakta" böylece "temel kişi(insan) hakları ile kollektif haklar arasındaki karışıklık, temel kişi hakları ile vatandaş hakları arasındaki karışıklık, temel kişi hakları ile temel özgür-

lükler olarak adlandırılanlar arasındaki karışıklık, temel kişi hakları ile onların farklı gerçek zaman-mekân koşullardaki farklı emplikasyonları arasındaki karışıklık, temel kişi hakları ile arzular vb. arasındaki karışıklık gibi pek çok şey birbirine karışmaktadır" (Kuçuradi 1995: 3-4). Bu karmaşa belgelerin kendi içlerinde birbirleriyle çelişmesine yol açmaktadır.

d-Bir önceki soruna bağlı olarak belgelerde temel insan hakları ile temel olmayan insan haklarının birbirine karışmış durumda verilmesinin doğurduğu sorunlar, tür olarak insanın sahip olduğu doğal haklar ile sosyo-kültürel ortamları hemcinsleriyle paylaşan insanın kişi haklarının belirlenmesi, dolayısıyla, haklar, özgürlükler, tür olarak insanın ve kişinin değeri üzerinde durulması; kişi haklarının bir parçası olan insan haklarının bu çerçevede değerlendirilmesi gerekmektedir (Kuçuradi 1995); (Kuçuradi 1998a); (Kuçuradi 1998b).

Bu tartışmalar, Evrensel Bildirge'de belirtilen hak, özgürlük ve yükümlülüklerin içeriklerinin ve temellendirmelerinin gözden geçirilmesi zorunluluğunun bir göstergesidir. Yeni düzenleme temel insan hakları kavramını vurgulayarak Bildirge'nin her kültürde uygulanabilirliğini sağlayacaktır. Böyle bir çalışma "kavram karışıklıkları ile insan haklarının korunması için uluslararası düzeyde benimsenecek ilkeler ve izlenecek yollar konusundaki karışıklık" (Kuçuradi 1982: 3-4)ları da engelleyecektir. Çalışmaların bir diğer önemli bulgusu ise"insanın onurunun tam nerede tehlikede olduğunu görebilecek bir gözü kazanmayı sağlayan genç yaşlarda görülecek sistematik bir eğitim" (Kuçuradi 1982: 4) eksikliğinin giderilmesi gerekliliğidir.

Görülüyor ki dünya devletleri-milletleri-kültürleri arasında "insan hakları" öğesini ön plâna alarak kalıcı barış ve güvenliğin sağlayacağı koşullar altında, yasaların gözetim ve denetiminde oluşturulması öngörülen sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel ortamlara ulaşılması amacıyla kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi henüz devletler-milletler-kültürler üstü idealleri dile getiren bir belge niteliğindedir ve henüz hiç bir devlet tarafından tam anlamıyla korunabilmiş ve uygulanabilmiş değildir.

Diğer yandan XIII. yüzyıl Anadolu sahası'nda ortaya konan düşüncelerin evrensellik boyutunu da ele almak gerekir. Mutasavvıfların görüşleri ilk değerlendirmede belirli bir coğrafyada, belirli bir din/inanç sisteminin yaşandığı, belirli ortak kültürel birikime sahip belirli bir topluma yönelik yerel görüşler gibi algılanabilir. Bu durumda evrensellik söz konusu olabilir mi? Sorunun cevabı İslâm dininin ve iç dünyaya dönük olan mistik yaklaşımın evrenselliğinde gizlidir.

İslâm dini sosyal-siyasal-yasal ve ekonomik düzenlemelerle tüm insanlığa yönelik bir sosyal yapı sunar ve insana seçme özgürlüğü tanır. Kaynağını İslâm dininden alan tasavvuf yaklaşımı herşeyden önce "insanın iç dünyası"

merkezlidir. Bütünün hem bir parçası hem de bir yorumu olan tasavvuf yaklaşımında "insanın değeri", "diğer varlıklar arasındaki yeri", "iç dünyasının zenginliği ve derinliği", "ahlâk yapısı" ön plâna alınmıştır. İslâm dininin özünde bulunan evrensellik doğal olarak tasavvufa da yansımıştır.

Hacı Bektaş Veli, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Yunus Emre'nin sözlerinde ve eserlerinde üzerinde durdukları ana nokta, en değerli varlık olan insana, öncelikle insan olduğu için saygı duyulması gerekliliğidir. Bu yaklaşımda insana saygı gösterilmesi ibadet ile eşdeğer sayılmış; gönül yıkmak/kalb kırmak en ağır günah kabul edilmiş; açı doyurmak, yoksulu giydirmek hacca gitmekle eşdeğer tutulmuş; kadın sadece sevgili ve yaratılmış değil hak nuru ve yaradan olarak görülmüş; edeb/terbiye üstün bir meziyet sayılmış; insanlararası ilişkileri zedeleyen kibir, haset(kıskançlık), cimrilik, düşmanlık, tamah(açgözlülük), öfke, dedikodu yerilmiştir. Bu ve benzeri kabullerin hangisi insan hakları ve evrensellikle çelişir? Sadece "ben"den sıyrılıp "biz" olmak ve kendinden önce başkasının menfaatini düşünmek bile yaklaşımdaki ideal/örnek insan ve toplum düzeninin yapısı hakkında yeterli bilgi aktarabilen kabullerdir.

Mutasavvıfların insana saygıyı, barışı, manevî olgunluğu ön plâna alarak oluşturmayı öngördükleri insan ve toplum düzeni de İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde olduğu gibi ideali yansıtmakta ancak evrensellik açısından daha sağlam temellere dayanmaktadır.

"İnsan hakları" veya "insan türünün değeri" merkezli ideal/örnek insanı tanımlama ve toplum düzeni kurma gayretine yönelmiş bu iki farklı yaklaşımı çıkış noktaları, amaçları, yöntemleri bakımından karşılaştırmak mümkündür.

Çıkış Noktası; İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi, Birinci Dünya Savaşı'nın neden olduğu siyasal ve sosyal sorunlar henüz çözümlenmeden patlak veren İkinci Dünya Savaşı'nda yaşanan, aşırı ırkçılığın neden olduğu soykırım, ekonomik düzensizliğin-haksızlığın getirdiği kıtlık ve sefalet, güçlerin dengesizliğine bağlı ağır yenilgiler, savaş ortamında çöken sosyal kurumlar, imkânsızlıkların yol açtığı eğitimsizlik ve cehalet, yitirilen binlerce insan vb. gibi insanlık ayıplarının/suçlarının ardından kaleme alınmıştır. Bildirge'nin oluşturulması bir anlamda günah çıkarma veya arınma niteliğindedir.

Öte yandan XIII. yüzyılda Anadolu ve yakın coğrafyada Anadolu Selçuklu Devleti'nde şiddetlenen saltanat kavgaları, Selçuklu-Bizans savaşları, Orta ve Doğu Anadolu Türk devletleri ile yaşanan siyasal sürtüşmeler, Türkmen uç beyleriyle anlaşmazlıklar, İstanbul'un Lâtinler tarafından işgâli ve Bizans İmparatorluğu'nun parçalanması, Trabzon Rum

İmparatorluğu'na karşı verilen mücadele, Eyyubîler'in Kuzey Suriye ve Anadolu istilâları, Kuzey ve Güney Anadolu fetihleri, Asya'da ortaya çıkan Moğol istilâsının batıya hareketi ve Anadolu içlerine doğru ilerlemesi, Harzemşahlarla yapılan savaşlar, Alaaddin Keykubat'ın ölümünden sonra kumandan ve beylerin rekabeti, Türkmen şeyhi Baba İshak'ın isyanı ve Moğollar lehine noktalanan Kösedağ Savaşı (Yıldız 1992: 284-290) gibi siyasal hareketliliğin olumsuz etkileri mutasavvıfları çöken sosyal düzeni yeniden yapılandırmaya zorunlu kılmıştır.

Amaç; İki farklı yaklaşımda ortak amaç eşitlikçi, huzurlu, refah düzeyi yüksek, yeni nesillerin yetişeceği sağlıklı ortamlara ulaşmaktır.Uluslararası danışma ve dayanışma örgütü niteliğinde kurulan Birleşmiş Milletler tarafından hazırlanan İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi -kuşkusuz iyimser bir yaklaşımla-insan haklarının, kalıcı barışın ve güvenliğin yasalarla korunduğu bir toplumsal düzeni ve böyle bir düzende yaşayan bilinçli insana ulaşmayı amaçlamıştır.

Mutasavvıflar, barışsız, hoşgörüsüz, saygı ve sevgi gibi duyguların yitirildiği; maddî ve manevî çöküntünün yaşandığı bir ortamda barışı, hoşgörüyü, saygı ve sevgiyi hatırlatmış; maddî ve manevî yükselmeyi sağlamaya çalışmışlardır.

Yöntem; Evrensel Bildirge XX. yüzyılın ortasında, uluslararası temsilcilerin görevlendirildiği bir komisyon tarafından, pozitif bilimler ışığında hazırlanmış ve taraf devletlerce imzalanmıştır. İzleyen dönemde belirli konuların açılımına yönelik sözleşme ve protokoller de aynı yöntemle hazırlanmış ve kabul edilmiştir. Evrensel Bildirge XIII. yüzyılda verilen düşüncelerin kabul ediliş şekline göre farklıdır. Uluslararası imzalar taşır, resmîdir, ilkeler-esaslar, sözleşme ve protokollerle koruma altına alınmıştır.

XIII. yüzyılda imza, sözleşme, protokol gibi zorunlu bağlayıcılar yoktur. Bu araçların görevlerini gönül bağı/manevî bağ üstlenmiştir; çünkü mutasavvıflar gönüllere seslenmiş, önce iç dünyayı ardından dış dünyayı aydınlatmak yolunu seçmişlerdir. Evrensel olma beklentileri yoktur. "Belki de bu nedenle evrensele ulaşabilmişlerdir?" Onların anlayışında dış dünyanın kanlı savaşları yalnızca iç savaşını dindirememiş ve iç düzenini kuramamış insanlar tarafından başlatılır.

SONUÇ

İlk kaynağını insanoğlunun ilk dönemlerinden itibaren açıkça veya üstü kapalı şekilde ifade ettiği "insanın değerli bir varlık olduğu" veya "insanın

neden değerli bir varlık olduğu" ya da "insanın değerli bir varlık olup olmadığı" düşüncelerinden alan; geçmişte Magna Carta ve Alman Köylülerinin Mektupları gibi belirli bir grubun kendi haklarını ifadeye ve savunmaya yönelik belgelerde ilk örnekleri görülen insan hakları kavramı ve hakların korunduğu eşitlikçi, dengeli, güvenli, ileriye dönük bir toplum zorunluluğu düşüncesi XVII. ve XVIII. yüzyıllarda doğal hukuk anlayışını oluşturan "haklara ve özgürlüklere saygı gösterilmesi gerekliliği"nden kuvvet kazanmış; XIX. yüzyılda çeşitli anlaşma ve sözleşme kapsamlarında vurgulanmış; XX. yüzyılda "İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi ve bağlı sözleşmeler ile resmiyet kazanarak tüm insanlığa sunulmuştur.

Bildirge ve bağlı belgeler bilinçli ve doğru yolu bulmaya gayret gösteren düşünürler, bilim insanları, sağduyulu kişiler tarafından dikkatle incelenmekte, birbirinden oldukça farklı sosyal-siyasal-kültürel-ekonomik düzey ve düzenlerde yaşamlarını sürdüren tek tek her insanın insan olmaktan dolayı sahip olması gereken hakları savunacak, "evrensel" sıfatına uygun hale getirilmeye özen gösterilmektedir. Diğer yandan Bildirge ve bağlı belgelerin bilinçsiz, yarı-aydın, duyduğuna veya gördüğüne akıl yürütmeden kanan ve peşinden koşan, Bildirge'nin bazı maddelerini düşünmeden ezberleyen ve sosyal/siyasal/kültürel/ekonomik çıkar yolunda kullanmaktan sakınmayan kimi çevreler elinde yıpratıldığını ve yozlaştırıldığını belirtmek yanlış olmasa gerek.

Bugün için, insan haklarının İnsan Hakları Evrensel Bildirisi aracılığıyla yeryüzünde birbirinden oldukça farklı sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik düzen ve düzeylerde yaşayan her insana, her topluma, her millete ayrım gözetmeyen bir yaklaşımla ulaşabilmesi ve kabul edilebilmesi oldukça zor gibi görünmektedir. Akıl yürütme yolu ile "ideal haklar ve özgürlükleri" belirlemek ve maddelendirmek kolay olabilir. Ancak belirlenen maddelerin uygulanması ve korunması her toplumu, her milleti, her devleti yeni bir siyasal, sosyal ve yasal yapılanmaya/yapısal dönüşüme zorunlu kılmak demektir ki asıl "zor" olan bu yeniden yapılanma/yapısal dönüşümdür. Yeniden yapılanma/yapısal dönüşüm zordur, çünkü hem akan zamanın getirdiği gelişmelere uyum sağlayacak bir dönüşüm hızını yakalamak zordur, hem de yeniden yapılanma/yapısal dönüşüm gayretlerinin örnek olumlu gelişmelerine tanıklık edebilmek için en az iki kuşağın bilinçle yetişmesi gerekmektedir. Son cümlede ifade edilen "bilinç" sözcüğünün anlamı çalışma bağlamında bana göre "kültürel kimliği yitirmeksizin evrenseli hazmedebilmektir

Kuşkusuz gelişmişlik düzeyi, inanç yapısı, siyasal rejimi, yasal yapısı ne olursa olsun, kültürel ve tarihi ortaklıkları paylaşan her toplumun, her milletin çağın gerisinde kalmayacak biçimde doğal olarak devinen, dinamik

sözlü sosyal kurallarında o toplumun, o milletin bünyesinde şekillenen "insan haklarını" düzenleyen ve koruyan sözlü yasalar bulunmaktadır. Önemli olan sözlü yasalarda yer alan anlayışların toplumun-milletin siyasal kimliğini belirleyen yazılı yasalara uygun ifadelerle yansıtılabilmesi ve gerektiğinde uluslararası platforma taşınabilir nitelikte düzenlenebilmesidir.

Konuya Türkiye Cumhuriyeti Devleti ve vatandaşları açısından yaklaşıldığında, insan hakları ve insan haklarının korunduğu eşitlikçi, dengeli, güvenli, ileriye dönük bir toplum oluşturma çabasında daha önce ifade edilen iki farklı tutum doğal olarak görülmektedir. Birleşmiş Milletler Örgütü'nün bir üyesi olarak Türkiye Cumhuriyeti Devleti, İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'ni 1949'da, "Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi"ni 1954'de; "Her Tür Irk Ayrımcılığının Kaldırılması Hakkında Uluslarararası Sözleşme"yi 1972'de imzalamış, "İşkence ve Diğer Zalimane, İnsanlık Dışı ya da Aşağılayıcı Muamele ya da Cezaya Karşı Sözleşme"yi 1988'de onaylamış ve aynı yıl yürürlüğe koymuş; "Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Uluslararası Sözleşmesi"ni 1985'te onaylamıştır. Türkiye Büyük Millet Meclisi bünyesinde bulunan İnsan Hakları İnceleme Komisyonu, Türkiye İnsan Hakları İnceleme Enstitüsü, Unesco Türkiye Temsilciliği vb. resmî kurum ve kuruluşlar ile çeşitli topluluk ve dernekler tarafından izlenen uluslararası çalışmalar ve gelişmeler Türk kamuoyuna aktarılmakta; basın ve yayın organlarında insan haklarının din/inanç, siyasal düzen, ideoloji, kültür, ekonomi boyutları ele alınmakta; bu alanda taraflı/tarafsız pek çok haber,röportaj, köşe yazısı, sohbet yayınlanmakta; program düzenlenmektedir. Panel, seminer, sempozyum boyutlarında düzenlenen bilimsel toplantılarda insan haklarının önemi vurgulanmakta ve Evrensel Bildirge ile bağlı sözleşmelerde bulunan haklar, özgürlükler, yükümlülükler üzerinde yoğunlaşılmakta; evrensel insan haklarının korunmasına yönelik önlem ve yöntemler hakkında kararlar alınmaktadır.

Jeopolitik bakımdan son derece dikkat edilmesi gereken bir coğrafya üzerinde kurulan; diğer bazı dünya devletlerine oranla henüz oldukça genç sayılabilecek; ve iddia edildiği üzere demokratikleşme sürecinin içinde bulunan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin resmî ve gayrı-resmî kurum ve kuruluşlarınca hem uluslararası bir gelişme hem de uluslararası bir problem/sorun halini alan "insan hakları" konusuna bu denli eğilmesi/önem vermesi son derece onurlu, değerli, bilinçlenmeye yönelik ve sevindirici bir katılımdır. Diğer yandan kitlesel katılım çabalarının kimi zaman farklı düşünce ve kültürel birikim sahibi gruplar arasında kavgaya yol açması, kanlı eylemlere dönüşmesi, hattâ ölümlere neden olması; gerekli/yeterli siyasal, yasal ve ekonomik düzenlemelerin tamamlanmamışlığına bağlanan sosyal huzursuzluklar/çatışmalar; din/inanç özgürlüğünün doğru algılanması ve kavranmasında görülen uç noktadaki bencillik (kapalılık) sonucu radikal ve çağdaş

dinî kabuller arasında gündemde olan zıtlıklar vb. sadece bir kaç durum bile henüz bu alanda hayli çaba gösterilmesi gerektiğini hatırlatmada yeterlidir. Diğer pek çok devlette olduğu gibi ülkemizde de bu alanda yerine oturmamışlık, yarı-bilinçlilik ve kaybolmuşluk yaşanmaktadır.

Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin bir vatandaşı olarak "insanın değeri", "insanın hakları", "insanın yükümlülükleri"nin belirlenmesi konusunda kendimi her şeye rağmen şanslı hissediyorum; çünkü hem XIII. yüzyılda Hacı Bektaş Veli, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Ahi Evran ve Yunus Emre'nin, yaşadığı coğrafyada yaşıyorum hem de XXI. yüzyılın eşiğinde Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin tartışıldığı bir ortamı paylaşıyorum.

İnsan hakları konusunda ülkemizde yaşanan karmaşanın "insan", "insan olmak", "saygı", "sevgi", "barış", "hoşgörü", "düzen", "adalet", "birlik ve dirlik" terimleri üzerinde durup gerçek anlamlarını irdeleyerek çözmek mümkün gibi görünmektedir. Tarihsel süreç ve kültürel süreklilik içinde bu terimlerin Türk kültürünün oluşum ve gelişim dönemlerinde ne denli önemli anlamlar/işlevler taşıdığı bilinmektedir. "Hak", "özgürlük", "yükümlülük" sözcüklerini dolayla olarak çağrıştıran bu terimler XX. yüzyılın ortasında İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi sayesinde öğrenilmemiştir. XIII. yüzyıl mutasavvıfların dilinde gerçekten/tartışmasız "evrensel" boyut/anlam kazanan bu terimler sadece ortak kültürel paydalarda birleşen Türkler için değil; tüm dünya insanları için geçerliliğini yüzyıllara rağmen korumaktadır. Çünkü bu terimler İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde ayrıştırılmayan ve belirgin/kesin şekilde ifade edilmeyen "temel insan hakları"nın savunucusudurlar.

İnsan haklarını hiçe sayarak kendi haklarını savunduklarını iddia edenlere sunulan bu teklifte abartılmış/ululanmış bir kültürel geçmiş yaratmak hedefi asla bulunmamaktadır. Amaç Türk kültürünü oluşturan, bugün kısmen unutulmuş/unutturulmuş ya da gelenekçilik/eski kafalılık değerlendirmeleriyle gereksiz ve çağdışı sıfatları yakıştırılan erdemleri/hasletleri hatırlamak önemlerini düşünmek ve evrensellik özelliklerini vurgulamaktır.

Evrensel insan haklarının kabulü insanlığı yeni bir aydınlanma dönemine taşıyacak niteliktedir Burada üzerinde dikkatle durulması gerekli olan nokta; farklı kimliklerle beliren, farklı kültürel ve siyasal birikime sahip toplumlar için, aydınlanma/ilerleme/uygarlığa ulaşma/uygarlık oluşturma amacıyla uygulanan/geliştirilen farklı aydınlanma yöntemlerinin varlığını kabul etmektir. Çağdaş iki toplum arasında birinc uygun olan aydınlanma/aydınlatma yöntemi, farklı uygarlık kademesinde bulunan; yaşamını farklı sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik yapılara dayandıran; farklı bilinç düzeyine ulaşmış; kısacası farklı bir kimlik ve nitelikle yaşamını

sürdüren ikinci toplum için uygun/geçerli/verimli olmayabilir. Ancak XXI. yüzyılın eşiğinde, uygar-insan haklarına saygılı-demokratik toplumlar oluşturmak için alınan önlemler ve verilen kararların içeriğini XIII. yüzyıl Anadolu sahasında düşünceleri, yaşantıları, sözleri, telkinleri ile örnek alınan Hacı Bektaş Veli, Mevlâna Celâleddin-i Rûmî, Ahi Evran, Yunus Emre gibi şahsiyetlerin evrensel, zaman-mekân, toplum sınırı tanımayan bilgiler/ipuçları verdiklerini de unutmamak gerekir. İpuçları bizi uğraşı ne olursa olsun bilgili, bilinçli, erdemli, donanımlı, mânevî yönden zengin, maddenin tutsaklığından sıyrılmış, temel ahlâk değerlerini benimsemiş/özümlemiş, aydın bireyler ve bu niteliklere sahip bireylerden oluşan bir sosyal düzene ulaştıracaktır.

İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde yer alan ancak evrensele henüz ulaşamamış ilkelerle, XIII. yüzyıl Anadolu Sahası'nda ulaşılan duru evrensellik biraraya getirildiğinde ideal/örnek insan ve toplum düzenine ulaşılabilir. Böyle bir birliktelikle "kültürel kimliği koruyup, evrenseli hazmedebilmemizi" sağlayacak yöntemlerin bulunabileceği kanısındayım.

KAYNAKÇA

Akıllıoğlu, Tekin (Ed); İnsan Haklarının Korunmasında Uluslararası Belgeler. Bilgi Yayınevi. Ankara 1995.

Akpınar, Turgut; Türk Tarihinde İslâmiyet. İletişim Yayınları. İstanbul 1994.

Alptekin, Turan; "Yunus Emre'nin Kaynakları ve Şiirindeki Hümanizma" Hürriyet Gösteri 122, Ocak 1991, 52-53.

Atsız, Nihal; Aşıkpaşaoğlu Tarihi. Ankara

Aydın, Mehmet; Türklerin Felsefe Kültürüne Katkıları. Atatürk Kültür Merkezi. Ankara 1985.

Ayyıldız, Selâhattin; "Hacı Bektaş ve Bektaşilikte Evrensellik" Ehl-ı Beyt Dünyası y.1, s.3, Kasım 1998, 37.

Babinger, F.-F. Köprülü; Anadolu'da İslâmiyet (Hazl. Mehmet Kanar) İnsan Yayınları. İstanbul 1996.

Cunbur, Müjgân; "Yunus Emre'de Birlik Fikri. Boğaziçi 49, 718, 26-27. 1986.

Çağatay, Neşet; Bir Türk Kurumu Olan Ahilik. Türk tarih Kurumu Yayınları. Ankara 1989.

Çubukçu, İbrahim Agâh; Türk Düşünce Tarihinde Felsefî Hareketler. Türk Tarih Kurumu. Ankara 1991.

Gemalmaz, Mehmet S.; Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş. Beta Basın Yayım Dağıtım A.Ş. İstanbul 1997.

Gökberk, Macit; Felsefe Tarihi. Remzi Kitabevi. İstanbul 1993.

Habermas, Jurgen; "Meşruiyet Dayanağı Olarak İnsan Hakları" Birikim, 118, 1999. 62-68.

Hammarberg, Thomas; "A Question of Principle" R.Reoch (Ed). Human Rights-The New Consensus. Regency Press. London 1994. 23-25.

İlbars, Zafer; "Bektaşilikte İnsan Kavramı Üzerine" Hacı Bektaş Veli Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Dergisi. y.5, s.5, Bahar 1998 75-77.

İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi. Say Yayınları. İstanbul 1996.

Kapani, Münci; İnsan Haklarının Uluslararası Boyutları. Bilgi Yayınevi. Ankara 1991.

Köprülü, F.; Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. Ankara 1991.

Kuçuradi, İonna; İnsan ve Değerleri. Türkiye Felsefe Kurumu. Ankara 1998a.

Kuçuradi, İonna (Hazl.); İnsan Haklarının Felsefî Temelleri. Hacettepe Üniversitesi Türkiye ve Orta Doğu Araştırmaları Enstitüsü. Ankara 1982

Kuçuradi, İonna; The İdea And The Documents of Human Rıghts. Türkiye Felsefe Kurumu. Ankara 1995.

Kuçuradi, İonna; Uludağ Konuşmaları. Türkiye Felsefe Kurumu. Ankara 1998b.

Milne, A.J.M.; "The İdea of Human Rights: A Critical İnquiry" F.E.Dowkrick (Ed). Human Rights-Problems, Perspectives and Texts. Westmead, Farnborough. Hants Saxon Hause. 1979. 23-40.

Musulin, Janko; Hürriyet Bildirgeleri (Çev: Necmi Zekâ). Belge Yayınları. İstanbul 1983.

Noyan, Bedri; "Türk'te Tasavvuf ve Bektaşilikte İnsan Hakları" Hacı Bektaş Veli Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Dergisi. y.5, s.5, Bahar 1998 53-58.

Ocak, Ahmet Yaşar; Türk Sufiliğine Bakışlar. İletişim Yayınları. İstanbul 1996.

Ocak, Ahmet Yaşar; "Anadolu'nin Türkleşmesi ve İslâmlaşması" İslâm Ansiklopedisi c.3 Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. İstanbul 1991

Onat, Hasan; "Hacı Bektaş Veli'nin Din Anlayışındaki Evrensel Boyut ve Bazı Düşünceler" Kadri Eroğan Armağanı. Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Dergisi. Kasım 1997. 37-48.

Timuçun, Afşar; Düşünce Tarihi. BDS Yayınları 1992.

Yavlal Gedik, Nermin; Felsefe Açısından Temel İnsan Hakları Belgeleri. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara 1999.

Yıldız, Hakkı Dursun; "Anadolu Selçuklu Devleti" Türk Dünyası El Kitabı. C.1. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları. Ankara 1992.

İNANÇ SEVGİ VE HOŞGÖRÜNÜN BEŞİĞİ ANADOLU

Samuel AKDEMİR*

Sizleri Ruhani reisimiz Metropolit Yusuf Çetin adına, Süryani Kadim Toplumu ve şahsım adına derin saygı ve sevgiyle selamlıyorum.

Saygıdeğer katılımcılar,

Bir çok uygarlıkların beşiği olan, Anadolu'muzun bu kutsal topraklarında doğmuş, yaşamış ve değişik alanlarda değerli çabalarıyla bizleri insanlığın altın çağına kavuşturmuş, evliya ve azizlerin yanı sıra tüm bilim ve sanat insanlarını huzurlarınızda minnet ve şükranla anmak istiyorum.

Söz konusu bu değerli insanların, farklı inanç ve kültürlerine rağmen, hepsinin ortak amacı insanlığın yücelmesi, huzur ve mutluluğa kavuşmasıydı. Bu amaç uğruna gece gündüz demeden çalışmışlar, bazıları hayatlarını feda etmişler ve bizleri bugünkü dünya medeniyetine kavuşturmuşlardır.

Bu insanlardan bize kalan en büyük manevi miras ise tek Tanrılı inanç doğrultusundaki ilahi sevgi ve hoşgörüdür. Bu mirasın değerini bu gün daha iyi anlıyoruz. Çağımızın insanı, bilim ve teknolojinin ilerlemesiyle, insanlar arasındaki diyalogun artmasıyla birlikte, farklı inanç ve kültürlere rağmen tüm insanlığın bir bütün olduğunu ve aynı kaderi paylaştığının bilincindedir. Artık insanlar, Ortaçağda olduğu gibi farklı inanç ve kültürlere zarar vermek yerine onları daha yakından tanımaya, onlarla diyalog kurmaya çalışmaktadırlar.

İnanç sahasındaki diyalogların ürünü 40 yıl kadar evvel Hıristiyan toplumlarında görülmeye başlanmış, sonra da pek çok ülkede, İslam-Hıristiyan dini şuralarıyla daha verimli bir düzeye ulaşmıştır. Nitekim, 13 yıl evvel İstanbul'da Atatürk Kültür Merkezi'nde gerçekleşen İslam-Hıristiyan 6. dini konsülüne Ruhani Reisimiz Sayın Yusuf Çetin ile beraber katıldık. O günün güzel jestlerine ve anlayış ruhuna tanık olduk. Ayrıca bu yıl, Miladın 2000 yılında laik Türkiye Cumhuriyeti devletimizin himayesinde ve Sayın Diyanet İşleri Başkanlığı'nda oluşan uluslar arası dini şuralar, İnanç Turizmi sempozyumları sayesinde değişik kültür ve inançlara mensup toplumlar arasında kalıcı ve sağlam temelli birlik-beraberlik sağlanmıştır. Tüm bu çabalar yepyeni ve pırıl pırıl bir dünya yaratacaktır. Bizce, bu hayra alamet-

* Horiepiskopos

tir ve inanç bakımından büyük bir gelişmedir. Bu gelişmede Süryani Kadim Cemaatimizin de karınca kararınca bir katkısı olabilirse, büyük kıvanç ve mutluluk duyacağız.

Aslında, Mezopotamya'daki kazılarda ortaya çıkan tablet, heykel ve yazıtlar gibi bulgular gösteriyor ki; bu topraklarda yaşayan Süryani atalarımızın da insanlığa büyük hizmet ve katkıları olmuştur.

Örneğin, Hz. Nuh'un oğlu atamız Sam'dan türeyen kabileler arasında yer alan Arami, Amuri ve Fenikeli Süryaniler olumlu çalışmalarıyla, dünya uygarlığına ilk ışığı yakmayı başarmışlardır.

M.Ö. 1750'lerde Babil'in 6.ıncı hükümdarı Hammurabi insanların huzur ve mutluluğu için koyduğu kanunlarla hukuk ilminin temelini atmıştır. Ayrıca, Sur ve Sayda'da yaşayan Fenikeli Süryaniler M.Ö. 950 yıllarında ticari nedenlerle iletişim kurabilmek için, alfabeyi icat etmişlerdir. Havarilerin başı Sayda'lı Aziz Petrus ve Tarsuslu Aziz Pavlus, tek Tanrı'lı inancın ışığını Kudüs'TEN Antakya'ya, Antakya'dan Roma'ya taşımışlardır. Bu kutsal ışığın uğruna 67 yılında Romalı putperest Neron tarafından şehit edilmişlerdir. Böylece, Eski ve Yeni Ahit'te kendilerini Allah'a adamış nice masum insanlar, zalim insanların kurbanı olmuşlardır. Buna rağmen, o zalim insanlar, illahi ilerleyişi bir türlü bozmaya muvaffak olamamışlardır. Nitekim, ilahi söylevleriyle, telkin ve öğütleriyle Allah sevgisini aşılayan erdemli Anadolu erenleri arasında yer alan Müjdeci Mar Aday, Nusaybinli büyük şair Aziz Efrem, büyük ilahiyatçı Suruçlu Yakup, Efes'teki 7 kilise tarihini yazan Diyarbakırlı Aziz Yuhanna, özellikle İslam tarihini içeren (Al muhtasar Elduval) adlı kitabı yazan ve Işınlar adlı astronomi kitabında dünyanın döndüğünü Kopernik'ten, Galile'den asırlar evvel açıklayan Malatya'lı Süryani Başepiskopos Abul Faraç (1286)... ve daha nice değerli insan. Bu insanlar yalnız Süryani kültürünü ve ilahiyatını kurmamış, Anadolu mozaiğinin ve oradan da dünya medeniyetinin birer parçası olmuşlardır.

Saygıdeğer katılımcılar,

İnsanlığın mutluluğu ve yücelmesi için dünya medeniyetine ışık yakan bu erdemli insanlarla tanışmış, tasavvuf temsilcilerinden büyük Türk ozanı Mutasavvıf Yunus Emre (1320), Mevlana Celaleddin-i Rumi (1273), Hacı Bektaşı Veli, gibi yüce simaların tek Tanrı'lı inancın yayılmasında büyük rolleri olmuştur. Bu değerli şahsiyetler, insanlık semasında parlayan birer yıldız gibi, Allah'ın sevgi güneşini dünyamıza yansıtmışlar ve Allah'ın birliği doğrultusunda imanlılar arasında insanlık ve kardeşlik sevgisini pekiştirmişlerdir.

Saygıdeğer katılımcılar,

Kutsal Kitap diyor ki: "Allah sevgidir. Bu ilahi sevgiyle yaşayan; tüm

insan kardeşlerini de din, dil, ırk ayırmaksızın kendi gibi sevecektir." Bu bağlamda Peygamber Musa, Allah'tan aldığı On Emir'in birinci fıkrasında diyor ki; "Rab Allah'ını bütün kalbinle, bütün aklınla ve bütün gücünle seveceksin ve komşunu da kendin gibi seveceksin." Bazı yorumculara göre burada geçen "komşu"dan kasıt soydaş olanlardır yani bu yorumcular soydaş olmayan insanları kardeş kabul etmiyor. Bizce bu doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü Rab Allah, tüm kainatın, tüm varlıkların yaratıcısı ve sahibidir. Ve tüm insanlar O'nun kutsal egemenliği altında yaşıyor. Bundan dolayı güneşiyle iyiyi de kötüyü de aydınlatıyor, yağmurunu doğru olana da olmayana da yağdırıyor.

Sayın dinleyenler,

Yüce Allah'ın kutsal sözlerinden esinlenerek, birbirimizi hoşgörü ve sevgiyle, iyi niyetle kucaklayalım. Allah'ın birliği doğrultusunda, temel ilkelerde ve amaçlarda birleşerek yepyeni bir dünya yaratmağa çalışalım. Günden güne büyüyen ve gelişen güzel Türkiye'mizin hoşgörü ve sevgi güzelliklerini dünya ülkelerine aktarıp, barış çağrısında bulunalım. Zira Yüce Mesih diyor ki; "İnsanlar arasında barışı sağlayanlara ne mutlu, çünkü onlar Allah oğulları diye çağrılacaktır.

Sonuç olarak, büyük Atatürk'ün dediği gibi; "Yurtta barış, dünyada barış" ilkesini benimseyerek herkesin özlediği huzur ve barışın tüm dünyada gerçekleşmesi için, içtenlikle ve büyük istekle dua edelim.

Bu vesileyle uluslar arası Anadolu İnançları Kongresini oluşturan ve organize eden, Anadolu Erenleri Kültür ve Sanat Vakfı Başkanı Sayın Yusuf Dağ'ın şahsında, emeği geçen tüm saygıdeğer yetkililere huzurlarınızda teşekkür etmek istiyorum.

Rab Allah ülkemizi ve dünyanın bütün ülkelerini felaket ve afetlerden korusun, nimet ve bereketleriyle sizleri ve tüm insanları sevindirsin. Hepinize sağlık, mutluluk ve iyi başarılar versin.

Beni dinleme nezaketinde bulunduğunuz için, hepinize teşekkür ediyor, saygı ve sevgilerimi sunuyorum.

BABAİLERİN BAYRAMİLERİN VE MELAMİLERİN BULUŞTUĞU ANADOLU KENTİ GÖYNÜK

Yard. Doç. Dr. Sema ALTUNAN*

Sakarya Nehrinin kollarından Göynük Suyu vadisinde yer alan Göynük, 16.yüzyılda Hüdavendigar Sancağına bağlı 218 Haneli[1] kent nüfusuna sahip bir kent görünümündedir. Ekonomisi büyük ölçüde tarıma dayalı bulunan, kırsal bir niteliğe sahip olan Göynük'ün asıl dikkat çeken özelliği heterodoks inançlara sahip grupları bünyesinde barındırmış olmasıdır. Renkli yanı da hem resmi otorite ile barışık Sünni anlayışın hem de vahdet-i vücudçu[2] bir tasavvufi anlayışın birarada yaşayabilmiş olmasıdır. Bununda ötesinde Göynük, farklı eğilimli iki tarikata; Bayramiliğe[3] ve onun içinden çıkan Melamiliğe[4] ev sahipliği yapmış bir yerleşim yeri olarak dikkatleri üzerine çekmektedir.

Her iki tarikatın çevresinde toplanan müridlerin ve taraftarların varlığı gözönüne alındığında, Göynük'ün böyle bir tasavvufi potansiyele nasıl sahip olduğu sorusu akla gelmektedir. İşte bu sorunun cevabı araştırıldığında daha ilginç ve çarpıcı sonuçlarla karşılaşılmaktadır. Bu da Anadolu tarihi içinde önemli bir yeri olan ve aralarında yaklaşık 200 yıl bulunan iki büyük isyan sonrasında taraftarlarının bir kısmının Göynük'e yerleşmiş oldukları gerçeğidir. Bu isyanlardan ilki Anadolu Selçuklu Devletini sarsacak kadar

---

* Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

1 1530 Yılı Tahriri (Bkz. TD.Nr.166, s.93)

2 Vahdet-i Vücud anlayışı için bkz. İsmail Fenni (Ertuğrul), **Vahdet-i Vücud ve İbn Arabi**, haz. Mustafa Kara, İstanbul 1991, İnsan Yay. Vahdet-i Vücud'un Osmanlı tasavvuf düşüncesindeki sunni eğilimli ve panteist eğilimli iki farklı yorumu için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mühlidler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15-17.Yüzyıllar)**, 2.Basım, İstanbul, 1999, Tarih Vakfı Yurt Yay., s.130 vd. Ayrıca bkz. Hüsameddin Erdem, **Panteizm ve Vahdet-i Vücud Mukayesesi**, Ankara, 1990, Kültür Bakanlığı Yay.

3 Bayramilik için bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, "Bayramiye", **İ.A**, Fuat Bayramoğlu Nihat Azamat, "Bayramiye", **D.V.İ.A**. H.Joachim Kissling, "Bayramiya", EI[2]; Hamid Algar, "Bayramiye", **Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World**, I; H.Joachim Kissling, "Zur Geschichte des Dervischordens der Bajramijje", **Südost Forschungen**, XV (1956) Münih.

4 Melamiler için bkz. Sadık Vicdani, Ebu Rıdvan, Tomar-ı Turuk-ı Aliyye Melamilik, İstanbul 1338-1340; Abdülbaki (Gölpınarlı), Melamilik ve Melamiler, İstanbul 1931; Gölpınarlı, "Melamilik", **Türk Ansiklopedisi**; Colin H.İmber, "Malamatiyya", EI[2]; Ekrem Işın, "Melamilik", **Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi.**

etkili olan Babailer İsyanı[5] diğeri ise oldukça geniş bir tabana yayılmış olan Şeyh Bedreddin İsyanıdır[6]. 200 Yıl ara ile merkezi otoriteye muhalif olan ve çıkardıkları isyanlarla devleti zor durumda bırakan bu grupların yerleşmek üzere Göynük'ü seçmiş olmaları ve Göynük'ün heterodoks gruplara ev sahipliği yapmış olması ilginçtir.

Şeyh Bedreddin taraftarlarının Göynük'e gelmelerinde; Babai İsyanı sonrası bu isyana taraftar olanların Göynük'e sığınmış olmaları nedeniyle burada mevcut bir insan potansiyelinin varlığı ve Babailerle Bedreddinilerin fikir birliği etkili olmalıdır.

1240 Yılında çıkan Babai İsyanının bastırılmasından sonra kaçabilenlerin Anadolu'nun çeşitli yerlerine dağıldıkları bilinmektedir. Göynük'de bu yerlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum yaklaşık[7] 250 yıl sonra Göynük'ün tahriri sırasında iki mahallesinin Babailer olarak kaydedilmesiyle[8] tespit edilebilmektedir.

Babailer İsyanına katıldıkları ya da taraftarları oldukları sanılan ve aynı adla iki mahalle oluşturan ve büyük ihtimalle bu mahallelerde meskun olan Babailer için Göynük'ü böylesine çekici kılan neydi?

İsyan 1240 yılında bastırıldığına göre, bu isyana katılan Türkmenler de 13.yy ortalarından itibaren Anadolu'nun orta, batı ve kuzey batı, bölgelerine doğru göç etmeye başladılar. Göynük ise bu dönemde henüz Bizans hakimiyeti altında Rum ve Ermenilerden oluşan gayri müslim bir nüfusa sahip bulunuyordu[9]. Göynük ancak Osmanlılar tarafından fethedildikten sonra İslamlaşmaya başlamıştır. O halde Anadolu'nun kuzey batısına doğru

---

5 Babailer İsyanı için bkz. Elvan Çelebi, **Menakıbul-Kudsiyye fi Menasıbi'l-Ünsiyye**, Yay İsmail E.Erünsal-A.Yaşar Ocak, Ankara 1995, TTK Yay., A.Yaşar Ocak, **Babailer İsyanı. Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü**, İstanbul, 1996, 2.Baskı, Dergah Yay.

6 Halil b.İsmail, Menakıb-ı Şeyh Bedreddin (nşr.A.Gölpınarlı-İsmet Sungurbey, İstanbul, 1967, Eti Yay; A.Gölpınarlı, **Sinavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin**, İstanbul 1966, Eti Yay; Necdet Kurdakul, **Bütün Yönleriyle Bedreddin**, İstanbul, 1977, Döler Reklam Yay; A.Yaşar Ocak, Zındıklar ve Mülhidler, s.136-202; Michel Baliret, **Şeyh Bedreddin. Tasavvuf ve İsyan**, Çev.Ela Güntekin, İstanbul, 2000, Tarih Vakfı Yurt Yay.

7 Bkz.A.Yaşar Ocak, **Babailer İsyanı**, s.136.

8 Bkz. **TD.Nr** 23, s.206 vd. Barkan-Meriçli bu mahalleleri "Babaylar" şeklinde okumuşlardır. (Bkz. Ömer Lütfi Barkan-Enver Meriçli, Hüdavendigâr Livası Tahrir Defterleri I, Ankara, 1998, T T.K. Yay. S. 507). Irene Beldiceanu-Steinherr de ise "Baba'iler" şeklinde geçmektedir. (Bkz. Irene Beldiceanu-Steinherr, "Baba'i Cema'atlerinin Sığınma Şehri Göynük", Çev. Bayram Ürekli, **Ata Dergisi**, VII, Konya 1997, s. 292. Orjinali için bkz. Irene Beldiceanu-Steinherr, "Göynük ville refuge des communate's baba"i", **Itineraires d'Orient: Hommage a Claude Cahen, Res Orientales VI**, Leuven (Belgique) 1994, 241-255.

9 İbn-i Battuta, **Seyahatname-i İbn-i Batuta**, Mütercim:Mehmet Şerif, İstanbul, 1333-1335, C.II, s.345.

kaçan Türkmenler, bölgenin Osmanlı Beyliği tarafından gaza politikası kapsamında fethinden hemen sonra Göynük'ün şenlendirilmesi anlayışı içinde gelip yerleşmiş olmaları muhtemel görünmektedir.

Osmanlılar, genel olarak Sünni anlayışı benimsemiş olmalarına rağmen, kuruluş döneminde bu anlayış dışında kalan diğer dinsel yorumları ve akımları da hoşgörüyle karşılamışlardır. Nitekim ilk Osmanlı Sultanlarının bu akımların temsilcileri olan baba, derviş ve şeyhlerin manevi nüfuzlarından yararlandıkları; onları zaviye açmaları için teşvik ettikleri ve zaviyelerini de zengin vakıflarla desteklediklerí bilinmektedir[10]. Nitekim Göynük'e ait 16.yy. tahrir defterleri incelendiğinde zaviye adıyla bilinen bir yerden söz edildiği ve sonraki yıllarda burada bir caminin inşa edildiği görülmektedir[11]

Kuruluş döneminde Türkmen Babalarının manevi güçlerinden yararlanan Osmanlı Sultanları bu babaların etrafında toplanan Türkmenlerin de desteğini sağlamış oluyorlar[12]. Böylece bu insan gücüyle yeni fethedilen yerlerin hem iskanı hem de İslamlaşması kolaylaşıyordu.

Öte yandan 11.yy'dan 14.yy'a kadar Anadolu'ya akın eden bu Türkmenler arasında Sünni İslam anlayışının dışında İslam öncesi inanışların canlı bir şekilde yaşatıldığı görülmektedir. Bu inanışlarda Türkmen Babalarının önemli bir yeri bulunuyordu. Bu babaların manevi ve dünyevi güçlere sahip bulunduklarına inanılıyordu. Eski şaman dönemindeki kamların yerini Türkmen Babaları almıştı.

13.yy. ortalarında Moğolların önünden Anadolu'ya gelen dervişlerde bu geleneği sürdürdüler[13]. Bu dervişler ilk Osmanlı beyleriyle gazalara katılarak Osmanlı Devletinin kuruluşunda rol oynadılar. Abdalan-ı Rum adıyla da anılan bu Gazi Dervişler esas itibarıyla heterodoks dini anlayışa sahip bulunuyorlardı[14]. İşte bu dini anlayış 1240 yılında Anadolu'da patlak veren

---

10 Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I. İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", **Vakıflar Dergisi II**, Ankara 1942, s.279-386.,

11 Zaviye olarak geçen mevzi, Belderesi Nahiyesindedir. Bu mevzide inşa edilen ve Köhne Defterde mamur olarak kaydedilmiş olan Caminin Kanuni Döneminde yapılan tahrirde harab olduğu belirtilmektedir (**TD.Nr**.453)

12 İrene Melikoff, "İlk Osmanlıların Toplumsal Kökeni", **Osmanlı Beyliği (1300-1389)**, Ed.Elazibeth A.Zachariadou, Çev:Gül Çağalı Güven, İsmail Yerguz, Tülin Altınova, İstanbul, 2000, 2.Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yay., s.154.

13 Hüseyin G.Yurdaydın, "Düşünce ve Bilim Tarihi (1300-1600)" **Türkiye Tarihi 2.Osmanlı Devleti 1300-1600,** Yay. Yön. Sina Akşin, İstanbul, 1991, Cem Yay., s.147

14 Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlı Beyliği Topraklarındaki Sufi Çevreler ve Abdalan-ı Rum Sorunu (1300-1389)", **Osmanlı Beyliği (1300-1389),** Ed.Elizabeth A.Zachariadou, Çev:Gül Çağalı Güven, İsmail Yerguz, Tülin Altınova, İstanbul, 2000, 2.Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yay., s.171; Melikoff, s.154.

Babai İsyanının ideolojisini oluşturdu. Bu ideolojiyi devam ettiren Gazi Dervişlerin dini anlayışlarının ilk Osmanlı Sultanlarınca hoşgörüyle karşılanmasının temelinde, Osmanlıların "14.yy'da bir Türkmen uç beyliği olarak sade, popüler, henüz medreselerin dogmatik İslamının egemenliği altına girmemiş bir İslam anlayışına"[15] sahip olmaları yatmaktadır.

Dinsel açıdan farklı eğilimlerin temsilcilerini biraraya getiren Anadolu'daki ilginç örneklerden biri olan Göynük; aynı zamanda Osmanlı gaza politikasına da güzel bir örnek oluşturur. Göynük'ün fethindeki amaç hem Osmanlı Beyliğinin egemenliğini yaymak hem de Selçuklular döneminde alınmamış bu bölgeyi alarak İslamlaştırmaktır.

Göynük, Osman Bey (1299-1326) dönemindeki akınlardan[16] sonra Şehzade Süleyman Paşa tarafından fethedilmiştir[17]. Orhan Gazi (1326-1360) zamanında Göynük'e gelen İbn-i Batuta, burasının "küçük bir belde olup Rum küffari ile meskun" olduğunu; "Rumlara hükmeden müsliminin ikamet ettiği bir haneden başka İslam menzilinin" bulunmadığını belirtmektedir[18]. İbn-i Batuta'nun sözünü ettiği bu hane Osman Bey'in akınlarından sonra bölgeye tayin edilen görevlinin hanesi olmalıdır. Ancak henüz Göynük'ün gayri müslimlerle meskun bir bölge olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Şehzade Süleyman Paşanın fethinden sonra hızla İslamlaşmıştır. Nitekim fetihten 60 yıl kadar sonra Yıldırım Beyazid (1389-1402) döneminde, Bizansla yapılan anlaşma gereğince İstanbul'da oluşturulan Müslüman mahallesinin nüfusu 1396'da Göynük ile yakınındaki Taraklı Yenicesi'nden getirilmiştir[19]

Görüldüğü gibi Göynük, bölgeye yerleşen Türkmenler sayesinde kısa bir sürede İslamlaşmıştır. Bu Türkmenlerin heterodoks eğilimli olmaları ve bir kısmının da Babai İsyanı ile bağlantılı bulunmaları ve zaman içinde kentteki iki mahalleye isimlerini verecek kadar nüfuz kazanmaları Göynük'ün fetihten sonraki dinsel yapısını ortaya koyması açısından önemlidir. Bölge dinsel açıdan, katı ve kuralcı olmayan, esnek ve hoşgörülü bir görünümdedir. Ayrıca

---

15 Ocak, s.172. Abdalan-ı Rum'un tasavvuf kimliği ve Kalenderi hareketi ile ilişkisi bkz. A.Yaşar Ocak, **Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik:Kalenderiler,** Ankara, 1992, Türk Tarih Kurumu Yay; Ocak, "Osmanlı Beyliği Topraklarındaki Sufi Çevreler ve Abdalan-ı Rum Sorunu (1300-1389)", s.170 vd.

16 Göynük'e yapılan akın için bkz. Aşıkpaşazade, **Tevarih-i Al-i Osman,** İstanbul, 1332, s.12; Mehmet Neşri, **Kitab-ı Cihan Nüma-Neşri Tarihi,** Yay. Faik Reşit Unat-Mehmed A.Köymen, Ankara, 1987, C.I, s.91.

17 Göynük'ün fethi için bkz. Aşıkpaşazade, s.43; Neşri, s.163-165.

18 İbn-i Batuta, C.II, s.345.

19 Ankara Savaşından sonra ortaya çıkan karışıklıklar sırasında bu mahalle yerle bir edilmiş mahalle kalkından kalanların bir bölümü Tekfur Dağında "Göynüklü" adı verilen yere yerleşmişlerdir (Bkz.Aşıkpaşazade, s.68; Neşri, s.31).

bölgenin fetih öncesi gayrimüslimlerle meskun olması da böyle bir hoşgörülü ortamın oluşmasında etkili olmalıdır. Ancak dikkat çekici olan fetihten 150 yıl kadar sonra 1487 yılında yapılan ilk tahrirde hiç gayri müslim nüfus kaydına rastlanılmamasıdır[20]. Bunların bir kısmının Bizans hakimiyetindeki başka yerlere göç ettiği, bir kısmının da ihtida etmiş olduğu düşünülmektedir. Nitekim tahrir kayıtlarında "azadlı"lara ve "Abdullah" isimli şahıslara rastlanılmaktadır. Bu ilk tahrir döneminde ve 16.yy. boyunca yapılan diğer iki tahrirde Göynük'ün mahalleleri ve kent nüfusu şöyle tespit edilmektedir:

Mahalleler	1487[21]		1530[22]		1573 [23]	
	Hane	Mücerred	Hane	Mücerred	Hane	Mücerred
Cami	20	1	26	45	45	46
Hacı Alpi	22	1	24	12	45	57
Babailer/Mescid-i Yayabaşı İlyas	34	3	33	19	35	42
Babailer-i diğer/Ali Bey Mescidi	19		15	8	17	25
Muarrif	26	7	18		12	3
Çeşme	58	10	64	20	49	51
Şeyh Şemsüddin	14		--[24]		18	23
Mescid-i Mukbil/Ak-Sungur/ Mescid-i Şıhlar	13	1	2		10	10
Yenice/Mescid-i Yenice	33	5	36	16	42	53
Toplam	239	28	218	90	273	320

Elde edilen bu veriler ışığında kentin yaklaşık nüfusu[25] hesaplanırken her hanenin 5 kişiden oluştuğu kabul edilmiş; ayrıca tahrir dışında kalan vergi muafiyetine sahip bulunanlar için de % 15'lik bir pay ilave edilmiştir. Buna göre 1487 yılında kentin nüfusu 1417 kişiden oluşurken 1530 yılında

20 Bkz.**TD.Nr.23; TD.Nr.166.** Bitinya bölgesinin gayri müslim nüfusu için bkz. İrene Beldiceanu-Steinherr, "Bitinya'da Gayrimüslim Nüfus (14.Yüzyılın İkinci Yarısı-15.Yüzyılın İlk Yarısı", **Osmanlı Beyliği (1300-1389),** Ed.Elizabeth A.Zachariadou, Çev: Gül Çağalı Güven, İsmail Yerguz, Tülin Altınova, İstanbul, 2000, 2.Bas., Tarih Vakfı Yurt Yay, s.8-22.

21 **TD.Nr**.23, s.206-209.

22 **TD.Nr**.166, s.93.

23 Ömer Lütfi Barkan-Enver Meriçli, **Hüdavendigar Livası Tahrir Defterleri I**, Ankara, 1988, s.507.

24 1530 tahririnde Şeyh Şemsüddin mahallesinin hane ve mücerred sayıları belirtilmemiş, 23 nefer kaydedilmiştir. (**TD. Nr. 166**).

25 Göynük kentinin 16.yy.'daki nüfusu için bkz. Sema Altunan, "Tapu Tahrir Defterleri Işığında Göynük Kentinin XVI.Yüzyıldaki Demografik Durumu", **Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi,** S.2, Eskişehir, 2000.

bu sayı 1384'e düşmüş, ancak 1573 yılında önemli bir artışla 1904 kişiye ulaşmıştır.

Kentteki mahallelerin isimleri incelendiğinde çoğunun bir mescidle anıldığı görülmektedir. Mahallelerin mescidle anılması, bu mahallelerin bir mescid etrafında kümelenen evlerden oluştuğunu göstermektedir. Bu da Osmanlının gaza amacının ve bölgeyi İslamlaştırma politikasının bir sonucudur. Mahallelerden özellikle ikisi dikkat çekmektedir. Babailer adıyla kayıtlı olan bu mahallelerin ikinci bir isimleri daha bulunmaktadır. Ve bu her iki isim de 1487 ve 1530 yılı tahrirlerinde aynen kaydedilmiştir. 1573 yılında yapılan tahrirde ise ikinci isimlerinin "Yayabaşı" ve "Ali Bey" olarak kısaltıldığı görülmektedir. "Babailer" ismi ise yine geçmektedir. Mahallelerin Babailer dışındaki isimlerinin "İlyas" ve Baba İlyas'ın halefi olan "Ali Bey"[26] adını taşıması da, bu mahallelerin Babailerle meskun olduğu ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Mahallelerden biri de Fatih Sultan Mehmed'in ünlü hocası ve Bayramiye Tarikatının temsilcisi Ak Şemseddin'in (Şeyh Semsüddin) adıyla anılmaktadır. II.Murad döneminden itibaren sarayla bağlantısı bulunan, İstanbul'un fethine katılan ünlü Ak Şemseddin'in[27] neden Göynük'e gelip yerleştiği ve hayatının son yıllarını burada geçirdiği üzerinde durulması gereken sorulardan biridir.

Ak Şemseddin'in İstanbul'dan ayrılışı ile ilgili bilinen iki farklı görüş bulunmaktadır. En yaygın olanı, II.Mehmet'in taht ve tacını terkedip Ak Şemseddin'e bağlanma isteğinden onu vazgeçirmek amacıyla İstanbul'dan ayrıldığı şeklindedir[28]. İkinci görüş ise koyu şeriat yanlısı olup, tasavvufa karşı çıkanların kışkırtmaları sonucu İstanbul'u terkettiği şeklindedir[29] Bu ikinci görüş daha akla yakın görünmektedir. Çünkü Ak Şemseddinin saray çevresine kırgın bir şekilde İstanbul'u terk ettiği Fatih'in arkasından gönderdiği hediyeleri geri çevirmesinden ve Göynük'e yaptırmak istediği cami ve tekkeyi kabul etmemesinden anlaşılmaktadır. Nitekim bir daha da İstanbul'a dönmemiş ve Göynük'de ölmüştür. (Rebiulahir 863/Şubat 1459).

---

26 Irene Beldiceanu-Steinherr, "Baba'i Cema'atlerinin Sığınma Şehri Göynük", Çev:Bayram Ürekli, **Ata Dergisi,** VII, Konya 1997, s.292.

27 Ak Şemseddin için bkz. Emir Hüseyin Enisi, **Kitab-ı Menakıb-ı Akşemseddin, Süleymaniye, Hacı Murad, No:4666;** Ali İhsan Yurd. **Fatih Sultan Mehmed Han'ın Hocası Şeyh Akşemseddin Hayatı ve Eserleri,** İstanbul, 1972; Orhan F.Köprülü, "Akşemseddi ", Küçük Türk İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1974; H.J.Kissling, "Ak Şhams al-din", EI2; Orhan F.Köprülü-Mustafa Uzun, "Akşemseddin", D.V.İ.A.

28 "Ak Şemseddin", **D.V.İ.A.**

29 Tasavvufa karşı çıkan kesimin kışkırtmaları sonucu görevinden alınarak hapsedilen Sinan Paşa'ya yapılan bu uygulamayı protesto amacıyla İstanbul'u terketmiştir. Bunun üzerine Sinan Paşa hapisten çıkarılarak kadı ve müderris olarak Sivrihisar'a sürülecektir (Bk."Sinan Paşa", **İ.A.**).

Burada üzerinde durulması gereken Ak Şemseddin'in İstanbul'u neden terkettiğinden çok neden Göynük'e yerleştiği sorusudur. Ak Şemseddin'in yerleşmek için Göynük'ü seçmesinde II.Murad nişanıyla kendisine burada mülk toprak verilmiş olması[30] etkili olmalıdır. Ancak Ak Şemseddin'e II.Murad tarafından mülk nişanı verilen yer olarak neden Göynük'ün seçildiği sorusu, Ak Şemseddin'in önceden beri Göynük'le bir bağlantısı olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Nitekim Şeyhi Hacı Bayram Veli'nin[31] yanından irşad göreviyle ayrıldıktan sonra Ankara'dan Beypazarı'na giden Ak Şemseddin, burada bir mescid ve değirmen inşa ettirdikten ve birkaç yer gezdikten sonra Göynük'e gelip yerleşmiştir. Göynük'de de mescid ve değirmen inşa ettiren Ak Şemseddin'in burada tasavvufi görüşlerini benimseyen ve etrafında toplanan dervişlerin eğitimiyle ilgilendiği bilinmektedir[32].

Kısacası önceden beri Ak Şemseddin'in Göynük ile bağlantısının bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlantı sebebiyle, II.Murad tarafından kendisine Göynük'den mülk toprak verilmiş olmalıdır. Ayrıca Göynük'ü ayrıcalıklı kılan bir özelliği de önemli bir yol güzergahı üzerinde bulunmasıdır. İstanbul ve Bursa'dan gelerek Anadolunun kuzeydoğusuna giden yol Göynük'den geçiyordu. Böylece Osmanlı Devletinin iki önemli merkezine ulaşım imkanına sahip, aynı zamanda Anadolunun içleriyle de bağlantı sağlayabilecek bir konumda bulunuyordu. Kısacası Göynük, tasavvufi fikirlerin daha geniş bir alana yayılabilmesine olanak tanıyan bir mevkide yer alıyordu.

Bütün bu özellikleri gözönünde bulundurulduğunda Ak Şemseddin'in yerleşmek üzere neden Göynük'ü seçtiği daha iyi anlaşılmaktadır. Ayrıca Göynük'de tasavvufi akımlara yabancı olmayan bir insan potansiyelinin varlığı da unutulmamalıdır. Bu potansiyel sayesindedir ki farklı eğilimli iki tarikatın çıkış yeri olmuştur.

Ak Şemseddin irşad göreviyle bulunduğu[33] Göynük'de Hacı Bayram-ı Veli'nin ölümünden sonra da temsilcisi olduğu Bayramiye Tarikatının fikirlerini yaymaya devam etmiş ve burada Bayramiye Tarikatının Şemsiyye kolunu kurmuştur. Ehl-i sünnet çizgisini izleyen ve merkezi yönetim ile iyi

30 **TD.Nr.**453.

31 Hacı Bayram Veli için bkz. Mehmet Ali Ayni, **Hacı Bayram Veli,** İstanbul, 1343 (1924); Bursalı Mehmed Tahir b.Rifat; **Hacı Bayram-ı Veli,** 2.Bas., İstanbul, 1341 (1925)., Fuat Bayramoğlu, **Hacı Bayram Veli, Yaşamı, Soyu, Vakfı,** C.I-II, Ankara, TTK. Yay., 1983; Ethem Cebecioğlu, **Hacı Bayram Veli,** Ankara, 1991, Kültür Bak.Yay. Cebecioğlu, "Osmanlı Kuruluş dönemi Doğu Ucunda Sosyo-Kültürel Hareket Başlatan Sufi Bir Önder:Hacı Bayram-ı Veli", **Osmanlı Ansiklopedisi;** Nihat Azamat, "Hacı Bayram-ı Veli", D.V.İ.A., C.14, s.442-447.

32 Köprülü-Uzun, "Akşemseddi ", **D.V.İ.A.,** C.II, s.300.

33 Bayramoğlu-Azamat, "Bayramiyye", **D.V.İ.A.,** C.5, s.270.

ilişkiler içinde bulunan bu kolun karşısında yine Göynük'de farklı eğilimleri temsil eden yeni bir kol daha kurulmuştur[34]. Bayramiye Tarikatı içinden çıkan ve Melamiye adıyla anılan bu kolun da Göynük'de taraftar bulması, Göynük'ün tasavvufi fikirlere açık olduğunun bir göstergesidir. Melamiye kolunun kurucusu olan Bıçakcı esnafından Bursalı Ömer Dede'nin (Ölm.1475)[35] taç, hırka, tekke, zikr gibi tarikat geleneklerine rağbet etmeyerek malemeti bir anlayışı benimsediği görülmektedir. İlahi aşk, cezbe ve sohbet esasına dayanan ve vahdet-i vücudu benimseyen bir anlayışa sahip olan Bayrami-Melamilerin, Göynük'de meskun olan Babailerle bağlantılı olmaları muhtemel görünmektedir. Dolayısıyla Göynük'de kurulan Bayrami-Melamiliğin insan potansiyelini bunların oluşturduğu düşünülebilir. Öte yandan zühd, takva ve riyazete eğilimli olanlar da medrese kökenli Ak Şemseddin'in etrafında toplanmışlardır.

Vahdet-i vücud anlayışı ile aşırı Ehl-i Beyt sevgisini ön plana çıkararak Bayramiye Tarikatından ayrılan Melamiler, mehdi ve kutub inancını[36] benimsemişlerdi. Melamiler, devletin resmi-sünni ideolojisinden uzaklaşan bu anlayışları ile 16.yy.'dan itibaren sıkı takip altında tutulmuşlardır.

Bayrami Melamilerinin tarikat sembollerini ve klasik tasavvuf anlayışını reddetmelerinde biraz da kimliklerini gizleme ve kendilerini belli etmeme amacı yatmaktadır. Böylece tekkesi, özel kılık kıyafeti, ayin ve zikr meclisleri olmayan bir tasavvufi yaşam sürerek, devlet tarafından tespit edilebilme korkusundan uzak, daha özgür bir ortamda görüşlerini yaymayı tercih etmişlerdir[37].

Öte yandan Bayrami-Melamilerinde ön plana çıkan melamet anlayışının Hacı Bayram Veli'de de var olduğu görülmektedir. Nitekim Ak Şemseddin, Hacı Bayram Veli'nin müridleriyle beraber çiftçilik yaptığını; çarşı, pazar gezerek yardım topladığını görünce, ilk önce kendisine intisap etmekten vazgeçmiştir[38]. Ayrıca tarikatlarda çok yaygın olan tekke ve vakıf kurumuna

34 Hacı Bayram Veli'nin müridleri olan Ak Şemseddin ile Ömer Dede'nin tasavvuf anlayışlarındaki farklılık nedeniyle aralarında mevcud olan anlaşmazlık Bayramiye-Melamiliğinin kurulmasına yol açmıştır. Ömer Dede'nin zikr meclislerine katılmaması üzerine Hacı Bayrami'ın tac ve hırkasının kendisinden alınmak istenmesiyle ilgili ileri sürülen rivayet; Ömer Dede'nin bir ateş yakarak içine oturduğu, taç ve hırkasının yandığı halde kendisine bir şey olmadığı şeklindedir. (Bkz.Süleyman Kefevi, **Keta'ibü a'lami'l ahyar,** Süleymaniye Ktp., Aşir Efendi, nr.263; vr 524 ^{b} v.d.).

35 Ömer Dede (Sikkın) için bkz. Abdülbaki (Gölpınarlı), **Melamilik ve Melamiler,** s.40-42.

36 Bkz.A.Y.Ocak, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler. 15-17 Yüzyıllar,** 2.Baskı, İstanbul, 1999, Tarih Vakfı Yurt Yay. s.258-268. Melami Kutubları için bkz. Abdülbaki, (Gölpınarlı), s.40-181.

37 Ocak, s.253.

38 Edirneli Mehmed Mecdi, **Terceme-i Şakayıku'n,** Numaniye İstanbul, 1269; Yurd, s.XXIII.

önem vermemiş, vakıf geliriyle geçinmek yerine bizzat çiftçilikle uğraşmıştır. Bununla birlikte çarşı ve pazarlarda tabl, nakkare, tuğ ve alemle dolaştığı bilinmektedir. Bunlar aynı zamanda fütüvvetin sembolleridir. Fütüvvetin de melametle bağlantılı bir teşkilat olduğu görülmektedir[39] Bu örnekler Hacı Bayram Velinin yaşam biçiminde melamet anlayışının etkisi olduğunu göstermektedir.

Öte yandan böyle bir yaşam biçiminin oluşumunda dönemin etkisi göz ardı edilmemelidir. 1402 yılında yapılan Ankara Savaşından sonra uzun bir süre yaşanan karışıklıklar, taht mücadeleleri, otorite boşluğu belirsiz bir ortamın oluşmasına yol açmıştır. Bu belirsiz ortamda maddi yönden yoksul olanlar bu boşluğu manevi yönden doldurma gereksinimi ile şeyh ve dervişlere bağlanmışlardır. İşte Şeyh Bedrettin İsyanı da böyle bir ortamda yaşanmıştır.

Öte yandan Şeyh Bedrettin'in Hacı Bayram Veli'nin Şeyhi Somuncu Baba (Hamidüddin Aksarayi-Ölm. 1412) ile Konya'da buluşarak birlikte halvete girmeleri[40] konuya yeni bir boyut kazandırmaktadır. Ayrıca Bayramiye Tarikatının köken olarak Safeviyle bağlantısının bulunması; Somuncu Babanın, Ali Erdebili, Sadrettin-i Erdebili aracılığıyla Safeviyye Tarikatının kurucusu Safiyüddin-i Erdebili'ye ulaşması, merkezi yönetimi tedirgin etmiştir. Nitekim devletin bu ilişkilerden rahatsızlık duyduğu, Hacı Bayram Veli'nin Edirne'ye çağrılması ve gerçek niyetinin öğrenilmek istenmesinden anlaşılmaktadır[41]. II.Murad ile görüştükten sonra Hacı Bayram Veli'nin, Hamidüddin Aksarayi'den giydiği on iki dilimli kızıl tarikat tacını beyaz çuhaya çevirdiği ileri sürülmektedir[42].

Böylece Bayramiye Tarikatının, Erdebil Sufileriyle bir bağlantısının olmadığı gösterilmek istenmiştir. Zaten ilk Osmanlı Sultanlarının da "çerağ akçesi" adıyla hediyeler gönderdikleri ve saygı duydukları Erdebil Sufileri başlangıçta sünni ve halveti iken daha sonraları şii-batini bir kimlik kazanmıştır.

Şeyh Bedreddin ile Somuncu Babanın buluşmaları dikkate alındığında Bayramiye Tarikatı ile Bedreddiniye arasında bir bağlantının olabileceği ihtimali akla gelmektedir. Şeyh Bedreddinin torunu Halil bin İsmail kaleme aldığı menakıbnamesinde, kendisinin, Göynük'de bulunan amcalarının yanına geldiğini ve "zamanın en büyük şeyhi" olarak nitelendirdiği Ak

39 Abdülbaki Gölpınarlı, **Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler,** İstanbul, s.248 vd.

40 Halil b.İsmail, s.87.

41 Hacı Bayram Veli, Muhtemelen II.Murad'ın saltanatının ilk yıllarında Edirne'ye çağrılmıştır. Bkz.Sarı Abdullah Efendi, **Semeratü'l fuad,** İstanbul, 1288, s.235 vd.

42 Bkz. Müstakimzade Süleyman Sadeddin, **Risale-i Tacıyye,** İ.Ü.Kütp. nr.6700, vr.136 b.

Şemseddin'in müridi olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Ak Şemseddin'in Şeyh Bedreddin'in öğrencisi olduğu ve aralarında bir evlilik bağının bulunduğunu ileri sürmektedir. Buna göre; Ak Şemseddin'in oğullarından biri, Bedreddin'in kardeşlerinden birinin kızı ile evlenmiştir. Kadın dul kaldıktan sonra da Bedreddin'in torunu Halil bin İsmail ile evlenmiş ve bu evlilik Göynük'de gerçekleşmiştir[43]

Bu çarpıcı iddiaların başka kaynaklarla doğrulanamaması, Halil bin İsmail'in menakıbnamesini yazarken duygusal davrandığı ve dedesi Şeyh Bedreddin'i merkezi otorite ile barışık Ak Şemseddin ile ilişkili göstererek temize çıkarma arzusunda olduğu sezilmektedir. Ancak yine de aynı dönemde yaşamış (Şeyh Bedreddin öldüğünde Ak Şemseddin 26 yaşındadır) bu önemli şahsiyetler arasında manevi bir bağın bulunması ihtimali uzak değildir. Menakıbnamenin verdiği bilgiye göre, isyan sonrasında Şeyh Bedreddin'in yakınlarının Göynük'e gelmeleri ve kendilerini burada güvende hissetmeleri, Göynük'de Meskün Baba'iler ile aralarında bir ilişkinin olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Babailer ve Bayramilerden sonra Bedreddinilerin de faaliyet alanı içinde yer alan Göynük çok renkli bir fikir yapısına sahip görünmektedir[44]. Böylece II.Murad döneminde Göynük farklı eğilimleri besleyen bir tasavvuf merkezi olarak ortaya çıkmıştır. Böyle bir potansiyelin Göynük'de baştan beri mevcut olduğu, Babai taraftarlarıyla bağlantılı bir şekilde gelişme gösterdiği unutulmamalıdır. Anadoluda çıkan iki büyük isyan sonrasında taraftarlarının gelip yerleştikleri yerlerden biri olan Göynük, Babailer ile Bedreddinilerin arasındaki yakın bağlantının varlığını ortaya koymaktadır.

Göynük'de Ak Şemseddinin temsil ettiği Semsiye kolunun sünni bir çizgide bulunması ve resmi otoritenin yanında yer alması nedeniyle Bedredddiniler ile Melamiler arasında düşünsel bakımdan daha yakın bir ilişki bulunmaktadır. Merkezi otoritenin karşısında yer alan Bedreddiniler, yayıldıkları yerlerde kendilerine yakın buldukları heterodoks hareketlerin saflarına katılmışlardır[45].

Kısacası 15.yy.da Göynük, resmi otoritenin yanında ve karşısında yer alan farklı eğilimli iki tarikatın ortaya çıktığı; Babailerle Bedreddinilerin buluştukları ve bu tarikatların sosyal tabanlarını oluşturdukları bir yerleşim yeri olarak çok renkli bir düşünsel yapıya sahip bulunmaktadır.

---

43 Halil b.İsmail, s.148; Irene Beldiceanu-Steinherr, s.298.

44 Beldiceanu-Steinherr, Göynük'de Babailerle bağlantılı zincirin son halkasının Şeyh Bedreddin ve ailesi olduğunu belirtmektedir (gy, s.298). Nitekim Babailer İsyanı ile Şeyh Bedreddin İsyanını hazırlayan nedenler arasında ortak yönler bulunmaktadır. Bkz. Ocak, **Zındıklar ve Mülhidler,** s.179.

45 M.Balivet, s.108.

GELENEK VE MODERNLİK İLİŞKİSİ EKSENİNDE TÜRKİYE'DE HALK DİNİ ÖGELERİ VE SENKRETİK MOTİFLER

Tayfun ATAY

Türkiye'de modernleşme sürecinin giderek hızlanan temposu karşısında geleneksel değerlerin ve pratiklerin yaşamımızın her alanında geri plana itildiği, hatta giderek kaybolmaya yüz tuttuğu, yaygın ancak bir o kadar da üstünkörü kabul gören bir yaklaşımdır. Oysa ki geleneğin modernleşme karşısında yokolmak bir yana yeni biçimlenmelerle, daha çarpıcı bir deyişle, "modernleşerek" varlığını sürdürdüğünü gösteren örnekler, pek çok yönden olduğu gibi, inanç ve ibadet pratiklerine ilişkin olarak da karşımıza çıkmaktadır. Anadolu'nun insan yerleşimine açıldığı çok eski devirlerden günümüze kadar eşsiz çeşitlilikte bir inanç örüntüsüne sahip olduğu bilinmektedir. Bu çeşitliliğin Anadolu insanının zihninde ve gönlünde asırlar boyunca karılmasıyla da karşımıza "halk dini" denilen "senkretist" (bağdaştırmacı) bir dinsellik çıkmaktadır. Bu çalışmada Beyşehir Gölü çevresindeki kırsal yerleşmelerde gerçekleştirilmiş sosyal antropolojik bir alan araştırmasında tespit ettiğimiz iki örnek olaydan hareketle, bir yandan "geleneksel" dinselliğin modernleşme sürecinin "markaj"ında varlığını sürdürme yolunda sergilediği performansa işaret ederken, öte yandan modernliğin "dinsel" bir geleneğin doğuş bulması yönünde de etkide bulunabileceğine dikkat çekilecektir. Bu çerçevede gelenek ile modernlik arasındaki ilişkinin karmaşık ve çetrefilli doğası dinsel senkretizm ve icad edilmiş gelenek nosyonları bağlamında tartışmaya açılacaktır.

Beyşehir Gölü çevresine Haziran 1998-Nisan 1999 arasında farklı aylarda ve mevsimlerde altı kez gidilmiş ve ortalama birer haftalık süreler dahilinde alanda kalınmıştır. Çalışma Beyşehir Gölü havzasında ekosistemin geleceğine yönelik sorunları anlamak ve çözüm önerileri getirmek üzere yürütülen bir proje kapsamında insan-kültür-çevre ilişkisi ve etkileşiminin boyutlarını ve dinamiklerini tespit ederek yörenin kültürel-etnografik haritasını ortaya sermeyi hedeflemiştir. Bu çerçevede Beyşehir Gölü'nü sınırları içerisine alan Konya ve Isparta illerine bağlı 69 yerleşmede araştırma yapılmıştır.

Halk Dini ve Senkretizm

Beyşehir Gölü çevresindeki insan yaşamının çeşitli kesitlerine bak-

tığımızda, din ve kültür, daha açık anlamda inanç pratikleri ile yaşam biçimi arasındaki ilişkiyi ortaya seren çarpıcı ve üzerinde durmaya değer örneklere rastlamak mümkündür. Her şeyden önce "halk dini" olarak tanımlanan, özellikle de din antropolojisi alanındaki çalışmalarda oldukça merkezi bir yer tutan inanç motifleri ve pratiklerinin hâlâ yabana atılamayacak ölçüde tezahürlerine bölgede rastlamak söz konusudur.

İnceleme yapılan köy ve kasaba yerleşmelerinde yaşayan insanların dünyasında "halk dini" veya "halk İslâmı" şeklinde kategorize edilen, içeriği ve çerçevesi kutsal (yazılı) kaynaklardan hareketle değil fakat en genel anlamda yaşam biçimi ve kültüre uyarlı olarak belirlenen ve biçimlenen dinselliğin hâlâ varlığını hissettirdiği söylenebilir[1]. Bununla birlikte modernleşme sürecinin tempolu hale gelmesine, özellikle de şehirleşme ve medyanın en ücra köşedeki yerleşmelere kadar insan yaşamına damgasını vurmasına bağlı olarak, "halk dini"nin öge ve motiflerinin yaşam üzerinde eskisi kadar merkezi olmadığı söylenebilir. Gidilen kırsal yerleşmelerde hâlâ yatır yerlerinin varlığı dikkati çekmekte, evliya menkabeleri anlatılmakta, ağaç kültünün tezahürlerine rastlanabilmekte ve düşük yoğunlukta da olsa karşı karşıya kalınan sorun ve sıkıntıların çözümünde "büyüsel" olarak kategorize edilebilecek pratiklere baş vurulduğu tespit edilmektedir. Ancak halk inançlarının hâlâ izlenebilen bu örneklerinin yanında, kitabî, püriten ve normatif nitelikli, din bilginleri (âlimler) tarafından temsil edilen ve literatürde "yüksek din" kavramı ile karşılanan anlayışın da etkileri gözlemlenebilmektedir. İlgili literatürde "Büyük Gelenek-Küçük Gelenek" ikili kavramlaştırması temelinde de açımlanan[2] "yüksek din" ve "halk dini" kavramları ile neyin kastedildiğini biraz açmakta yarar olabilir.

"Halk dini" olarak nitelenen dinselliğin bünyesine giren inanç motiflerini ve pratiklerini "hurafe", "boş inanç" veya "bâtıl (uydurma) itikad" şeklinde olumsuzlayan yüksek din (Büyük Gelenek), aslolanın kutsal metin ve peygamberin pratiği olduğu savıyla hareket ederek dinsel davranış ve eylemi bunlarla sınırlar. Halk dini bağdaştırmacı (*syncretic*) ve uyarlamacı (*accommodationist*) iken, "yüksek din" püriten ve özcüdür. Yatır ziyaretleri, evliyalara meyletme, adak adama, ağaçlara çaput bağlama, vb. pratikler "yüksek din"in temsilcileri açısından kabul edilemezdir. Dini aslına, yani "kitabına" uygun yaşamak, aklîlik ve bireysel/aracısız din kavrayışıyla "yüksek din"in, modernliğin gerekleriyle de bağdaşarak bu yönüyle bir bakıma

---

1 Halk dini ve halk İslâmı kavramlarıyla karşılanan inanç ve pratiklerin mahiyeti, ortaya çıkış dinamikleri ve temel belirleyenleri konusunda tatmin edici bilgi için bkz. Akpınar 1999: 33-58 ve Ocak 1999: 52-53.

2 Orta Doğu'nun dinsel örüntüsünü böylesi bir Büyük Gelenek (*Great Tradition*) ve Küçük Gelenek (*Little Tradition*) ikiliği temelinde irdeleyen önemli bir antropolojik değerlendirme için bkz. Gulick 1973: 171-197

dinde modernleşmeye olanak sağlayacak fikri altyapıyı da sağladığı söylenebilir.

Beyşehir kültürel coğrafyasında hem halk dininin tezahürleri hem de "yüksek din" söyleminin unsurları birarada tespit edilebilmektedir. Hatta aşağıda kapsamlıca değerlendirmeye çalışacağımız bir örnek bize her iki dinsel örüntünün aynı zeminde bulunmasından kaynaklanan gerilimlerin mevcudiyetini sergileyecek niteliktedir. Ancak önce yapılan incelemede karşımıza çıkan ve "halk dini" başlığı altında yer verilebilecek bazı örnekleri sıralayalım.

Gidilen pek çok yerleşmede eskiden kalmış yatır yerlerine rastlanmıştır. Ancak bunların önemli bir kısmı unutulmaya terk edilmiş nitelikte olup bunlar hakkında güvenilir bilgi derleme imkanları kaybolmuştur[3]. Hâlâ bir çekim merkezi olmayı sürdürenlerin ise toplumsal dayanışma ve süreklilik işlevi çerçevesinde veya günlük yaşamda karşılaşılan sorun ve sıkıntıları giderme amaçlı psikolojik işlevlerle yüklü oldukları gözlenmektedir. Bayramlarda yerleşimlerdeki insanların toplu olarak ziyaret edip, birlikte dua ettikleri, bir bakıma köy ya da kasaba yerleşmesinin sembolü haline gelmiş, dolayısıyla Durkheim'cı perspektiften toplumsal birlik, dayanışma ve güven duygusunun yeniden üretimini sağlayacak ritüellerin odak noktası oldukları anlaşılmaktadır. Öte yandan kuraklığı önleme, çocuk sahibi olma, vb. isteklerle ziyaret edilen yatır yerlerine de rastlanmıştır[4]. Bunun yanısıra bölgede ağaç kültünün de izleri olduğunu düşündürecek görüntülerle de karşılaşılmıştır[5]

"Halk dini"nin tam bir kararlılıkla sürdürülen bu tipik örneklerinin

3 Böyle bir örnek İsaköy'de (Beyşehir) karşımıza çıktı. Burada Yel Ocağı veya Yel Tekkesi olarak bilinen ancak insanların açık seçik neye ilişkin ve hangi döneme ait olduğunu bilemedikleri bir yatır bulunmaktadır. Bu yatır, etrafı çevrili, belki eskiden (yıkılmadan önce) bir tekke olabileceği izlenimi veren bir alan üzerinde büyükçe taşlardan müteşekkildir. Eskiden bu yatır içinde kalan ağacın dilek ağacı olarak kullanıldığını belirten köylüler, şimdi de çok sık olmamakla birlikte "dilek asma"ya gelenlerin olduğunu belirtmektedirler.

4 Bunlar arasında oldukça ilginç bir ritüel-pratiğin gerçekleştirildiği Bayındır örneğini özellikle zikretmek gerektiğini düşünüyoruz. Bayındır'da artık terk edilmiş eski bir evin alt katında bir türbe ve mermer taşlı üzeri yazılı bir yatır bulunmaktadır. Kasabalılardan birinin anlattığına göre kuraklık olduğu dönemde ellerinde yumurtalarla bu türbenin girişinde yer alan deliğin önüne gelirler ve dua ettikten sonra yumurtaları mezarın yaslandığı duvara fırlatarak kırarlarmış. Bu işlemden sonra yağmurun yağacağına inanılırmış.

5 Sevindik (Beyşehir) adlı bir yerleşmenin girişinde Badrık denilen mevkide, dallarına çaput bağlanmış, hemen bitişiğindeki taşlarla çevrili alan içerisindeki çalı ve dal parçalarına da bez bağlanmış olan oldukça görkemli ve etkileyici görüntüde bir ağaç bulunmaktadır. Sevindiklilerin anlattığına göre 300 ile 500 senelik olabileceği tahmin edilen bu "ulu" meşe ağacının bir dalını koparan gece uyuyamazmış. Bu ağacın arkasındaki duvarla çevrili yerde de bir yatır varmış ve insanların hem bu ağaca hem de yatırın bulunduğu yere bez bağlayarak "dilek asma"ları geçmişten beri ve şimdi de devam eden bir adetmiş. Ağaç kültü (tapıncı) için bkz. Örnek 1995: 101-104.

yanında, bu inanç ve pratiklere "körü körüne" veya sorgulamaksızın tâbi olunduğu şeklindeki genel kanıyı yanlışlayan, halkın bu konuda sanıldığından daha kuşkucu bir tutum alış içinde olduğunu düşündürecek mahiyette "aksi" örnek olaylar da gözlenmiştir[6]. Bunların yanısıra köylerin kurucusu veya koruyucusu olarak zikredilen evliyaların, asasını toprağa vurup su çıkarması gibi Anadolu'da iyi bilinen, yaygın keramet örnekleri de yerleşmelerde anlatılmaktadır[7]. Bunlar arasında "senkretistik" bir dinsel geleneğin varlığına ve onun "modernleşen toplumsal zemin"de bir tartışma ve anlaşmazlık odağı haline gelişine işaret eden bir örnek üzerinde durmakta yarar vardır.

Dinsel bağdaştırmacılık ya da "senkretizm", farklı dinsel inanç sistemlerinin etkileşime girerek karışması sonucunda yeni inanç ögelerinin ya da örüntülerinin ortaya çıkması olarak tanımlanabilir[8]. Kavrama genellikle, otantik olmayan, karışmış, yabancı ögelerin "saf" olana sızması gibi anlamlar yüklenmiştir (Shaw ve Stewart 1994:1)[9] Dinsel senkretizm olgusunun tezahürü başlıbaşına yeni biçimlenmiş bir din ya da kült şeklinde olabileceği gibi, mevcut dinsel geleneklere eklemlenmiş yenilikler şeklinde de olabilir[10].

---

6 Göl kıyısında bir yerleşme olan Tolca'da anlatıldığına göre bir evin avlusunda bir "dede mezarı" varmış. Özellikle komşu köylerden inananlar gelip ziyaret yapar, pilav döker ve dua ederlermiş. Bir gün evin sahibi, oğlu ile beraber mezarı açıp içinde ne olduğunu görmeye karar vermiş. Kazınca mezardan "at" iskeleti çıkmış. Onca yıl insanların ziyaret ettiği, dua edip dilekte bulunduğu yatır, aslında bir at mezarı imiş. Bu durum ortaya çıktıktan sonra ziyaretler kesilmiş. Mezarın üzerine de ev yapmışlar.

7 Bu konuda Sevindik'te anlatılan "Sevindik Dedeler" örneği oldukça tipiktir. Buna göre, yerleşmenin adı bir kaynak suyunun bulunduğu yerdeki Sevindik Dedeler denilen bir yatırla ilişkilidir. Daha önce Selçuklu döneminden kalma Kızılören denilen, adından da anlaşılacağı gibi şimdi terkedilmiş bir mevkide vuku bulan susuzluk nedeniyle burada yaşayanlar dağılmış ve iki aile Sevindik'in bulunduğu mıntıkaya gelerek yerleşmişlerdir. Daha sonra dışardan gelenlerle birlikte yerleşmenin nüfusu giderek artmıştır. Bu olayın yaklaşık 250 yıl öncesinde gerçekleştiği tahmin ediliyor. Rivayete göre "Kaynar"ın bulunduğu yere gelen üç evliya, asalarını yere vurunca su çıkmış. Evliyalar sevinçle oynamaya başlamışlar. Onlara Sevindik Dedeler denmiş. Yerleşme adını bunlardan almış. Belirtilen su birikintisinin şifalı olduğu kaydedilmektedir (Eyüboğlu 1979: 150).

8 Senkretizm (syncretism) antropolojik perspektiften, genel olarak, "kültürleşme" sürecinin ürünü olan kültürel karışımlar şeklinde kavramlaştırılmaktadır (Kottak 1997: 453). Kültürleşme ise farklı insan topluluklarına ait kültürel özelliklerin alışverişine yol açan, nihai sonucu kültür değişmesi olan bir süreçtir (Kottak 1997: 45; ayrıca bkz. Güvenç 1984: 134-136).

9 Senkretizmin kavramsal açılımları, etimolojik temelleri, otantiklik, anti-senkretizm, çokkültürlülük, vb. diğer kavramlarla ilişkilenme biçimleri, iktidar ve direniş süreçlerindeki işlevleri ve antropolojideki yeri üzerine yine bkz. Shaw ve Stewart 1994.

10 Birinci türden senkretizme örnek olarak Melanezya ve Papua-Yeni Gine'de hıristiyan dokriniyle yerli inançların birbirine eklenmesiyle ortaya çıkan Kargo Kültleri, Küba'da Afrika temelli dinsel inaçları Katoliklikle birleştirmiş olan Santeria dinini verebiliriz (bkz. Kottak 1997: 454-455; Nanda ve Warms 1998: 293-294). Tabii ki her yeni din

İslam'ın Anadolu coğrafyasına özgü bir biçimlenmesi olarak nitelenebilecek Türkiye müslümanlığında da senkretizmin izlerini dikkate değer ölçüde bulmak mümkündür[11]. Bir kere Aleviliğin başlıbaşına bir senkretik gelenek olduğu söylenebilir (Ocak 1996: 210-211). Yanısıra sünni halk İslam'ında da senkretik motiflere yoğun biçimde rastlanmaktadır. Tarih boyunca farklı kültür ve dinleri benimseyip taşıyıcılığını yapan pek çok kavimlerin gelip geçtiği Anadolu toprakları üzerinde İslamlaşma süreci öncesinde yaygınlaşmış ve kökleşmiş inançlar ve ritüeller tamamen yok olmamış, yeni-hakim din olarak İslam içerisine nüfuz ederek ona kendi renklerini katmışlardır. Özellikle İslâm-öncesi Anadolu'da yaygınlaşmış popüler Hıristiyan inanç motiflerinin İslâm ile karşılaşmasının oldukça özgün senkretizm örneklerine doğuş verdiği anlaşılmaktadır[12]. Yoğun bir modernleşme ve sosyoekonomik değişmeye bağlı olarak yerleşmelerin yaşantısında bir gelenek erozyonuna tanık olunmasına rağmen, hâlâ oldukça canlı biçimde sürdürülen böylesi bir senkretizm örneği araştırmamız kapsamında Göl'ün kuzey kıyısına yakın bir yerde, Şakikaraağaç'a (Isparta) bağlı Kıyakdede'de karşımıza çıkmıştır. Bu örnek özellikle gelenek ile modernleşme arasındaki ilişkinin nasıl "gelgit"lerle dolu bir gerilimli doğaya sahip olduğunu göstermesi açısından özellikle dikkate değer durumdadır.

Modernist Püritenizm Geleneksel Dinselliğe Karşı

Göl'ün kıyısında, Şarkikaraağaç'a bağlı bir kırsal yerleşme olan Kıyakdede tarihi çok eskilere uzanan ve Selçuklu-Osmanlı dönemi öncesinde bir Rum-Hıristiyan topluluğu tarafından da iskan edilmiş bir yerleşmedir. Burada yaptığımız çalışmada köye özgü "yerel" bir ibadet pratiğinin yakın zamanlarda senkretizm, gelenekçilik ve puritenizm bağlamında ele alınabilecek nitelikte bir toplumsal hareketliliğe yol açtığını gözlemledik. Burada bulunan ve köylülerin Kıyakdede Tekkesi olarak tanımladıkları bir mezar,

---

kendisinden önceki dinsel inançlardan, pratiklerden ve efsanelerden pek çok unsuru bünyesinde barındırır. Bu açıdan ele alındığında tüm dinlerin senkretik olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Örneğin üç büyük tek tanrılı din olarak Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın İbrahim Peygamber'in temellerini attığı ilke ve pratikleri bünyelerine kendi ortaya çıktığı yer ve zaman koşullarınının biçimleyici etkisiyle aldıklarını, ayrıca her birinin biçimlenmelerini alırken ortaya çıktıkları coğrafyada mevcut diğer pek çok eski dinsel gelenekten de etkilendikleri tespit edilebilir (bkz. Esinoğlu 1996).

11 Senkretizmin olgusunu eleştirel bir çözümlemeye tabi tutarak, onu yönetenler açısından iktidar tesisinde ve muhalefeti "evcilleştirme" yolunda başvurulan bir "proje" olarak Türk müslümanlığı örneğinde değerlendiren bir çalışma için bkz. Su 2000. Ayrıca Uygurlar örneğinde İslam'a geçmeden önce Türk topluluklarında dinsel senkretizmin varlığına işaret eden bir çalışma olarak bkz. Bazin 1996.

12 Bu konuyu vuzuhla ele alan öncü niteliğinde bir çalışma olarak bkz. Ocak 1985.

gösterişli bir büyüklüğe sahip olup, çok eskiden beri insanların geleneksel olarak bireysel ya da topluca dua ettikleri, yakarıda bulundukları bir ziyaretgâh olmuştur. Ancak ilginç olan nokta tümüyle İslamî bir formda ibadet pratiklerinin gerçekleştirildiği bu mezar üzerinde gayrı-Müslim mezar taşlarının bulunuyor olmasıdır. Mezarın üstünde, kısmen toprağın içine de bir miktar gömülmüş izlenimi bırakarak iki uçta yer alan ve üstüste konulmuş mezar taşlarının Geç Roma dönemine ait olduğu söylenmektedir (Resim I).

Bu görüntü karşısında iki olasılık ortaya çıkmaktadır. Birincisi söz konusu mezarın gayrı-Müslim bir kökene sahip olmasıdır. Yani bu mezar Roma veya Bizans döneminden kalmadır. İkinci olasılık, mezarın bir Müslüman, belki gerçekten "Kıyak Dede" olarak tabir edilen şahsa ait olmakla birlikte, çevrede bulunan bu Roma ve Bizans dönemine ait kalıntıların mezar taşı olarak kullanılmış olabileceğidir. Bu konuda kesin bir belirlemede bulunmak mümkün değilse de köylülerin arasında bize bu mezarın gayrı-Müslim bir kökene sahip olduğunu ve burada dua etmenin dinen makbul olmadığını söyleyenler vardır. Ayrıca "evliyadan biri"ne ait olduğu söylenen bir mezarın İslamî olmayan mezar taşı bile başlıbaşına bir rahatsızlık kaynağı olmaya yeterlidir.

Tüm bunlara rağmen söz konusu mezarın köylülerin yaşamında önemli ve merkezi bir yere sahip olmaya devam ettiği tespit edilmektedir. İnsanların "tekke" tabir ettikleri bu mezarın başına gelip dilekte bulundukları, dua ettikleri, dahası bir ritüel uğrak yeri olarak, özellikle Ramazan ve Kurban bayramlarında topluluk halinde ziyaret gerçekleştirdikleri görülmektedir. Bayram namazı kılındıktan sonra camiden çıkanlar mezarın başına gelirler ve toplu halde dua ederler. Bu açıdan mezarın söz konusu köy topluluğunun birliğine ve sürekliliğine ilişkin inancı ve güveni tazeleme açısından sembolik bir işlev yerine getirdiği ileri sürülebilir. Daha da ileri giderek, mezarı başında bir dinsel tören gerçekleştirilen şahsiyetin, köyün kökenini oluşturan, kurucu pozisyon atfedilen bir şahsiyet (Kıyak Dede) olarak takdim edilmesi itibarıyla, bu etkinliğin İslâm bünyesinde bir tür "Atalar Kültü" tezahürü olduğu da düşünülebilir[13]. Ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın, söz konusu mezar yeri Kıyakdedelilerin dinsel yaşamının ayırt edici ve özgün bir karakteristiğidir.

Bu böyle olmakla birlikte yakın zamanlarda köydeki bazı kişiler, özellikle eğitimli ve büyük şehir tecrübesine sahip genç ve yetişkin kuşaklar, köye özgü bu etkinliği sorgulamaya başlamış, mezarın Hıristiyanlıkla bir şekilde bağlantılı, en azından "malûl" olmasına dikkat çekerek burada İslamî bir ibadette bulunmanın uygunsuz olduğunu ve bundan rahatsızlık duyduk-

---

13 Atalar kültü ya da ibadeti için bkz. Örnek 1995: 93-96.

larını belirterek bir karşı çıkış başlatmışlardır. Böylesi bir toplu ibadet için kendi yakınlarının gömülü olduğu ve zaman içinde köyün büyümesiyle artık giderek önemli bir yer işgal eden köy mezarlığının daha uygun olduğunu belirtmişler ve "kâfir [vurgu benim] mezarında dua edilmez; biz kendi dedelerimizin, ceddimizin huzurunda bu duayı etmeliyiz. Artık bayram namazlarından sonra mezarlıkta toplanalım", şeklinde fikir ileri sürmeye başlamışlardır. Bu görüşe, ağırlığını köyün ihtiyarlarının oluşturduğu hatırı sayılır bir kesim şiddetle itiraz ederek, oldukça çarpıcı olan, "Köyün *geleneğini* [vurgu benim] bozmaya hakkınız yok!", karşılığını vermişlerdir.

Yukarıda aktarılanlar özellikle modernleşme sürecinin hızlanmasıyla ve etkilerinin daha hissedilir hale gelmesiyle birlikte İslâm dünyasında kitabîliği, püritenliği ve bireyselliği ön plana çıkaran İslamî modernizm akımının, geleneğe ve senkretizme dayalı yerel-yöresel inanç ve pratiklerle karşı karşıya gelme dinamiğine özgün bir örnek teşkil etmektedir. Kanımızca bu örnek, eğitimli ve dış dünyaya açık yeni kuşakların, kapalı bir toplum bünyesinde belki yüzyıllardır süren bir geleneği yerinden etmeyi hedefleyen, dini yabancı ve onun özünü tahrip ettiği düşünülen "zararlı" ögelerden arındırma girişiminin, ne kadar "melez" olursa olsun bu geleneğe sahip çıkanlarla gerilimli ilişkisine, daha çarpıcı bir deyişle "geleneğin püritenizme direnişi"ne işaret etmektedir.

Eickelman ve Piscatori (1996: 37-45), modernleşme sürecinin yoğun ve yaygın etkisi altındaki İslâm dünyasında, özellikle eğitim ve iletişim olanaklarının kitleselleşmesi, yanısıra da seyahat ve emek göçü gibi olanakların artmasıyla, dinsel geleneğin ve onu temsil eden önderlerin otoritesinin giderek etkisizleştiğini, buna paralel olarak da insanların "doğru" İslâm'ı belirleme yolunda "kişisel" arayışlara girdiklerini kaydetmişlerdir. "İslâmi geleneğin nesnelleştirilmesi" (*objectification of Islamic tradition*) olarak tanımladıkları bu süreç içerisinde, özellikle İslâmî olmadığı ileri sürülen pratiklere karşı, dinin nasıl anlaşılıp yaşanması gerektiği üzerine modernist, akılcı ve bireyselliği öne çıkaran söylemler üretildiğini belirtmektedirler. Her iki sosyal bilimcinin ihmal ettikleri nokta, "İslâm-dışı" addedilen bu pratikleri gerçekleştirenlerin de varolma çabası içinde kendi karşı söylemlerini üretebilme potansiyeline sahip olmalarıdır. Yukarıdaki Kıyakdede örneği, böylesi bir karşı söylem potansiyelinin bir dereceye kadar fiiliyata geçirilmesi olarak değerlendirilebilecek niteliktedir.

Bir "Gelenek" Yaratımı: Hacı Sofu Ziyareti

Dinsel geleneğin modernlik karşısındaki durumu, yalnızca yukarıda aktarıldığı türden bir varlığını koruma ve sürdürme çabası olmaktan ibaret değildir. Modernleşme süreci sonucu toplumsal-kültürel zeminde yaygınlık ve ağırlık kazanan yeni zihniyet yapılanmaları ve davranış kalıpları, yalnızca

geleneğin insan toplumlarının düşünce ve davranış dünyasındaki hakimiyetini tehdit edici bir etkiye sahip olmakla kalmazlar. Modernlik ile gelenek arasındaki ilişki çoğunlukla sanıldığının aksine birbirini tüketen bir etkileşim çerçevesine sahip olmaz; modernlik beklenmedik ve şaşırtıcı biçimde geleneği dönüştüren ("modernleştiren"), yeniden üreten veya "bizatihi" üreten bir etki de yapabilir.

Türkiye'de geleneğin yeni ("modern") şartlara uyarlanmış olarak varlığını sürdürmesine en iyi örnek Aleviliktir. Ülkenin yabana atılamayacak bir nüfusunu oluşturan Alevi toplumu bünyesinde giderek yakın zamanlarda gözlenen gelişme ve hareketlilikler, "geleneğin yeniden keşfi" dinamiği temelinde değerlendirilmekte ve tartışılmaktadır[14]. Öte yandan bir toplumsal-kültürel sistemde hızlı tempoda ve yoğun biçimde seyreden modernleşme sürecinin, bu sürecin etkilerine maruz kalan insan topluluklarının dünyasında "geleneğin icadı" şeklinde tanımlanan bir olguyla bizi karşı karşıya bıraktığı, belli bir süredir tartışmaya açılmış bir konudur (bkz. Tuleja 1997). Burada tarihsel süreç içerisinde vücut bulmuş, ancak belli bir süre sonra unutulmuş ya da terkedilmiş ve zamanın daha ileri bir noktasında tekrar, genellikle başlangıçtaki formundan farklılaşmış nitelikte, "yeniden" biçimlenerek öne çıkarılıp, işlerlik kazandırılmış bir gelenek kastedilmektedir. Söz konusu olan bir toplulukta bir geleneğin yaratılması, daha çarpıcı bir deyişle yoktan var edilmesidir. Bu söylediklerimize örnek teşkil edecek bir olay Beyşehir'in İmrenler (eski adı ile Balganda) kasabasında karşımıza çıkmıştır.

İmrenler'de gerçekleştirdiğimiz araştırma sırasında bize aktarıldığına göre, vaktiyle "Hacı Sofu" diye anılan ve "deli" olduğu sanılan biri burada yaşamaktaymış. Hacı Sofu doğru bildiğini söylemekten çekinmeyen, ileri geri konuşan biri olarak da karakterize edilmektedir. Yörenin önde gelen itibarlı şahsiyetlerinin yanlışlarını ve kötülüklerini Hacı Sofu onların yüzüne söylemekte, bu nedenle de düşmanlıklarını çekmekte imiş. Sonuç olarak köyün ileri gelenleri Hacı Sofu'yu köyden uzaklaştırmak için harekete geçmişler ve çocukları kışkırtarak Hacı Sofu'yu taşlatmışlar. Yapılanlara bir müddet tahammül ettiyse de Hacı Sofu burada barınamayacağını anlayarak köyü terketmiş ve daha sonra öğrenildiğine göre kuzeydeki bir köye, şimdi Ilgın'a bağlı olan Dığrak'a gitmiş ve kısa bir süre sonra orada ölmüş[15] Bu

14 Aleviliğin günümüz Türkiye'sindeki konumunu ve dinamiklerini böylesi bir keşif ya da "uyanış" teması üzerinden ele alan bir yazı için bkz Çamuroğlu 1999. Yine "geleneğin yeniden keşfi" nosyonunu esas alarak Türkiye'deki etkili bir Alevi çevresini irdeleyen yakınlarda tamamlanmış bir çalışma olarak bkz. Okan 1999.

15 Bu olay İslâm peygamberinin Mekke ileri gelenlerinin başını çektiği ve kışkırttığı gruplarca taşlanarak Mekke'de Medine'ye göç etmek zorunda kalmasını hatırlatmakta, böylece de peygamberin başına gelenlerle bir paralellik hissi yaratarak ve Hacı Sofu'nun kutsiyetine yönelik iddiaları tescilleyen bir işlev de görmektedir.

olayın 1900'lerin başında geçtiği kuvvetle tahmin edilmektedir.

Hacı Sofu'nun bu şekilde ayrılıp gitmesinden yıllar sonra 1972'de onun yeniden hatırlanması ile olay çok değişik bir veçheye bürünmüştür. Bu sürecin önü Hacı Sofu'nun İmrenler'de bulunduğu dönemde ve oradan ayrılmaya zorlanmadan hemen önce geçtiği rivayet edilen bir olaya vurgu yapılarak açılmıştır. Aslında bu rivayet Anadolu insanının kuşaktan kuşağa ve yöreden yöreye aktararak günümüze taşıdığı efsanelerden birinin uyarlanmasından başka bir şey değildir. Buna göre Hacı Sofu bir gün yakın köylerden olan göl kıyısındaki Budak'ta tanıdığı ve o esnada Hacda olan bir adamın evine giderek, bu adamın hanımına, "Hatun, Hacca gidiyorum. Efendine helva yap da götüreyim!", demiş. O anda mayalı ekmek yapmakta olan kadın, "Sofu'nun canı helva istedi herhalde; söyleyemiyor, deli deli bahane uyduruyor"[16], diye düşünerek hemen helva kavurup sıcak sıcak bir kaba koymuş ve kabı da mendille sarıp, biraz da mayalı ekmekle birlikte Hacı Sofu'ya vermiş. Aradan uzun zaman geçmiş ve Hacca gitmiş olan köylü geri dönmüş. Adamın eşyaları arasında kadının Hacı Sofu'ya verdiği helva kabı ile mendil çıkmış! Bunları gören kadın büyük bir şaşkınlık içinde kocasına bunların kendisine nasıl geldiğini sormuş. Adam, Hacda iken Hacı Sofu'nun kendisini bulduğunu, "Hanımın sana helva gönderdi" diyerek kabı verdiğini ve oturup birlikte helvayı ve ekmeği yediklerini söylemiş. Bunun üzerine Hacı Sofu'nun gerçekten "ermişlerden bir ulu kişi" olduğuna kanaat getirilmiştir[17] Ancak iş işten geçmiş, Hacı Sofu çocuklara taşlatılıp, İmrenler'den kovulmuştur.

Belirtildiği üzere bu olaylar büyük olasılıkla 1900'lerin başında geçmektedir. Aradan on yıllar geçtikten sonra 1970'lerin başında Hacı Sofu yeniden hatırlanır (keşfedilir). Bize bu konuyu aktaran kişi, kasabadan Almanya'ya işçi olarak giden pek çokları gibi 1970'lerin başında geri dönüş yapmış 50-60

---

16 Söz konusu dönem takriben yüzyılımızın ilk çeyreği olup o zaman Hacca gitmenin en az 3-4 ayı kapsayan uzun ve meşakkatli bir etkinlik olduğu hatırlatılmaktadır.

17 Hacı Sofu üzerine anlatılan bu "menkıbe"nin hemen hemen aynısı, Anadolu'nun değişik yörelerinden efsanelerin derlendiği bir kitapta, Koçarlı'dan kaydedilmiş olarak yer almaktadır. Bilal Dede adlı bu efsane özetle şu şekildedir: "Bu yerde bir ağa yaşamaktayken günün birinde hacca gitmiş. Ağanın ev işlerini gören kölesi varmış. Evinde kalan eşi bir gün un helvası pişirir. Bunu gören köle ağam bu helvayı çok severdi der. Hanımda arabın canı istedi helva yiyecek gayesiyle bir tabak helva koyup Arabın eline verir haydi ye bakalım der. Helva tabağını alan Arap hanıma görünmeden ortadan kaybolur, bir anda dumanı tüten helva tabağıyla Hacda sabah namazını kılan Ağasının yanına varır. Ağa esselam verdiğinde geldin mi Bilal der ve helvayı ağasına yedirir. Bilal boş tabağı alıp geri döner ağanın hanımı yedin mi Bilal der tabağı alıp yıkar. Aradan aylar geçtikten sonra bir gün ağa Hacdan döner ve yöre halkı ağaya karşılamaya çıkarlar bu günkü türbenin olduğu mevkiye geldiklerinde elinde asasıyla orada bekleyen Bilal ve halka ağa şöyle der arkadaşlar bana karşılamayın benim bilale karşılayın der durumu bildirir. " (Kavcar ve Yardımcı 1990: 32).

yaşlarında bir İmrenlerlidir. Kendisinin bir dini cemaat aidiyeti söz konusudur. Ayni aidiyete mensup olup, İmrenler'de vazife yapmakta olan bir hoca ile sohbet ederlerken bu hoca, Hacı Sofu hadisesini kastederek kendisine anlatıldığı kadarıyla bir zamanlar burada çok ulu bir kişinin yaşadığını ancak kıymetinin bilinemediğini ona söylemiş. Bunun üzerine, on yıllar sonra, Hacı Sofu'nun İmrenler'den ayrıldıktan sonra gittiği ve orada öldüğü bilinen Dığrak'a giderek mezarını bulmaya karar vermişler. Dığrak'a gidildiğinde İmrenler'den gelmiş Hacı Sofu diye birinin mezarının bulunup bulunmadığını sormuşlar. Dığraklılar, "Bunu bilse bilse köyün en yaşlısı Kara Ahmet bilir" demişler. Kendisine sorulduğunda Kara Ahmet, "Benim çocukluğumda babam mezarlığa gittiğimizde üzerinde tek taş olan bir mezarı gösterir ve 'burası Hacı Sofu'nun mezarı' derdi" şeklinde konuşmuş. Hep beraber mezarlıktaki o taşın yerini belirlemek için aramaya başlamışlar. Sonunda Kara Ahmet taşı bulmuş. Taşın bulunduğu yer dere yatağının hemen kenarında kalmış durumda olup, suyun aşındırması ile çökme tehlikesi ile karşı karşıya imiş. Derhal harekete geçerek mezarı çevreleyip dere yatağının mecrasını kaydırarak emniyete almışlar.

Bu arada Hacı Sofu'ya ilişkin efsanevi anlatı, Dığrak cephesinden yeni motiflerin eklenmesiyle daha da ayrıntılı bir içerik kazanmıştır. Kara Ahmet'in İmrenler'den gelenlere anlattığına göre, Hacı Sofu'yu Dığrak'a geldikten sonra adı Osman olan bir zat evine almış. Hacı Sofu ile birlikte yemek yerlerken evin kapısı çalınmış ve iki tane yaşlı ve sakallı misafir daha gelmiş. Biraz sohbet ettikten sonra bu iki zat ev sahibine Hacı Sofu'yu işaret ederek, "Bu Efendi'ye iyi bakın. O çok ulu bir kişidir, size misafirdir", demişler. Ev sahibi bu misafirlere yemek getirmek için mutfağa gidip, yemeklerle geri döndüğünde o iki kişi odada olmadığını fark etmiş. Aramaya çıkıp bütün köyü yokladığı halde onları bulamamış. Dahası çok karlı bir gece olup yerde yarım metre kar bulunduğu halde köyün içinde veya dışına doğru çıkan hiçbir kar izine rastlamamışlar! Anlaşılan o ki, bu iki kişi "Allah dostu" (evliya) olup, Allah katından Hacı Sofu'nun hüviyetini bildirmek üzere gönderilmişler. Ertesi gün Hacı Sofu ölmüş ve yukarıda anlatılan yerdeki mezara gömülmüş.

Efsanenin bu kısmının kısmen farklı bir başka versiyonunu ise Dığrak'a gittiğimizde köyün muhtarından dinledik. Onun anlattığına göre, aralarında Hacı Sofu da bulunan üç kişi köye gelmişler. Köylü bunlara kalmaları için yatak yorgan getirmek üzere yanlarından ayrılıp daha sonra döndüğünde iki kişinin gitmiş olduğunu görmüş. Kalan kişi ise Hacı Sofu imiş. Gidenleri aramışlar ama etraf karla kaplı olduğu halde hiçbir ize rastlamamışlar.

Bir ya da bir kaç[18] Anadolu efsanesinin "yerel" uyarlaması temelinde biçimlendirilmiş olan Hacı Sofu'nun öyküsü, bizim toparlayabildiğimiz bilgiler çerçevesinde ana hatlarıyla bu şekildedir. Bundan sonraki gelişmeler ise bir topluluğun yaşamında bir "yatır-ziyaret" geleneğinin nasıl doğuş bulduğuna benzersiz bir örnek oluşturacak niteliktedir. Yukarıda belirtilen, İmrenler'den Dığrak'a giden öncü grup Hacı Sofu'nun mezarını bulup koruma altına aldıktan sonra restore etmişler (bkz. Resim II), bunu takiben de her yıl Dığrak'a Hacı Sofu'nun mezarına ziyaret gerçekleştirmeye başlamışlar. Zaman içerisinde bu ziyaretlerin kapsamı daha da genişlemiş ve kalabalık gruplar halinde her yıl Dığrak'a yapılan Hacı Sofu Ziyareti adeta bir "yerel hac" (*local pilgrimage*) niteliği kazanmıştır. Günü birlik yapılan bu ziyaretlerde bir yandan toplu yemek verilirken (yerel deyişle "etli bulgur pilavı dökülür"), oldukça fakir bir köy olan Dığrak'a önemli boyutlarda maddi yardımda da bulunulmaya başlanmıştır. Dığrak'ın İmrenlerliler tarafından Hacı Sofu'yu "bağrına basan" bir yerleşme olarak telakki edilmesi, her iki yerleşme arasındaki bağları sıklaştırmış ve Dığrak, gelişmiş ve varlıklı bir belde olan İmrenler'in adeta himayesine girmiştir. Hacı Sofu ziyaretine katılan İmrenlerliler Dığrak'ta yaşayanlara yönelik yardımda ("hayır-hasenat") da bulunmaktadırlar. Örneğin kendi çocuklarının eskilerini getirerek Dığrak'taki çocuklara vermektedirler. Ayrıca fitre mahiyetinde de para yardımı yapılması söz konusudur. Dığrak köyü muhtarının söylediğine göre önceki yıl (1998) "Hacı Sofu'ya gelindiğinde" 33 küsur milyar lira para toplanmıştır. Pek çok konuda köyün ihtiyaçlarının karşılanmasında İmrenler seferber olmuştur. Yine geçtiğimiz yıllarda mezarlığın çevresine duvar yapılması söz konusu olduğunda iki kamyon kaliteli kum İmrenler Belediyesi tarafından gönderilmiştir.

Ziyaretin seyri özetle şu şekildedir. İmrenler'den insanlar toplu halde erzaklarıyla birlikte Dığrak'a gelirler. Erkekler öğle namazını camide kılarlar. Sonra mezarlığın hemen yanındaki yüksekçe mesirelik yerde pilav dökülür, ayran hazırlanır. Dualar da edilerek gün geçirilir. Her yıl giderek popülerleşen bu ziyaret geleneğini daha da sistemli ve organize hale getirmek için çalışmalar yapılmıştır. Kasabada bir "Hacı Sofu Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği" kurulmuştur. Ayrıca Belediye'nin de bu geleneği sahiplenmesi söz konusu olmuştur. Bunların sonucunda daha önce sabit olarak belirlenmiş bir günde yapılmayıp, her yıl bazen sekizinci bazen de dokuzuncu ay içerisinde gerçekleştirilen bu ziyaret, Belediye'nin, Hacı Sofu Derneği'nin ve kasabanın ileri gelenlerinin müzakeresiyle alınan bir karar çerçevesinde, her yıl Ekim

18 Hacı Sofu'yu getiren misafir "ermişler" temasının da, tespit edilememiş olmakla birlikte farklı yörelerde versiyonlarının olabileceği ihtimali de kuvvetlidir.

ayının ilk haftasının pazar günü yapılmaya başlanmıştır. Böylece bir "Hacı Sofu'yu Anma Günü" geleneği "doğmuş"tur. Dahası Belediye Meclisi'nden geçirilen bir kararla, her yıl belirtilen günde Belediye'nin yeteri kadar otobüs çıkartarak İmrenler halkını Dığrak'a Hacı Sofu'nun artık bir "ziyaretgâh" olan mezarına taşımasına "yasallık" kazandırılmış, böylece Hacı Sofu Ziyareti, İmrenler'de hemen her tabakada onay bulmuş özgün bir ritüel olmuştur.

Yukarıdaki anlatı, modernleşme sürecinin dinamikleriyle bir yerel tarihsel/mitolojik söylemin etkileşimi sonucunda başlıbaşına "yeni" bir gelenek yaratımı ya da inşasının nasıl gerçekleştiğine çarpıcı bir örnek oluşturmaktadır. Daha önce de dikkat çekildiği üzere, Alevilik ele alınırken söz konusu edilen, geçmişte mevcut bir geleneğin yeni/modern süreçlerde belli modifikasyonlarla "yeniden" canlılık kazanmasından farklı olarak burada, bir topluluk ya da yerleşmenin tarihsel malzemesinde yer alan sembollerin "bugün"e ilişkin biçimde "telif edilmesi"yle bir gelenek yaratmak söz konusudur. Yani burada gelenek, daha önceden (geçmişte) varolup günün koşullarına, taleplerine ve gereksinimlerine bağlı olarak "yeniden" değil, başlıbaşına "yeni" (ilk olarak) üretilen bir söylem ve pratikler setidir. Süreç, Hobsbawn ve Ranger tarafından ileri sürüldüğü şekilde, "hızlı değişim sürecindeki bir toplumsal ortamda bir yandan eski'nin tasavvur edilen sakin ve dengeli günlerine bağ kurma imkanı verirken aynı zamanda bu gelenek inşasına öncülük eden ve destek olan bir seçkin gruba da tarihsel bir muteberlik kazandıracak biçimde" işlemektedir (akt. Tuleja 1997: 466).

KAYNAKLAR

Akpınar, T. 1999. *Türkler'in Din ve Hukuk tarihi.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Bazin, L. 1996. "Uygurlar'da Maniheizm ve Senkretizm (Bağdaştırmacılık)" (Çev. İ.C. Erseven). *Folklor/Edebiyat.* Sayı: 7.

Çamuroğlu, R. 1999. "Türkiye'de Alevi Uyanışı" *Alevi Kimliği* içinde (der.) T Olsson, E. Özdalga ve C. Raudvere. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları

Eickelman, D.F. ve J. Piscatori. 1996. Muslim Politics. Princeton: Princeton University Press.

Esinoğlu, B. 1996. *Dinlerin Gizemi Kurban-Yaratılış-Tufan Efsaneleri.* İstanbul: Ceylan Yayıncılık.

Eyüboğlu, B. 1979. *Dünden Bugüne Beyşehir.* Beyşehir.

Gulick, J. 1983. *The Middle East. An Anthropological Perspective.* Lanham: University Press of America.

Güvenç, B. 1974. *İnsan ve Kültür.* İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

Kavcar, C. ve M. Yardımcı (Yay. Haz.) 1990. *Efsanelerimiz.* Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları.

Kottak, C.P 1997. *Anthropology - The Exploration of Human Diversity.* New York: McGraw-Hill.

Nanda, S. ve R.L. Warms. 1998. *Cultural Anthropology.* New York: Wadsworth Publishing Company.

Ocak, A.Y 1985. *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü.* Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Ocak, A.Y 1996. *Türk Sufîliğine Bakışlar* İstanbul: İletişim Yayınları.

Ocak, A.Y 1999. *Türkler, Türkiye İslâm Yaklaşım, Yöntem Yorum Denemeleri.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Okan, M. 1999. *Etnisite, Din ve Kültür İlişkisi: Aleviliğin Tarihsel Boyutu ve Cem Vakfı Örneğinde Bugünü Üzerine Sosyal Antropolojik Bir Değerlendirme.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

Örnek, S.V 1995. *İlkellerde Din, Büyü, Sanat ve Efsane.* İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Shaw, R ve C Stewart. 1994. "Introduction: Problematizing Syncretism" *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis* içinde (der.) C. Stewart ve R. Shaw. London: Routledge.

Su, S.M. 2000. *İktidar ve Bağdaştırma: Türk Müslümanlığında Senkretik Karakter Üzerine Sosyal-Antropolojik Bir Çözümleme Denemesi.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

Tuleja, T. 1997. "Invented Tradition" *Folklore An Encyclopaedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art.* (der.) T.A. Green. Cilt: 2. Santa Barbara: ABC-SCLIO.



RESİM I: Dinsel Senkretizm

Kıyakdede'de (Şarkikaraağaç) üzerinde Roma-Bizans döneminden kalma taş kalıntıları bulunan ve bir İslâm büyüğüne ait olduğuna inanılan yatır-



Resim II: İcat Edilmiş Gelenek

Dığrak'ta (Beyşehir) Hacı Sofu'nun yıllar sonra tespit edilip İmrenlerlilerce ziyaretgâh yapılmış mezarı

ANADOLUDA KYBELE KÜLTÜNÜN DÜŞÜNDÜRDÜKLERİ

Prof. Dr. Mehmet AYDIN*

İnsan ve Tanrı arasındaki ilişkinin tarihi, insanın yaratılmasıyla başlamaktadır. İnsanı, Homos Religiosus (Dindar adam) olarak kabul eden tezle, Homo Sapien olarak kabul eden tez arasındaki yegane fark; birincinin, doğuştan insanın din duygusuyla yaratıldığını kabul etmesi; ikincinin de insanın, içinde yaşadığı toplumla birlikte dini icad ettiği noktasında bulunmaktadır. Ancak, her iki tezin birleştiği ana nokta, dinle insan arasındaki kopmayan bağın kabul edilmesidir... insan, tanrı ve din üçlüsü, insanlığın dini tarihinde, çok farklı boyutlarda kendisini göstermiş, Tanrı ve ona bağlı gelişen dini dünya, ona gönül vermiş insanların existansiyel durumlarını meydana getirmiştir. Tebliğimizin konusunu teşkil eden Anadolu'da kybele kültü de insanlığın dini tarihindeki Ana-Tanrıça kült zincirinin bir uzantısı olarak görülmektedir. Ana-Tanrıça kültü bir anlamda kadın ve kadın etrafında oluşturulan anlamla yakinen alakalı dini bir fenomen olarak görülmektedir. Diğer yandan Ana-Tanrıça kültü, kadının toplumsal planda önde olduğu, prestijinin arttığı, fonksiyonel olarak toplumda ağırlığının hissedildiği dönemlerde daha da yaygınlaşmış ve önem kazanmıştır. Genelde böyle dönemlerde fırtına Tanrısı veya başka bir kılıf altında görünen mukabil Tanrı, bir erkek Tanrıdır. Buna göre insanlık tarihi Ana-Tanrıça olarak kabul edilen tanrı türü ile, erkek tanrı olarak kabul edilen Tanrıların serüvenleriyle doludur. İnsanlığın bu şekildeki Tanrı imajının gerisinde de, insanların muhayyilesinin, insan hayatıyla ilgili tüm fonksiyonları Tanrılara yüklemeleri yatmaktadır. Bunun da sebebi, insanlığın muşahhas varlıklar olarak Tanrıları görme ve onlarla içiçe yaşama arzularıyla, taşıdıkları kutsallık duygusunu en muşahhas şekilde tatmin etme yoluna gitmeleridir. Burada konuyu dağıtmadan, kadın, toprak, üretkenlik ve hayvanları evcilleştirme arasındaki ilişkinin, insanın dini tarihine yansımasını açıklamamız gerekmektedir. Özellikle insanlığın yerleşik hayata geçişi ile birlikte kadın, mistik olarak toprakla dayanışma haline gelmiştir. Buna göre, çocuk meydana getirme, insani boyutta, toprağın verimliliğinin bir çeşidi olarak görülmektedir. Çağımızın büyük din tarihçisi Mircea Eliade'ye göre, üretkenlik ve doğum ile ilgili tüm dinsel deneyler kozmik bir yapıya sahiptir. Bunun için kadının kutsallığı,

* Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı.

toprağın kutsallığına doğrudan bağımlı kalmıştır[1]. Çünkü dişi üretkenliği kozmik bir modele sahip olarak temellenmiştir. Böylece Tera Mater, evrensel Genitrix özelliğindedir.

Bunun için kadın ve annenin kutsallığı, paleolithique dönemde de bilinmektedir. Ancak, ziraatın keşfi, ondaki gücü artırmıştır. Seksüel hayatın kutsallığı birinci derecede kadının seksualitesi, yaratılışın mucizevi bilmecesiyle karışmıştır. Dişinin kendi kendini döllemesi (la parthenogenese) ve dini orgie (şölen), farklı planlarda seksualitenin dini karekterini belirtmektedir. Bunun için dini mitolojiye ve kozmogoniye, yeryüzünde kadına ve ay ritmlerindeki seksüaliteye kompleks bir sembolizm yardım etmektedir[2]

İnsanlığın dini tarihinde Terra Mater olarak kabul edilen Toprak Ana, kendi üretkenliğini, kendisi sağlamaktadır[3]. Dini tarihte bunun birçok örnekleri vardır. Buna dair Akdeniz Tanrıçalarının efsaneleri oldukça zengindir. Kadının kutsallığa, kutsallığın kadınla özdeşleşmesinden meydana gelen Ana-Tanrıça kültünde, bitkilerin kadınlar tarafından keşfedilmesi ve hayvanların evcilleştirilmesinde kadınların rolü konusu, ciddi bir zemin oluşturmaktadır. Çünkü, beslenmeye yönelik bitkileri ilk önce kadın yetiştirmiştir. Böylece kadın, toprağın ve ürünün gerçek sahibi haline gelmiş ve ürünün bolluğundan sorumlu tutulmuştur. Çünkü kadınların, yaratılışın sırrını bildiklerine inanılıyordu. Çünkü o dini anlam yüklü sır, hayatın, beslenmenin ve ölümün kaynağını teşkil ediyordu. Sürülü toprak, kadınla aynı düşünülmüş ve sabanın keşfi ile, zirai çalışma seksüel ilişkiyle aynı kabul edilmiştir[4] Bunun tabii bir sonucu olarak da, kadının büyüsel dinsel prestiji artmış ve buna bağlı olarak, toplumsal üstünlüğü, kozmik bir modele sahip olmuştur. Birçok dinde, kozmik yaratılış veya en azından, bunun nihayete erdirilmesi, Gök-Tanrı ile Toprak-Ana arasındaki kutsal bir evliliğin sonucunda meydana gelmektedir. Bundan dolayı, insan evliliği, kozmik kutsal evliliğin bir taklidi olarak kabul edilmiştir[5]. Zaten dini tarihte, her ritüelin bir ilahi modeli (arketipi) olduğu kabul edilmektedir. Bunu insanlığın en eski dini kültürü olan Brahmana kültüründe açıkça görüyoruz. Orada şöyle denmektedir: "Tanrılar başlangıçta ne yaptıysa onu yapmalıyız."[6] "Tanrılar böyle yaptılar, insanlar da böyle yapacak"[7] Buna göre, insanlığın, Tanrılara yükledikleri

1 Mircea Eliade, Kutsal ve Kutsal dışı, Türk. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ank. 1991, 122
2 Mircea Eliade, Histoire des croyances et des idees Religieuses, Paris, I, 1979, S.52.
3 Kutsal ve kutsal dışı, s, 123
4 Histoire des croyances et des idees Religieuses, I, s, 52
5 Kutsal ve kutsal dışı, s, 124
6 Satapatha Brahmana, VII, 2,1.4
7 Taitirya Brahmana, 1.5,9,4

sıfatlar, insanlardan Tanrılara doğru gitmektedir. Fakat insanlık, yaptıkları icraatlara kutsallığın bir parçasını yüklemek için onları Tanrıların bir taklidi olarak düşünerek kutsallaştırmıştır.

Bunun için evlilik ayinlerinin de ilahi modele bağlanması, dini tarihte çok görülen bir dini fenomendir. İnsanların evliliği, kutsal evliliği (Hierogamie), özellikle gök ve yer arasındaki birleşmeyi yeniden üretmektedir. Bu duruma, vedalarda rastladığımız gibi, başka kültürlerde de rastlıyoruz. Burada üzerinde durulması gereken asıl konu, bu evlilik törenlerindeki kozmogonik yapıdır. Fakat bu, sadece gökyüzü ile, yeryüzü arasındaki kutsal eşleşmeyi taklitten ibaret bir şey değildir. Bunun için Polinezya'da kısır bir kadın, döllenmek istediğinde illo tempore, büyük Tanrı İO tarafından toprağa yatırılan ilk annenin davranışını taklit etmektedir. Böylece, kozmogonik mitos tekrarlanmaktadır[8]

Böylece dini tarihte, Ana Tanrıça kültü etrafında çok zengin bir dini fenomenler dünyasının meydana geldiğini görmekteyiz. Hind, Çin, Anadolu, Mısır, Yunan ve Roma dini kültürel tarihinde bu zengin repertuarın sürekliliği dikkat çekicidir. Çok önemli medeniyetlerin mekanı olan Anadoluda da özellikle Ana-Tanrıça kültü ön planda bir durum göstermektedir. Bu da yerleşik medeniyetteki insan-toprak ilişkisindeki kadının rolü ile izah edilebilir. Anadolu'da Hititler, Frigler, Lidyalılar, Yunan, Roma ve başka medeniyetlerde dini tarih açısından iki şey dikkat çekmektedir. Birincisi, Ana-Tanrıça kültünün sürekliliği, ikincisi de, Tanrıların insan karakterleriyle tanınması.

Bu Ana-Tanrıça kültü sürekliliği içinde, yine dikkat çekici bir durumda Anadolu'ya gelen yabancı etnik gruplar, Anadolu'daki yerli halkın dini inançlarıyla bir senteze girmeleridir. Böylece kendilerine ait ögelerle, Anadolu'da buldukları ögeleri bir araya getirmişlerdir. Sonunda çok karmaşık bir dini yapı ortaya çıkmıştır. Başlangıçtaki basit Tanrılar pantheonu, imparatorluk dönemlerinde uzun listeler haline gelmiştir. Hitit krallarının, yabancı ülke kralları ile yaptıkları antlaşmalarda bu listeleri görmek mümkündür. Bu Tanrılar listesinden HATTİ ülkesinin bin Tanrısı olarak bahsedilmiştir[9] Bu Tanrılar listesinde Hind-Avrupai, Proto-Hattı, Hurri, Kuzey Suriye ve İndo-Ari kökenli Tanrıların yer aldığı görülmektedir[10]. Bu Tanrı isimlerini Boğazköy'de bulunan tabletlerde görmekteyiz. Yazılıkaya'da resimleri görülen Tanrılar ise Hititlerin resmi Tanrılarıdır. Bu Tanrılardan iki tanesi dikkat çekici bir öneme haizdir. Bunlardan biri, Fırtına Tanrısı, diğeri güneş

---

8 Mircea Eliade, Ebedi dönüş Mitosu, çev. Ümit Altuğ , Ank. 1994,s, 38

9 Doç. Dr. Ali M. Dinçel, Hititler, Anadolu Uygarlıkları, I/77

10 a.g.e,s,1/77

Tanrıçasıdır. Burada Ana Tanrıça HEPAT, fırtına Tanrısı TEŞUP Boğazköy'ün yazılıkayasında etkili şekilde görülmektedir. Tanrıça Hepat, bir arslan üzerinde, teşup ise, insan şeklinde tasvir edilmiş iki dağ Tanrısının sırtına basmış olarak görülmektedir.

Anadolu'da Hurri kökenli Tanrılar pantheonun'da Tanrıçayı temsil eden şauşga'dır. Aslında şauşga, Mezopotamya'da görülen İŞTAR'ın bir modelidir. Bilindiği gibi, Şamuha iştarı, 3. Hattuşili'nin koruyucu Tanrıçasıdır. Bu Tanrıça, kanatlı bir kadın şeklinde sağ elinde bir kap tutarak, yanında kutsal hayvanı arslan ile, hizmetkarları Nihatta ve Kalitta olduğu halde tasvir edilmiştir. Fakat Şauşga'nın başka yerlerde sağ elinde bir balta tutan bir erkek olarak tasvir edildiği de görülmektedir[11]. Şauşga'nın bu iki farklı şekilde tasvirinin gerisinde onun çift cinsiyetli olduğu inancı yatmaktadır. Şauşga'nın erkek şeklindeki tasviri, onun savaşçı karakterini yansıtırken, dişi olarak düşünülmesi onun koruyucu ve üretkenliğini yansıtmaktadır[12]

Arkeologların yazılıkaya dinsel geçidi olarak adlandırdıkları tasvirlerde görülen Tanrıçalar, başlarında silindirik şeklindeki bir başlık, göğüs kısımlarında bir bluz, pilili uzun eteklerle görülmektedir.

Hattuşa'daki en büyük tapınakda bulunan hücrelerden biri fırtına Tanrısına, diğeri de güneş Tanrısı Arinnaya tahsis edildiği anlaşılmaktadır[13] Yine Anadolu uygarlıklarının dini sürekliliğini iki önemli faktör açıklamaktadır: Birincisi Ana Tanrıça kültünün şu veya bu şekil altında devamlılığı, ikincisi, Tapınakların sürekliliğidir. Bazı dönemlerde erkek Tanrı ön planda olabilmektedir. Ancak yine de bu durumda Tanrıça hemen onun yanındadır. Çoğu dönemlerde Tanrıça ön plandadır. Bu defa erkek Tanrı, onun sevgilisi durumunda yine onun yanındadır[14]

Anadolu, dini tarihinde Büyük tanrı olarak tasavvur edilen Ana-Tanrıça, değişik şekillerde tasvir edilmiştir: o bazı tasvirlerde bir genç kadındır. Bazan doğurganlık özelliği ile görülmektedir. Bazen da yaşlıdır. Tanrıçanın yanında ikinci derecede rol alan erkek tanrının da üç şekilde tecelli ettiğine şahit oluyoruz. Genç bir Tanrı, Tanrıçanın sevgilisi, yaşlı bir tanrı... Anadolu dini düşüncesinin kökü olarak, bu üç Avatarda daha sonraki dönemlerde onun başka tezahürlerini göreceğiz. Mevcut dini karakter çizgileriyle, başka çizgiler, Ana Tanrıçaya ortak olarak devam edecektir. Mesela, Tanrıça, genç tanrıçayı kollarında tutuyor. Yaşlı Tanrı, boğaya yardım ediyor. Bu özellikleri, Anadolu dini tarihinin tipik figürleri olarak kabul edebiliriz[15]

---

11 a.g.e. s,1/79 Anadolu uygarlıkları

12 a.g,e,I/79

13 a.g.e,I/ 82

14 Histoire des Religions, (Encyclope'dia de la pleiade), Paris,1970/I, 258-305

15 a.g.e,I/259

Tabiatıyla bütün bunlar, tabiatçı kültleri telkin etmektedir. Bu kültler, tabiatın verimliliğini ve sürekliliğini sağlamaktadır. Çatalhüyük Tanrıçası sık sık, doğurgan olarak tasvir edilmiştir. Yahut kollarıyla, genç Tanrıya sarıldığı şekilde gösterilmiştir.

Çatalhüyük kabartmalarında görülen farklı Tanrıça tasvirleri de vardır: 6150'ye doğru duvarlar üzerinde büyük Tanrıça, insan olarak tasvir edilmiştir. Bazan da koç ve boğa başlı şekilde doğurganlık özelliği ile tasvir edilmiştir[16]. Anadolu'da büyük Tanrılara refakat eden en önemli iki hayvan vardır. Geyik ve boğa...Pişmiş topraktan yapılmış heykelcikler, genelde büyük Tanrıçayı temsil ederler. Tanrıça genelde çıplak, oturmuş, ayakta veya uzanmış olarak görülmektedir. Genç Tanrı, onun sevgilisidir. Buna göre burada dindarlığın temelleri, tabiat kuvvetlerine, üretime, sürekli yenilenmeye bağlı olarak kendini göstermektedir[17]

Anadolu dini tarihi hakkındaki bilgilerin elde edilmesi için Alacahöyük ve Horoztepe'deki kazıların beklenilmesi gerekecekti. Alacahöyük ve Horoztepe kazılarında görülen manzara, en eski Anadolu kültürünün, Hititlere transfer olduğudur. Burada Ana-Tanrıça, oturmuş, çıplak, silahlı, ellerinde hayvan tutan şekliyle, Neolithique dönemin büyük Tanrıçasını hatırlatmaktadır. Bu, Kral MİTANNİ'nin mühründe biraz değişmiş olarak yeniden görülecek ve daha sonra potnia theron olacaktır[18].

Hitit kültüründe kral, güneş Tanrıçasının sevgilisi olarak düşünülmüştür. Bu daha çok, eski imparatorlukta böyledir. Güneş Tanrıçası Arinna, Kral'ı göğsünde taşımakta, eliyle ona rehberlik yapmakta, savaşta onun önünde yürümektedir. Yine Tanrıça MEZULLA, güneş tanrıçası Arinna'nın ve fırtına Tansırı TARU'nun kızı olarak kabul edilmektedir. Aynı dönemde HEPAT, Alalakh şehrinin büyük Tanrıçalarından biridir. Tanrıça Allatum'un kızı olarak düşünülür[19]

Hitit İmparatorluğu'nun büyük Tanrısı fırtına tanrısı TARU'dur. O, kraldır. Ülkenin sahibidir. Her şey ona aittir. Onun eşi Tanrıça Arinna'dır. Hattience de o Wurushemu ismini alır[20]. Tanrıça Tahattanuiti "kaynağın annesi" ismini almaktadır[21].

Anadolu medeniyetlerinde ana unsurlardan biri olarak görünen Ana-Tanrıça kültü, en canlı şekilde kendini Frigler'de göstermektedir. Frigya'nın

---

16 a.g.e,I/262
17 a.g.e,I/263
18 ,I/266
19 a.g.e, I/271
20 a.g.e,I/273
21 a.g.e, I/274

belli başlı en önde tanrıçası olan kubile veya Matar kubile aslında değişik kültürlerde kullanılmıştır. Luwiler Kubaba, Lidyalılar kybele ya da kybebe olarak Tanrıçayı isimlendirmişlerdir. Frigler bu Tanrıçayı Agdistis olarak da kabul ederler. Ancak kybeleye Anadolu'da değişik isimler altında da olsa yedibin yıldan beri tazim ve tebcil gösterilmiştir. Bunun en canlı örneğini, Çatalhöyük ve Hacılarda bulunmuş olan Neolitik çağa ait kilden yapılmış ana Tanrıça heykelleri oluşturmaktadır.

Daha sonraki dönemlerde Friglerin Kybleye daha belirgin bir yer vermeleri, onu yüce Tanrı makamına oturtmaları, onların Anadolu geleneklerini tümü ile kabullenmeleri ve bunları yaşatmış olduklarını en iyi şekilde bu Ana-Tanrıça kültü ıspat etmektedir[22]. Hititler'den sonra Orta Anadolu'nun sahipleri olan Frigler, Anadolu'ya Makedonya ve Thrace'dan gelmişler ve Anadolu inançlarıyla bütünleşmişlerdir. Frigler'de pessinonte'da sardeste ve başka yerlerde tapınılan büyük Tanrıça Kybele'dir. Neolitik dönemin Anadolu halkının eski tanrılarının son başkalaşımı olan bu eski Ana-Tanrıça, aslanların veya birbirlerine binmiş atların yanındaki tahta oturmuş vaziyettedir[23]. Kybele'nin klasik dönemde çok farklı tasvirleri vardır. Bunlardan birinde Tanrıça, aslanlar tarafından çekilen bir arabanın üzerinde görülmektedir. O bu durumda Tanrıların büyük annesi durumunda görülmektedir.

Anadolu'da Kybele etrafında birçok mitoloji geliştirilmiştir. Bunların bir çoğunda Frigya katkısı vardır. Boğazköy'de küçük bir tapınakta bulunan kybele tasviri, ayakta duran bir heykelciyi andırmaktadır. Yanında iki müzisyen vardır: biri, çift flüt çalmaktadır, diğeri saz çalmaktadır[24].

Kybele'nin en çok görülen tasviri iki leopar veya iki aslan arasında otururken veya ayakta dururken sunulan tasviridir. Bu tasvir, çatalhüyük'teki kazılarda bulunan ve tek başına duran, Terra-cotta'da görülmektedir. Bunun tarihi yaklaşık olarak M.Ö. 6000 yıllarına kadar uzanmaktadır. O bazen kucağında bir aslanla temsil edilmektedir. Yine onun en çok görülen tasviri dağlarla ve mağaralarla birlikte görülenidir. Kybele'nin anneleri ve çocukları, hastalıklardan koruduğuna inanılmaktadır[25].

Çeşitli yerlerde kybele kültü ATTİS'in kültüyle birleştirilmektedir. Yaygın bir Attis mitine göre Attis kybele tarafından sevilmektedir. Fakat Attis onu gerçekçi bulmamaktadır. Bu yüzden Attis kendini hadım etmiş ve ölmüştür. Sonra onu kybele diriltmiştir. Bir başka anlatımda kybele gökten inmiş bir idol olarak kabul edilmiştir. Bunun siyah meteorik bir taş olduğu

22 Anadolu uygarlıkları,2/236
23 Histaire des Religions, I/302
24 a.g.e, I/303
25 The Encyclopedia of Religion, cilt IV.s,185

sanılmaktadır. Pessinus'taki tapınakta bulunduğuna inanılan bu taşın yanında kybele'nin genç sevgilisi Attis'in bulunduğu kabul edilir. Tanrıça'nın sevgilisi Attis ile birleşmesinin doğaya yeni bir hayat verdiğine, sevgilisini yitirmesinin ise doğanın kışın uykuya daldığını temsil ettiğine inanılırdı. Kutsal sayılan Dindymos dağının eteklerinde ve bu etekleri sulayan Gallus'un kıyılarında tanrılar tanrıçası Agdistis Dindymene, Romalılar dönemine kadar bir Tanrıça olara kalmış ve gelişme göstermiştir. Ana Tanrıça'ya ayrılmış olan bu kutsal kentin gerek dini ve gerekse ticari yönetimi, Attis adını taşıyan baş Rahiplerce icra ediliyordu[26]. Baş Rahiplerin emri altında Gallus denen rahipler vardı. Gallusların erkeklikleri giderilmişti. Bu operasyonu, dinsel tapınmanın en üst noktada olduğu bir anda kendi kendilerine icra ediyorlardı[27] Aslında gallusların bu icraatı, Attis'in Kybele karşısında erkekliğini gidermesini taklitten başka bir şey değildi. Bu hadımlık operasyonu ile Tanrıçanın bahar bayramı, kendine özgü bir şekil alıyordu. Frigler, kybeleyi öylesine benimsemişlerdi ki tüm devlet ülkelerini pessinus kybelesinin mülkü olarak kabul etmişlerdir[28].

Ana Tanrıçanın değişik görüntülerle tasvir edildiğini yukarıda belirtmiştik. Bu tasvirlerin dışında dikkat çekici bir tasvir burada zikredilmektedir: küçük bir heykelcik, anne ve kızın iki yönünü bağdaştırmaktadır. Bu küçük heykelcikde, küçük bir çocuk-Tanrı ile birliktedir[29] Ana-Tanrıça Kybele, hayvan dünyasının efendisi vasfına sahip bir leoparla, ölümün efendisi vasfına sahip av kuşu ile erkek üretkenliğinin sembolü olan boğa ve koç ile bağdaştırılmıştır. Burada kybele'nin en önemli özelliği evrensel analığı simgelemesidir. O yalnızca Tanrıların değil, insanların hayvanların, yabancıl doğanın da yüce anası olarak tanınmaktadır. M.Ö. 8. Yüzyılın ikinci yarısında Friglerin bu yüce Tanrıçasının başında kuleye benzeyen bir taç bulunmaktadır. Burada taç, kybelenin şehirlere ve tarıma hakim olmasını simgelemektedir.

Tapınaklardaki kabartmalar sıklıkla kadın göğüslerini resmetmektedir. Orada akbaba, gelincik, tilki kafatası, kocaman dişli domuzların alt çeneleri birbirine karışmıştır. Yine de hayatın ve ölümün bütün faaliyetlerini yöneten tanrıçadır. Tamamen onun buyruğu altında olan oğul veya eşin rolü, ondan daha az değildir. Burada dikkat çekici konu, tanrısal aile yapısının, insana özgü aile yapısıyla benzerlik arzetmesidir: ana-baba, kız ve oğul.

---

26 Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi, 2/237

27 ·, 2/237

28 a.g.e,2/237

29 Eva de Vitray Meyerovitch, Konya tarihi ve Hz. Mevlana, türk.çev.Melek Öztürk, Konya, trz. s,10

Aslında Anadolu dini tarihinde inanılan Tanrı sayısı dörtlü müydü, yoksa ikili miydi?[30] Bazı kaynaklar ikinci hipotezin doğru olduğu üzerinde dursalar da Anadolu dini tarihinde "Yüce Tanrı" kavramının ağır bastığı dikkat çekmektedir. Bu tanrı çoğu kez tanrıçadır, fakat bazen de erkek Tanrıdır.

Kybele kutsal mekanları, genelde dağlarda inşa edilmiş ve Tanrıça'nın, tatlısu kaynaklarının yakınındaki çıplak yarlarda ikamet ettiğine inanılmıştır. M.Ö. 8 ile 6. Yüzyıl arasında inşa edilen kybele tapınakları, genelde Frig ırmaklarının çıktığı kayalıklar üzerine oyulmuştur. Üzerlerinde bazen geometrik, bazen de hayvan motiflerinin yer aldığı bu kapların en ünlüsünü MİDAS mezarı denilen anıt teşkil eder. Bu anıtın aslında bir mezar değil, bir tapınma cephesi olarak kullanıldığı tahmin edilmektedir. Tüm Frigya tapınakları gibi, bu anıtın da yüzü doğuya bakmaktadır[31].

Görüldüğü gibi Ana-Tanrıça kültü, Anadolu'nun çok eskilere giden tarihinde ortak dini bir fonomen olarak sürüp gelmiştir. Ancak Kybele, tarihe bir frig Tanrısı olarak geçmiştir. Frigya Krallığı M.Ö. 696 da yıkılıp yerine Lydia krallığı kurulunca da kybele milli karakterini korumuştur. Frig dilenci tarikatleri olan METRAGYRTOİ, köyden köye, kentten kente dolaşarak bu gizemli dini, halk arasında yaymaya çalışmışlardır. Bu çabalar sonucu Ana-Tanrıça kültü Anadolu'da uzun süre yaşamıştır[32]

Frigler'den sonra da kybele kültü, Lydia'lılarla yaşamaya devam etmiştir. M.Ö. 7 Yüzyılda ALKMAN, kendisinin sardeste kybeleye hizmet eden bir hadım olmadığı için yakınmaktadır[33]. M.Ö. 13. Yüzyıla ait Manisa yakınlarındaki Spylos dağında bulunan büyük bir kabartmada Ana-Tanrıça'ya, bölgede hayvanlar hakimesi olarak 2 bin yılın ikinci yarısından beri tapınıldığını anlamaktayız[34]. Nitekim, Herodotos M.Ö 499 yılındaki İON saldırısından önce, SARDES'te bir kybele tapınağından söz etmektedir. Lyidia'lıların inandıkları diğer bir Tanrıça'da Artimu olarak bilinmektedir. Böylece Lidia dininde de iki önemli Tanrıça figürü dikkat çeker. Bunlardan biri kybele veya kybebe diğeri de Artemis olduğu görülmektedir[35]. Lydia dini tarihinde Friglerle ortak yönlerden birisi de hadım edilmiş uzun saçlı rahipler sınıfının varlığıdır. Bu rahipler bazı yüksek deyimler elde etmek için icra ettikleri merasimler sırasında vahşi çığlıklar içinde bu hadımlık operasyonunu gerçekleştiriyorlardı. Bu rahipler dini törenler esnasında, teflerini,

30 a.g.e. Eva de vitray myrovitch, s,10

31 Anadolu uygarlıkları Ansiklopedisi, 2/237

32 Ana Britannica, 14/199

33 Anadolu uygarlıkları Ansiklopedisi, 2/259

34 a.g.e, 2/259

35 a.g.e, 21/259

kırbaçlarını, gürültülü zillerini ve etrafa kokular saçan uzun saçlarının buklelerini Ana-Tanrıça'ya ithaf ediyorlardı[36]. Bu tür dini törenin Lydia ve Yunanistan'da Tanrı Bakhos ile birleştiği görülmektedir. Böylece Bakhos'un anavatanının Lydia olduğunu ve bir lydia kalesi olan Tmlos'tan Yunanistan'a ziller ve sihir kerametleriyle geldiği anlaşılmaktadır[37] Frigya, Lydia, Yunanistan ve Avrupa dörtgenindeki aynı inancın yayılmasında muhtemelen SARDİS önemli bir mekan olarak görülmektedir. Bu durumda Sardis'le ön Asya'daki Hellenik şehirler, bu inancın Avrupa'ya geçmesine aracılık etmişlerdir[38].

Hellenistik dönemde ılium (Troy) ve perogamum bu Tanrıça'nın kült merkezleriydi. Pessinus'un mabet-devleti ile pergamum krallığı arasındaki ilişkiler M.Ö ikinci yüzyılda belgelenmiştir. Herodotos'a göre scythian Anac harsis, büyük anne kültünü cyzicus'dan scythia'ya tanıştırmış ve bu süreçte hayatını kaybetmiştir. En azından Hellenistik dönemde ve daha önceki dönemlerde Yunanistan'da kybele kültü, misterik elementlerle birlikte bulunuyordu. Yunanistan'da o, Rhea, Demeter, Gaiga, Gaia, Themis gibi Tanrıçalara benzetilir[39] Atina'da kybele kültü M.Ö 5. Yüzyılda karışıklıklar arasında kendini göstermiştir. Bir süre Atina devletinin arşivinde metroon ismi verilen Tanrıça mabedinde görülür. Bu tapınağın kült anıtı, phidias ve onun oğlu Agoracritus'a hamledilir. Kybelenin V. Yüzyıl boyunca Atina'da tanınıp tanınmadığı belli değildir. Fakat Atina'nın liman kenti piraeus, da M.Ö. 3. Yüzyıldan beri tanındığı kesindir[40].

Magna Mater kültü (büyük ana), pessinus'tan Roma'ya pergamum aracılığı ile M.Ö 204 de ikinci punic savaşı sonlarına doğru geçmiştir. Bu durum, Roma hükümeti tarafından belli bir müddet endişe ile karşılanmıştır. Bu konuda sibylline'in kitabında malumat verilmektedir. Buna göre, Apollo'nun mucizeleri Delphi'de onaylanmıştır. Bu ise, Roma kökenli Trojan ile bağlantılıydı. Ancak, önde gelen şahsiyetler olan Corlenians, Valerians ve Claudiants tarafından Ana-Tanrıça transferi destek görmüştür. M.Ö 191 de Kybele'ye kutsal bir gaye ile tahsis edilen paletine'de yabancı bir külte verilen istisnai bir şeref olarak, bir tapınak ayrılmıştır. Diğer yandan 4-10 Nisan arasında MEGALESİA adı verilen, içinde tiyatro ile ilgili etkinliklerin de yer aldığı, bir anma festivali oluşturulmuştur[41]

---

36 a.g.e, 4/185
37 a.g.e, 2/260
38 The Encyclopedia of Religion,4/185
39 a.g.e, 4/185
40 The Encyclopedia of Religion, 4/185
41 a.g.e,4/186

Böylece Magna Mater kültü İtalya'dan bütün Krallıklara yayılmıştır. Aristokrat gruplar desteklemesine rağmen, Mağna Mater kültü, birtakım reaksiyonlarla karşılaşmıştır. O, dişi bir kült imgesi taşımasına rağmen, kültik objeler gibi, bir meteor, bir kara taş gibi bir imge ile belirgin hale gelmiştir. O, cümbüş alemleriyle ilgili özelliklere (orgie) sahip olmuş ve döllenerek yaşamayı teşvik etmiştir. Kybele kültünün, Attis'inkiyle birleşmesine rağmen; en eski kaynaklar, bu konuda suskun kalmışlardır. Ancak, Attis imgesinin pekçoğu, palatine mabedinin civarında İtalyan Arkeologlar tarafından bulunmuştur. Daha da önemlisi, hadım edilmiş Galli, Roma'da Kybele'nin rahipleri olarak hemen sonra ortaya çıkmıştır. Onlar kült organizasyonunda, originali Frikya'dan gelen, yardımcı bir rahip ve rahibe olarak gözükmektedirler[42].

Halicarnaslı Dionysius'un, Roman Antiquities (2,19,5) deki kapalı ifadelerinden M.Ö I. Yüzyılda, Roma Senatosu, Roma vatandaşlarının kybele kültüne ait törenlere katılmalarını yasaklamıştır[43] Muhtemelen Kybele kültü, imparatorluğun ilk yüzyılında birkaç defa yeniden biçimlenmiştir. Ancak bunun detaylarını tesbit zordur. Bazen Roma vatandaşları, kybelenin rahipleri gibi görünürler. Bazen bir Roma vatandaşı Archigallus gibi, Romada kültü kontrol edici olarak görülmektedir. Bir başka, Archigalli, İtalya ve onun hakimleri altındaki diğer kybele mabedlerinin muhafazasında görev almaktadırlar[44]. Kybele kültünün dili gerekçe olduğu görülmektedir. Bu kült'e Attis'in rolu iyice belirgindir. Onun külte katkısı, M.S. 6. Yüzyılda yazılmış olan Laurentius Lydus'un De Mensibus (4.59) isimli kitabında verilen bilgilere göre, ilk defa imparator clandius zamanında resmen tanınmış olmalıdır. Ayrıca, Philocalus'un takviminde (tarihi 4. Asra kadar gider) bahsedildiğine göre Attis'in şerefine verilen ve Mart ayı içinde yer alan beş gün festivali vardır. Bu seromoniyi Martın 27'sinde, Roma dışındaki küçük bir nehir olan ALMO nehrinde karataşın yıkanması töreni takip eder[45] Kybele kültünün İtalya'da ve Gaul'de Romalı rahipler topluluğunun denetimi altında yerleştiğini söyleyebiliriz. Kıybele kültüne Attis'in katılımının giderek artması, külte, içsel kurtuluşu vadeden daha esrarlı bir form kazanmasına yardım etmiş görünmektedir. En azından TAUROBOLİUM ritüeli, M.S. ikinci asırdan beri devam eden ve sık sık imparatora saygı gösterisi olarak icra edilen bu kültle birlikte görülmeye başlanmıştır. M.S. 4. Yüzyılda Taurobolium, kurban edilen bir boğanın kanı ile bir vaftiz ayini olarak

42 The Encyclopedia of Religion, 4/186
43 a.g.e,den naklen 4/186
44 a.g.e,4/186
45 The Encylopedia of Religion, 4/186

görülmektedir. Bu ayin prudentius'un, peristep hanon isimli eserinde (10.1006-1050) bir vaftizci papazın ritüeli olarak tasvir edilmektedir.

Dördüncü yüzyılın en önemli dini olaylarından birisi, kybele ve Attis kültünün imparator Julian'a cazip gelmesi olayıdır. Julian, kybele şerefine bir deklarasyon yayınlamış ve Roma Aristokrasisi tarafından dikkate değer bir ilgi görmüştür. Miladi V. Yüzyılda filozof proclus'un kybele üzerine yazdığı kitabın bulunmaması bu konudaki eksikliklerimizin devam etmesini sağlamaktadır.

Sonuç olarak Anadolu kültür tarihinin çok önemli bir parçası olan Ana-Tanrıça kültü, Anadolu'da süreklilik içinde şu veya bu kılık altında daima görülmüştür. En belirgin örneğini egemen şekilde Friglerde gördüğümüz kybele ile bütünleşen Ana-Tanrıça kültü, Lydia'lılar, Helenler ve Roma ile bir senteze ulaşarak Batı kültürüne geçmiştir. Hem Yunan hem de Roma döneminde kendine özgü başkalaşımla devam eden Ana-Tanrıça kültü biraz zor da olsa Roma'ya yerleşmiştir. Hıristiyanlık öncesi, Roma dini tarihinde yer alan kybele ve Attis birliği, Hıristiyanlığın Roma topraklarında gizli şekilde yayılması ve 4.yüzyılın başında (313) ciddi bir müsamahaya layık olması ve aynı yüzyılın sonunda Hıristiyanlığın, Roma'nın resmi dini haline gelmesine kadar devam etmiştir. Ancak Hıristiyanlığın, yerel kültürlerle sentezci şekilde birleşmesi sonucunda ortaya çıkan şekli içinde, kybele ve Attis kültünün kalıntılarını akalamak mümkündür. Bu durumda kilise teşkilatı içinde rahiplerin ebedi bekarlığı tercih eden yaşam tarzlarıyla, kendilerini hadım eden kybele rahipleri arasındaki benzerliğin tesadüfi olmadığını söylemek yeterli olacaktır.

KAYNAKLAR

1 Mircea Eliade, kutsal ve kutsal dışı, Türk. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay,Ank. 1991

2 Mircea Eliade, Histoire des croyances et des idees Religieuses, Paris, 1979 I. Cilt

3 Mircea Eliade, Ebedi Dönüş Mitosu, çev. Ümit Altuğ, Ank. 1994

4 Doç. Dr. Ali M. Dinçol, Hititler, Anadolu uygarlıkları Ansiklopedisi, İst. 1982 I.cilt

5 Histoire Des Religions, (Encyclopedia de la pleiade) Paris, 1970, I.cilt

6 The Encyclopedia of Religion, New York London 1986 14.cilt

7 Eva de vitray Meyerovitch, Konya Tarihi ve Hz. Mevlana Türk. Çev. Melek Öztürk, Konya (tarihsiz)

8 J. Carcopino, Attideia Melanges d Archeologie et d histoire, Ecole de Rome 40 (1923): 135-159; 237-324

9 Henri, Graillot, le culte de cybele, Mere des Dieux, a Rome et dans l Empire Romaine, Paris, 1912, A Fundamental work.

10 J. Gerard "Legende et politigue Autour de la Mere des Dieux" Revue Latines 58 (1981) 153-175.

ANADOLU HIRİSTİYANLIĞINDA DÖNÜŞÜM MİSYONER FAALİYETLERİNİN DOĞU HIRİSTİYANLIĞI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ VE MODERNLEŞME

Doç. Dr. Suavi AYDIN

Giriş

Bugün bakıldığında marjinal bir unsurmuş gibi görünen Anadolu Hıristiyanlığı, aslında hem Hıristiyanlık tarihi içindeki önemi, hem pratiği ve öğretileri açısından sunduğu zengin çeşitlilik, hem ortodoks oluşumu yanında senkretik yapıları, hem de Anadolu müslümanlığına çeşitli şekillerde etki etmiş olması bakımından, Türkiye antropolojisi ve kültür tarihi açısından hiç de ihmal edilebilecek bir olgu değildir.

Anadolu'daki bazı merkezlerin Hıristiyanlık tarihi bakımından, Kudüs'ten sonra, en önemli merkezler olduğuna kuşku yoktur. Zira ilk Hıristiyan kiliseleri olarak tescil edilmiş Yedi Kilise'nin bulunduğu İzmir, Efes, Alaşehir, Denizli, Akhisar, Bergama ve Sardis, Kudüs dışındaki ilk Hıristiyan cemaatinin yurdu olan Antakya, ilk Hıristiyan siyasal oluşumu sayılabilecek Abgar devletinin başşehri ve manastırcılık hareketinin başlangıç yeri olan Urfa, İsa'nın anası Meryem'in gömülü olduğu kabul edilen Panayır Dağı'nın bulunduğu Efes, Hıristiyanlığın bugünkü yaygınlığını borçlu olduğu ve hatta Hıristiyanlığın asıl tebliğcisi denilebilecek Havari Paulus'un doğduğu şehir Tarsus, önemli Hıristiyan azizlerinden Nicholas'ın doğduğu ve öldüğü şehir Demre (Myra), Ahit geleneğinde Nuh'un gemisinin üzerine oturtulduğu Cudi Dağı ya da Ararat, Hıristiyanlıkta dönüm noktası olan konsillerin yapıldığı İznik, Efes ve Kadıköy (Khalkedon), ilk Hıristiyan imparatorluğunun resmî başşehri İstanbul, hep bugünkü Türkiye topraklarındadır. Hıristiyanlığın gerçek tarihi ile mitolojik dekoru, neredeyse tamamen Anadolu topraklarında bulunmaktadır.

Anadolu, aynı zamanda ilk Hıristiyan cemaatlerin yurdudur. Urfa ve Antakya şehirleri, Galatya şehirleriyle birlikte, ilk Hıristiyan cemaatler arasında anılırlar. Anadolu'da Hıristiyanlığın altyapısını İ.S. 38'den başlayarak yavaş yavaş Hıristiyanlaşan Aramiler ve Paulus'un misyon gezileriyle dine giren Yahudi toplulukları oluşturdu. 1. yüzyılın sonlarında Hıristiyanlık Dicle nehrine kadar bütün Yukarı Mezopotamya'da tanınmıştı. Aramca, Grekçenin yanında, İncil'in ilk dillerindendir. 2. yüzyılda Pagan Roma'nın doğrudan etkisi dışında Grekçe konuşan Hıristiyanlığın merkezi olan

Antakya ile klasik Aramcaya dayanan Süryanicenin konuşulduğu Hıristiyanlığın merkezi olan Urfa temayüz etmiş iki kentti.

Kısa bir tarih

Roma'nın Konstantin'in müdahalesiyle resmen bir Hıristiyan İmparatorluğu haline gelmesi ve imparatorun 20. cülûs yılına rastlayan İznik Konsili (325), Anadolu Hıristiyanlığı için önemli bir dönüm noktasıdır. İznik Konsili, mevcut piskoposların tamamının katılmasıyla bütün itikad ve akaid farklılıklarının temsil edildiği ve ortak bir Hıristiyan ilmihali oluşturulmak iradesinin temsil edildiği ilk toplantıydı. İznik Konsili, bir anlamda Hıristiyanlığı resmîleştirmiş, ama bir yandan da din içi tartışmaların resmen tartışılmasını da başlatmıştı. Bu tartışmaların doğurduğu ilk büyük ayrılık, İsa'nın doğasına ilişkin monofizit-diyofizit tartışmasından koptu. Monofizitler, İsa'yı bir insan olarak görmüyor ve onu "Tanrı" sayıyorlardı. Antakya Piskoposu Nastorius (381-451) ise, İsa'yı hem insan hem de Tanrı olarak vasıflandıran diyofizit öğretinin şampiyonluğunu yapmaktaydı. 428 yılında Konstantinopolis patriği yapılmışsa da Nastorius, 431 tarihli I. Efes Konsili'nde, taraftarlarıyla birlikte kiliseden atıldı. 449'daki II. Efes Konsili'nde İsa'nın tek bir doğasının bulunduğunu ileri süren Monofizit öğreti resmiyet kazandı (Trimingham, 1990: 161).

Trimingham'ın (1990: 137) yorumuna göre doğu kilisesi içinde Monofizit-Diyofizit ayrışmasının ardında yatan temel dinamik iki öğretinin iki büyük siyasal güç arasındaki çatışmada, ayrışmanın manevi boyutunu oluşturmasıdır. Buna göre Roma-Bizans etkisinde kalan kiliseler Monofizit öğretide ısrarlı olurken, resmî kiliseden atılan Nastorius'un Diyofizit izleyicileri Pers-Sasani himayesine girmiş ve Pers-Sasani nüfuz bölgesinde yaşayan Hıristiyanlar Nastorius'un izleyicileri anlamında Nasturiler adını alırken, Monofizit öğretiye bağlı doğu kiliseleri ayrışmadan önceki inanca sadakatlerine izafeten "Süryani Kadim" diye anılmaya başlanmışlardır. Buna bağlı olarak Roma topraklarında kalan Diyofizitler Sasani yönetimi altındaki bölgelere göç etmek zorunda kaldılar. İmparator Zenon 489 yılında Urfa'daki Nasturi Okulu'nu kapatarak, Roma nüfuz alanındaki son Nasturi izini de ortadan kaldırmış oldu (Vine, 1937: 42). Böylelikle, Hıristiyanlığın ilk yüzyıllardaki ilk yetki bölüşümü sırasında, Antakya Patrikliğinin yetki alanı dışında kalan bölgeleri içine alan ve başında *Katolikos* ünvanını taşıyan bir başpiskopos olduğu halde, Kudüs, Antakya, İskenderiye, İstanbul ve Roma Patrikhanelerinden sonra beşinci kilise olarak tasdik edilmiş olan "Doğu Kilisesi", ortak olarak tanınan bir "Kilise" olmaktan çıktı. Ancak ayrılık bununla kalmadı. 451 tarihli Kalkhedon (Kadıköy) Konsili'nde, Efes'te tanımlanan dogmaya bağlı kalmayı reddeden Antakya Patrikhanesi de, İstan-

bul merkezli "resmî" ortodoks yorumdan ayrılığın ilk işaretlerini verdi. Bu çerçevede İstanbul merkezli ortodoks yoruma bağlı kalan kiliseler, Süryani Kadim (Monofizit) Kilisesi tarafından "emperyal" anlamına gelen "Melkit" ya da "Melkitî" sıfatıyla tanımlanmaya başladılar (Eddé, Micheau ve Picard, 1997: 17). Kadıköy Konsili'nden sonra Roma otoritesinin Süryani Kadim kilisesi içinden kendisine bağlı bir piskopos seçtirmesi, bunalımı arttırdı. 489'da bu "kukla" piskoposun Urfa öğretisini külliyen "sapkın" (rafızî) ilan etmesi, Urfa'dan Nusaybin'e iltica etmek zorunda kalan Süryani ruhbanlarını ayrı bir kilise kurmaya itti. Roma-Sasani çatışması arasında, bu çatışmanın dışında kalmaya çalışan yeni kilisenin örgütleyicileri inziva hayatına yöneldiler ve Tûr Abdîn yöresinde manastır hayatı canlandı. Bugün bu bölgede yaşamaya çalışan Süryani monastizminin temelleri böylece atılmış oluyordu. Dışlanmış Süryani Kadimlerin Nasturilerle yakınlaştığı bu dönem, 536-552 yılları arasında Sasani kilisesinin yöneten Patrik Abha'nın, Selevkia Sinodunda ruhbanların evlenmesine ve çocuk sahibi olabilmesine olanak tanıyan kararı reddetmesi ile sona erdi. Bir yandan da Kadıköy Konsili'nin kararlarını uygulamakta ısrarlı olan Iustinianus'un iktidarının ilk yıllarında kiliseden Monofizit piskoposları temizleme girişimi, resmî kiliseden ayrı bir Monofizit kilisenin kurumlaşmasını pekiştirmekteydi (Deroche, 1996: 23-4; Segal, 1970: 96).

Anadolu Hıristiyanlığının en parlak dönemini yaşadığı ve dindar bir Monofizit olan Anastasius (491-518) ve Theodora'nın (527-548) egemenliği sırasında rahat nefes alan doğu Monofizitliği,Theodora'nın Patrik yaptığı Yakub Barados eliyle, doğuda kurumsallaştı, Monofizit ruhban kadrosu kuvvetlendirildi. 6. yüzyıldan itibaren Suriye ve Yukarı Mezopotamya'da Monofizit Hıristiyanlığı, Yakub Barados'un anısına artık "Yakubî" adıyla anılan, yeni bir kilise örgütlenmesine sahip olmuştu (Mango 1982: iv-v). Ancak "Melkitî" kiliselerin Batı Suriye'deki etkinliği ve Bizans'ın buralarda kırılamayan nüfuzu, Antakya'daki Süryani Kadim Patrikliğinin 650'den itibaren Doğu Suriye kentlerinde dolaşmasına, 969'da Malatya'ya, 1056-1058'de Diyarbakır'a, 1091'de tekrar Malatya'ya, 1166'da yeniden Diyarbakır'a, 1293'te Mardin'deki Deyrüzzaferan Manastırı'na göç etmesine neden olmuştur (Eddé, Micheau ve Picard, 1997: 25; Günel 1970: 34). Bu hareketten de anlaşılacağı gibi 7. yüzyıldan itibaren Süryaniler ve Nasturiler gibi resmî kiliselerin dışına atılmış Hıristiyan grupların Fırat'ın doğusunda ve Yukarı Dicle havzasında yoğunlaştığı görülmektedir. Nasturi nüfusu Hakkari ve Kuzey Irak bölgelerinde yoğunlaşırken Süryani Kadimler, daha çok Diyarbakır ve Mardin bölgelerinde toplanmaktadır. Süryani Kadimlerin bu bölgede giderek artan bir nüfusa sahip olmalarının kanıtı da, 8. yüzyılda mevcut 50 piskoposluğa, 9. yüzyılda 5, 10. yüzyılda ise 9 yeni piskoposluğun eklenmiş olmasıdır (Eddé, Micheau ve Picard, 1997: 24). Dolayısıyla

Türkmenler Anadolu'ya geldiğinde Doğu Anadolu ve Yukarı Mezopotamya'da meskûn Hıristiyan gruplar olarak, Murat nehri ve Van gölünün güneyine kadar bütün Kuzeydoğu Anadolu platosunda, 4. yüzyıldan itibaren Hıristiyanlaşan ve kendilerine ortodoks öğretiyi benimseten Aziz Gregor'un adıyla anılan Gregoryen Ermenileri; Malatya'dan başlayarak Dicle'ye kadar Fırat-Dicle arasında Süryanileri ve Van gölünün güneyinden itibaren Musul ve Süleymaniye'ye kadar Nasturileri bulmuşlardır. Bu tablo 1915 Ermeni Tehciri ve 1923 Hakkari Nasturi Tenkili'ne kadar aşağı yukarı değişmeden devam etmiştir.

Nasturilerin 489'da ayrılmalarının ardından Roma sınırları içinde kaldıklarından "Batı Süryanileri" olarak anılan Süryani nüfus ise 1445'de yeni bir bölünmeyle yüz yüze kaldı. bu tarihte bir kısım Süryani Kadim, Katolik olarak Antakya Patrikliğinden ayrıldılar ve "Keldani" adını alarak 1551'de Katolik Kilisesi ile birleştiler. Diyofizit öğreti temelinde birbirine yakınlaşan Nasturi ve Keldaniler, Keldanilerin Patrik seçiminde veraset sistemini kabul etmemesi ve iki kilisenin Roma'daki Papanın yetkileri konusunda anlaşamamaları yüzünden 1778'e kadar ayrı Patriklikler olarak kaldılar. 1778'de Musul'daki Babil Patrikhanesi'nin (yani 5. yüzyılın sonunda Konsil'den atılmış bulunan Doğu Kilisesi'nin) Papalığa tam bir teslimiyetle bağlanmasından sonra Suriye Keldanileri Babil Patrikhanesine katıldılar (Matfiyef, 1989: 37-8, 66).

Bu "Katolikleşme" hareketi, aslında 16. yüzyıldan itibaren bölgede gelişmeye başlayan misyon hareketlerinin ve giderek yalnızlaşan Hıristiyan grupların kendilerine yakın öğretiler aracılığıyla "hami" arayışına girmelerinin bir sonucuydu. Önce "katolikleşme" yönünde sonuç veren misyon hareketleri, 19. yüzyılda yoğunlaştı ve buna "protestanlaşma" da katıldı.

Türklerin Anadolu'ya gelmeleriyle birlikte, yerli Hıristiyanlığın İslamiyet, yerli pagan inanç kalıntıları ve Doğu'dan gelen başka dinî sızmalardan etkilenerek, tıpkı Türklerin İslâmiyetinde olduğu gibi, yer yer "kültürleşme" örnekleri verdiğini yer yer de senkretik bir karaktere büründüğünü görüyoruz. Bu durum Anadolu Hıristiyanlığının, Batı'da kurumsallaşan Hıristiyanlık türlerinden hızla farklılaşmasına ve Anadolu Hıristiyanlarının kâh Türk, kâh Arap etkisi altında "Doğu'ya özgü" hayli farklı bir kültürel bileşime uğramalarına yol açmıştı. Bu süreç, 19. yüzyılda Hıristiyan topluluklara yönelik modernleşme hareketi ile kesintiye uğramış hatta tamamen tersine dönmüştür. Bu kez mevcut bileşim Batı mezhepleri lehine değişmekte ve modernleşme ile birlikte toplulukların yaşam kalitesinin artması yanında etnik milliyetçilik bilinci de yayılmaktadır. Ancak

bu senkretizm ve kültürleşmenin etkileri zaman zaman bugün dahi görünür haldedir.

2000 yıllık Anadolu Hıristiyanlığı, İslamlaşma ile birlikte birçok azizini ve daha önceki pagan dinlerden alarak ritüelleştirdiği birçok adetini İslâmî bir kılıkta bugün de karşımıza çıkarmaktadır. Örneğin Süryani zâhidlerinin piri sayılan Aziz Efraim'in (306-373) Urfa'da gömülü olduğu Aya Sargis Kilisesi, yakın zamana kadar Urfalı müslümanlar tarafından Hızır-İlyas makamı olarak ziyaret edilmekteydi (Segal, 1970: 88). Benzer şekilde bazı Hıristiyanî ritüellerin halk arasında İslâmileştirilerek sürdürüldüğü göze çarpmaktadır. Örneğin bir ayazma mevkii olan Erzurum dumlu pınarları, bugün civar köyler için hâlâ kutsal bilinmekte ve 8-14 yaş arasındaki erkek çocuklar bu pınarın oluşturduğu havuza sokularak içinde yedi kere dolaştırılmaktadır. Benzer şekilde Çamlıhemşin yöresi yaylalarında Hıristiyanlık devrinden beri süregelen yortu şenlikleri, dinsel niteliğinden arınmış biçimde olan sürmektedir (bkz. Ersoy, 1994: 110). 1899-1916 yılları arasında Anadolu ve Balkanlar'da dolaşan Britanyalı arkeolog ve oryantalist F. W. Hasluck, Müslümanlar tarafından ziyaret edilen ya da hâlâ hem Müslümanlar hem de Hıristiyanlar için kutsal sayılan böyle yüzlerce Hıristiyan ziyaret yeri saptamıştı (bkz. Hasluck, 1973a, 1973b). Büyük tarihî coğrafyacı William Ramsay da birkaç makalesinde bu durumu yansıtmıştır (bkz. Ramsay, 1893: 381-91, 1897: 71, 265 1902: 274, 1906a, 1906b: 454-75, 1911-12: 61). Bunun gibi, Hacı Bektaş'ın geçerken bir keramet gerçekleştirdiği söylenen Rum köyü Sinassos, çevrenin Rum halkı tarafından o tarihten başlayarak "aziz" sayılan Hacı Bektaş'ın anısına ziyaret edilmekteydi (Gross, 1927: 43). Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür.

Misyon Faaliyetleri, Modernleşme ve Mezhep Değiştirmeler

Yukarıda da değinildiği gibi, Anadolu ve Mezopotamya'da ilk misyon faaliyetleri Katolikler eliyle gerçekleşmiştir. Katolik tarikatların Osmanlı mülhakatında faaliyeti Protestanlarınkinden çok daha eskidir. Bunda Doğu Akdeniz ticaretinde İtalyan ve Fransızların genel rolü ve Kanuni zamanında verilmiş kapitülasyonların öncelikle bu iki tüccar grubuna imtiyaz tanımış olmasının etkisi büyüktür. Osmanlı kentlerinde, bilhassa İstanbul ve İzmir ile İskenderun ve Beyrut gibi Doğu Akdeniz liman kentlerinde yerleşik bir "Levanten" nüfus ve bu unsurun devam ettiği kiliseler mevcuttu. Cizvitlerin Mezopotamya'ya gelişleri de oldukça eskidir. 1540'da Mezopotamya'da Cizvit varlığını görüyoruz. 1622'de Papalığın destekleme kararı ile Cizvit misyonerler Halep ve Musul'da çalışmaya başlamışlardı. Yüzyılın sonuna doğru Cizvitlerin faaliyet alanı daha da genişlemişti. Örneğin Cizvit rahip Michel Nau 1681-82'de Mardin'de çalışmış ve 1683'de burada ölmüştü.

1759-1779 tarihleri arasında Mardin'de Dominiken misyonerlerini görüyoruz (Guest, 1987: 55, 57).

Bu Katolik çalışmaları, semeresini Süryani Kadim ve Nasturi gruplar içinden, Keldani adını alan bir grubun Katolikleşmesi şeklinde vermişti. 1680'de Papa XI. Pius'un onayıyla, resmen Keldani ya da Katolik Nasturi Kilisesi kuruldu (Parry, 1895: 302). 1630'da Mardin ve havalisinde çalışmaya başlayan Kapusenler, bir kısım Mardin Ermenisini Katolikleştirmeyi başardılar. 1850'de Süryani Kadim'ler arasından da Katolik mezhebine geçenler oldu. Fransız Katolik misyonerleri Osmanlı topraklarında 500 okul açıp 60.000 öğrenci okutmaktaydı. Fransız misyonunun merkezi Musul'du (Ahmad, 1994: 41; Parry 1895: 303).

19. yüzyılda Batı misyonlarının özellikle Doğu vilayetlerinde çalışmaları sonucunda Doğu Hıristiyanlığına bağlı çok sayıda kişinin Protestan ve Katolik olduğunu görmekteyiz. Bu hareketi Osmanlı modernleşmesinin bir parçası sayabiliriz. Osmanlı modernleşme hareketi, aynı zamanda kendisini yıkan gelişmenin diyalektik bir parçası olarak, Osmanlı tarihinde ironik bir rol oynamıştır. Tıpkı bu modernleşme hareketi çerçevesinde kurulan okullardan yetişen çeşitli unsurlara mensup aydın ve bürokratların hem imparatorluk fikrine karşı milliyetçiliği yayarak hem de anayasacı akımların önderliğini yaparak çöküşü hızlandırması gibi, Tanzimat ve Islahat Fermanları ile Osmanlı ülkelerine hızlı ve kararlı bir giriş yapan misyonların Hıristiyan unsurları "modernleştirmeleri", imparatorluğun yıkılışını hızlandıracaktır.

Hıristiyan unsurların modernleşmesi aynı zamanda onların politikleşmesi anlamına da gelmektedir. Ermeni cemaati içinde gelişen Protestanlaşma hareketi, 1850'de Osmanlı hükûmeti nezdinde "millet" statüsü elde ettikten sonra, bu gelişme Ermeni Gregoryen cemaati de harekete geçirmiş ve cemaat 1863'de kendisine ait bir "nizamname" hazırlamak zorunda kalmıştı. Bu gelişmelere kadar neredeyse "kendi halinde" yaşayan Ermeni Gregoryen cemaati, kiliseyi merkezîleştirme yönünde daha bir gayretli hale gelmiş görünmektedir. Merkezîleşme politikleşme demektir. Hem Protestan ve Katolik cemaatinin büyümesi hem de merkezîleşme ile yetki ve imtiyazlarının yitirilmeye başlaması, yerel kiliseleri harekete geçirmiştir. Ancak genel olarak yüzyıllardır devam eden şifahî ve geleneksel yetişme düzeni içinde yoz ve cahil kalmış yerel kilise ruhbanının, bu kuvvetli akım karşısında durma gücü yoktur. Zira Katolikleşen ve Protestanlaşan Doğu Hıristiyanları, Osmanlı denetim alanı dışına çıktıkları gibi, baskılar karşısında hemen ilgili elçiliklerin korumasına girmektedirler. Yine diyalektik bir tarzda Osmanlı ekonomisi ve entelektüel hayatı Avrupa etkisine girdikçe, Hıristiyan cemaatler de Avrupalıların siyasal ve ekonomik müdahalelerine daha açık hale gelmekte ve misyoner örgütlenmeleri aracılığıyla içine

girmekle birçok imtiyaz elde edebildikleri Batı mezheplerinin cazibesine kapılmaktadırlar.

Batı misyonlarının ilk göze çarpan etkileri şöyle sıralanabilir:

1) Hıristiyanlık bir folk-dini olmaktan çıkmakta, doktriner bir karakter kazanmaktadır.

2) Yaygın olarak kullanılan Türkçe, Kürtçe, Arapça gibi yerel dillerin yanında anadiller yeniden hayat bulmaktadır.

3) Okullaşma ve yerel matbaaların kurulması, "anadilinde" okur-yazarlığı arttırmakta, bu durum entelektüel ve siyasal bir canlılık getirmektedir. Bunun yanısıra yabancı dil öğrenimi de cemaatleri dışarıya, özellikle Batı'ya açık hale getirmektedir.

4) Okulların ve matbaaların yanında hastane gibi modern kurumlar da taşraya girmektedir.

5) Bütün bu oluşumlar bir "millet olma bilinci" doğurmakta ve bu bilinç, özellikle gençler arasında milliyetçiliği körüklemektedir.

6) Protestanlaşma ve Katolikleşmenin avantajları yerel mezheplerine bağlı Hıristiyanların mezhep değiştirmelerini hızlandırmaktadır.

7) Bu farklılaşma, yerel müslüman nüfusu düşmanlığa ve içe kapanmaya itmektedir.

Sözü edilen yedinci madde çok önemlidir. Zira 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başında Anadolu'da cereyan eden etnik temizlikte bu duygu müslüman halk içinde özellikle imtiyazlarını kaybettiğini düşünen kesimleri, bilhassa yerel iktidar sahipleri ile ulemayı, gönüllü olarak rol almaya yöneltmiştir.

Anadolu'da en fazla etkisi olan misyonlar Amerikan misyonlarıdır. 1839'a kadar İstanbul, Bursa ve Trabzon misyonları kuruldu. 1844'de American Board teşkilâtı, Rumlara yönelik faaliyetlerini durdurdu ve örgütün adını "Ermeni Misyonu" olarak değiştirecek kadar Ermeni odağını belirgin hale getirdi. 1848'de Antep, 1850'de Musul, 1853'de Arapkir, 1854'de Tokat ve Kayseri, 1855'de Maraş, Halep, Sivas ve Harput, 1856'da Urfa, Antakya, İzmit, 1857'de Diyarbakır, 1858'de Mardin, Bitlis, Edirne, 1863'de Adana istasyonları açıldı.

1870'e gelindiğinde Türkiye üç ana bölgeye ayrılmıştı ve merkezi İstanbul olan Batı Türkiye Misyonu'nda Merzifon, İzmit, Kayseri, Bursa, Manisa ve Sivas istasyonları ile Amasya, Tokat, Çarşamba, Çorum, Samsun, Ünye, Yozgat, Niğde, Aksaray, Sungurlu, Talas, Bandırma, Bilecik, Kütahya, İzmir, Aydın, Akhisar, Afyon, Tokat, Zara ve Gürün uç istasyonları; merkezi Antep olan Merkezî Türkiye Misyonu'nda Halep, Adana, Antakya ve Maraş istas-

yonları ile Urfa, Kilis, Elbistan, Adıyaman ve Siverek uç istasyonları; merkezi Harput olan Doğu Türkiye Misyonu'nda Harput, Bitlis, Erzurum ve Mardin istasyonları ile Arapgir, Malatya, Eğin, Muş, Diyarbekir ve Trabzon uç istasyonları bulunmaktaydı (Kocabaşoğlu, 2000: 82). American Board, özellikle Ermenilere yönelmişti; zira diğer Doğu Hıristiyanları içinde Ermenilere yönelik bir sempati ve onların "gelişmeye açıklığı" konusunda yaygın bir inanç vardı. Örneğin İngiliz görevlilerinden Riley, Ermeniler için şöyle diyordu: "Ermeni köylüsü çalışkan ve beceriklidir. Hatırı sayılır bir zekâya sahiptir. Bu zekâ onların daha iyi eğitim görmüş şehirli kardeşlerinde öyle bir dereceye ulaşmıştır ki Ermenilerin ticare yetenekleri atasözlerine geçmiştir.." (Riley, 1889'dan akt. Bayrak 1997: 653). Buna karşın örneğin Nasturiler, cahil, kaba ve beceriksiz bulunuyordu. Riley'e göre Asuriler (Nasturileri kastetmektedir) ...dört bir yanı Kürt aşiretlerle çavrili cahillik içinde, çaresiz, eğitimsiz dağlılar ve çobanların oluşturduğu ilkel bir ırktır... (a.g.e.: 654). Bu nedenle "protestanlaşma" hareketi özellikle Ermeni toplumu içinde yaygınlık kazandı. Protestan Ermenilik, yine Riley'nin ifadesine göre, "halkın milliyetçilik ruhunu uyandırmakta" da öncü bir role sahipti (a.g.e.. 654). Ermenilerin yanısıra bir kısım Süryani Kadim'in de Protestan olduğunu görüyoruz. Özellikle Mardin Misyonu 1852-1860 arasında bir kısım Süryani Kadim'i Protestan yapmayı başarmıştır. Süryani Protestanların ilk episkoposları Diyarbakırlı Şemmas Saliba ve Mardinli Şemmas Circis Hedaye idi (Akyüz, 1998: 101; Günel, 1970; Sertoğlu 1974: 74). Yerli Protestan cemaati büyüdükçe kilise hizmetleri de yerli Protestanlara terkediliyordu. Bu büyüme sonucunda Bab-ı Mışkiye'de (Diyarbakırkapı) Süryani Protestan cemaatine ait bir okul, kolej ve hastane açıldı. 1904 yılında bugünkü Cumhuriyet Caddesi üzerinde bir de kilise yaptırıldı. Ancak bu gelişme, tıpkı Ermeni Gregoryenlerde olduğu gibi, en fazla Süryani Kadim cemaatinin tepkisini çekmiştir. Örneğin Kerburan'da (bugünkü Dargeçit) Protestan Süryaniler kilise açmak için müracaatta bulununca, yerli Yakubiler (Süryani Kadimler) Protestan rahibin evini basmış, evin çocuğunu öldürmüş, 200 koyununu da çalmışlardı (Gates, 1940: 43). Benzer şekilde Süryani Kadimlerle Süryani Katolikler arasında da çatışma yaşanmıştır. İki cemaat arasındaki en önemli sorun, Katoliklerin Yakubîlere mezhep değiştirtmesinin yanında, mevcut emlâkın paylaşılması konusunda ortaya çıkmıştı.

1846'da Protestan kilise sayısı 4, kilise mensubu sayısı 105 kişi iken, 1882'de kilise sayısı 108'e, kiliselere üye kişi sayısı 7490'a, 1900'de kilise sayısı 112'ye kiliseye mensup kişi sayısı ise 12.109'a çıkmıştı. 1870-71'de kayıtlı protestan sayısı 20.051, 1900'de 44.959 kişi idi (Kocabaşoğlu, 2000: 81, 100). İlk misyonerlerin çoğu tabipti. Dolayısıyla tıp hizmeti veren bu kişilerin kiliseye insan kazanması daha kolay oluyordu. Bu çekirdek misyonlar zamanla hastaneler kurdular. 1880'de başlayan düzenli sağlık hizmeti

çerçevesinde ilk hastaneler Antep, Talas, Van ve Mardin'de kuruldu. American Board'un dünya sathında sağlık hizmeti veren benzer 30 kuruluşundan 10'u Anadolu'da idi. Bu durum Anadolu'ya verilen önemi göstermekteydi. Doğu Misyonu bünyesinde, 1900 yılında yetimhanelerde bakılan çocuk sayısı 2000 civarındaydı. Doğu Misyonu, 1898 yılında 114 ilkokulda 6515, 7 kız ortaokul ve lisesinde 282, 6 erkek ortaokul ve lisesinde 460, 1 ilahiyat okulunda 5, 1 kolejde 75 öğrenciye hizmet veriyordu (Kocabaşoğlu, 2000: 96-7, 126). 1913-14 öğretim yılında Osmanlı İmparatorluğu'nun bütün sultani ve idadilerinin sayısı 69, bu okullardaki öğrenci sayısı ise 6800 dolaylarıda idi. American Board'ın okullarındaki öğrenci sayısı ise neredeyse bu sayının yarısıdır (Kocabaşoğlu, 2000: 167-8).

Örgüt, kurduğu matbaalarda öncelikle Ermenice, Ermeni harfli Türkçe ve Yunan harfli Türkçe olmak üzere toplam 600 milyon sayfaya varan kitap, broşür, risale ve süreli yayın basmıştı. 1880-1889 yılları arasında çeşitli dillerde basılan ortalama kitap/broşür/risale sayısı 23.000 cilde, 1890-1899 yılları arasındaki adet ise 39.000 cilde ulaşmıştı (Kocabaşoğlu, 2000: 114).

Bu genel bilgiler ışığında bakıldığında bile misyonların yerel hayatı büyük ölçüde değiştirdiği rahatlıkla söylenebilir. Misyonların faaliyetlerine biraz daha yakından baktığımızda bu daha açık görülecektir.

Örneğin Mardin'de, 1877'de buraya gelen Grattan Geary'nin ifadesiyle, hükümet konağının yanında Amerikan ve Katolik misyonları en etkileyici yapılardı (Geary, 1878: 157). Ocak 1867'de 19 üyesi bulunan Mardin Protestan Kilisesi (Gates, 1940: 32; Geary, 1878: 167) 1877'de 150 kişilik bir cemat olmuştu (Geary, 1878: 32, 38). Mardin'de protestanlığa meyledenler genellikle Süryanilerdi. 1867 kışında kiliseyi açan Frederick Williams, sonbaharda hemen yerli birini (Jurgis Hadaiya'yı) Pastor olarak atamıştı (Geary, 1878: 167).

Misyon hareketleri, aynı zamanda, belirli ölçülerde, Müslüman ve Alevi Kürt aşiretleri arasında da etkili olmaktaydı. Özellikle Dersim yöresindeki Kürt aşiretlerindeki protestanlaşma eğilimi dikkat çekicidir. Board'ın adamlarından Dunmore, bu durumu biraz şaşkınlık ve biraz sevinçle aktarmaktadır. 1855 tarihli raporunda Çemişkezekli bir aşiret reisinin kendi adamlarından birisine şöyle dediğini aktarır: ...Biz İncil'e inanıyoruz ve başka kitaba inanmıyoruz. Biz Tanrı'nın oğlu olan Mesih'e, tek kurtarıcımıza inanıyoruz, Muhammed hakkında birşey bilmiyoruz. O yalancı bir peygamberdi. Biz protestanız Biz yılda bir kez kutsal akşam yemeğini kutlarız. Ve biz bunu İncil'i bulmadan önce de kutluyorduk; ancak şimdi biz bu kutlamayı kurtarıcımızın da yaptığı şekilde İncil'e uygun olarak yapıyoruz..." (Dunmore, 1855'den akt. Bayrak, 1997: 290). Protestanlaşmış Kürtler, kısa zamanda kendi ruhbanlarını oluşturmakta gecikmemişlerdir. Dunmore'un

anlatımına bakılırsa kendisinin tanıdığı "papaz", "Tanrı gibi tapılan, esrarengiz doğaüstü güce sahip olduğuna inanılan" biriydi. Bu anlatım, bu kişilerin büyük olasılıkla bir tür "dede" olduğunu gösteriyor. Aynı şekilde Dunmore, bu kişilerin Hıristiyanlık konusundaki "cehaletine" de değinmektedir (Dunmore, 1857'den akt. Bayrak, 1997: 293). Mardin misyonu da Sincar Dağı Yezidileri ile Siverek'te başarılı sonuçlar elde etmişti (Andrus, 388).

1863 Millet Nizamnamesi ile merkezîleşme yönünde büyük bir adım atmış bulunan Ermeni cemaatinin bu hamlesi, özellikle Doğu'daki Ermeni-Kürt çelişkisini derinleştirdi. Böylelikle Ermeniler İstanbul'u bir merkez haline getirmiş ve taşradaki bütün dinsel ve laik kurumları buraya bağlamışlardı. Bu sayede eğitimsel atılım gerçekleşiyor ve bir merkez çevresinde örgütlenen Ermenilerin "millî bilinci" kuvvetleniyordu. İstanbul'daki Meclis'e bağlı olarak örgütlenen taşra cemaatleri, kısa zamanda bütün doğu ve güneydoğu vilâyetlerine yayılmıştı. Kilise de taşrada "mümessillik" sistemine geçmişti. Seçimle ya da Patrik tarafından tayinle işbaşına gelen "mümessiller" taşrada cemaatin dinsel ve idarî önderliği rolünü de üstlenmekteydiler. Bölgedeki Kürt nüfus ise hâlâ aşiret örgütlenmesini korumakta ve merkezle ilişkisini geleneksel önderler yoluyla kurmaktaydı (Sasuni, 1992: 92-3).

Tanzimat sonrasının merkezîleştirme yönündeki müdahalelerine kadar yerel beylikler şeklinde, görece dünyevî bir siyasal örgütlenme içinde bulunan Kürt toplulukları arasında, Tanzimat sonrası reform ve müdahalelerin merkezîleştirici baskısı karşısında ortadan kalkan beylerin otoritesi yerine, bu kez, şeyhlerin otoritesi egemen hale gelmişti. Özellikle Nakşibendilik hızla yayılmaktaydı (bkz. Bruinessen, t.y.: 267-78). Hem Hıristiyan cemaatlerle ortaya çıkan "gelişme farkı"nın yarattığı husûmet hem de artan dinsel otoritenin bölgede taassup ve fanatizmi güçlendirmesi, iki toplum arasındaki ilişkileri hayli germişti. Örneğin yörenin önemli dinî önderlerinden Şeyh Sadullah, Hıristiyanları görmenin bile günah olduğunu söyleyip yüzünü peçe ile örtüyordu Sasuni, 1992: 95). Henry Layard'ın naklettiğine göre Musul'da Kürt nüfus üzerinde büyük bir nüfuzu bulunan Şeyh Tahir de yüzünü örtmekteydi (Layard, 1970: 183). Bu gerginlik yüzünden Kürt bölgelerinden göçmek zorunda kalan Ermenilere ait mülkler Kürt ağaların eline geçmekte, topraksızlaşan bir kısım Hıristiyan da Ağaların marabası haline gelmekteydi (Sasuni, 1992: 95). 1880'e kadar Ermeni Meclisi'nin Bâb-ı âli'ye Kürtler aleyhine 144 takrir sunması, ilişkilerin geldiği durumu göstermektedir (Aytar, 1992: 39).

Güney bölgelerinde asıl sorun Ermenilerden ziyade, Nasturilerle Kürtler arasındaydı ve bu çatışmanın tarihi Tanzimat'ın ilk yıllarına kadar gitmekteydi. 1841'de American Board Hakkari misyonunu kurduktan sonra burada-

ki Nasturilerle Hakkari Beyi Nurullah'ın arası açılmaya başladı. Nurullah Bey, Bedirhan Bey'le işbirliği yaparak bölgedeki Nasturilere yöneldi. Nasturilerin tenkili sırasında Hakkari misyonu da yıkıldı. Nasturi Patriği Musul'daki İngiliz delegasyonuna sığınmak zorunda kaldı. O yıllarda Diyarbakır vilâyetinde faaliyette bulunan Dr. Asahel Grant, bölgede bizzat kendisinin de yaşadığı, Hıristiyanlara yönelik genel bir nefretin varlığından söz etmektedir (Barton, 1908: 128, 130). Bu nefretin arkasında yatan nedenlerden birinin "mülk genişletme" kaygısı olduğu söylenebilir. Örneğin 1885-86 yıllarında Hakkâri Valisi Kürt Fikri Paşa, Hıristiyan köylülerin kendi mülklerine ait tapu belgelerinin olmadığını öne sürerek, Hıristiyan köylerin topraklarını Kürt ağalara satmaya başlamıştı. Bu girişim ancak Vali ölüp Hakkâri Vilâyeti Van Vilâyetiyle birleştirilince durdu (Riley, 1889'dan akt. Bayrak, 1997: 660).

Nasturilerin yaygın dinsel cehaleti, bölgeye gelen Batılı gözlemcilerin dikkatini çekmişti. Dağlarda büyük ölçüde hayvancılık yapan ve aşiretler halinde yaşıyan Doğu Süryanilerinin hali, bu gözlemciler tarafından acıklı bir dille betimlenmektedir: "...Asurî (Nasturî anlamında kullanılmaktadır) kabileleri vahşidir. Gelenek-göreneklerini bilmezler. Hıristiyanlıkları, tam kavrayamadıkları bir inanca bağlı bir tutkudan öteye geçmez. Bu yüzden onların morallerini etkilemekte güçsüzdür. Yaşadıkları bölgede hiç dostları yoktur. Ruhban sınıfı cemaate dinin ilkelerini öğretmekte bile yetersizdir. Çoğu dinsel ibadetlerde rehberlik edecek bilgiden yoksundur. birkaç tanesi eski el yazmalarını okurken diğerleri önemli yerleri tekrar ederler. Hiç basılı kitapları olmadığı için tüm ülkede hâlâ kullanılmaktadır bu el yazmaları. hem okuyabilen hem yazabilen bir papaz bulmak nisbeten çok daha zordur... (Riley, 1889'dan akt. Bayrak, 1997: 657). Patrik betimlenirken, yine aynı "tahfif" hissedilmektedir: "...Patrik'e ait evin alçak bir levlesi vardır. Köydeki diğer evlerden bir az daha gösterişlidir. Fakat diğer evler gibi biçimsiz kaba taştan yapılmış kalın duvarlara sahiptir. Birkaç tane odası olan, birkaç tabure ve halıyla döşenmiş olan evin içine kağıt kaplı kafes işi dar pencerelerden loş bir ışık süzülür. Evle ve evin iç düzenlemesiyle ilgili herşey, sanki ortaçağlardaki Baron evlerine girmiş birisinin bulmayı umacağı en kaba ve en çirkin tasvir gibidir (...) [Patriğin] mizacında olan tembellik ve karasızlık ağır sorunlarının yükü altında daha fazla meydana çıkıyor... Dağlı bir liderinki gibi olan giysisi, ayak bileklerine kadar inen, lacivert kumaştan, çok bol bir pantolon, aynı kumaştan önü açık bir ceket, benzer malzemeden dikilmiş ipek kuşaklı açık bir gömlekten oluşur. Fesinin çevresinde sıkıca sarılmış siyah bir türban vardır... Türk devletinin hizmetinde üç kuruşluk bir memuriyete gelmeyi başarmış biri bile onu tehdit edebilmektedir. Bir zamanlar Hıristiyan aleminin en kudretli kilisesinin başı ama ilahıyatın temel ilkelerinden bile habersiz... (Riley 1889'dan akt. Bayrak, 1997: 659-60).

Gerçekten de Nasturi kilisesi kendine özgü koşulların yarattığı alışılmışın dışında bir köylü örgütlenmesiydi. Bu yüzden modernleşmenin etkileri bu kiliseye çok zor sızmaktaydı. Hem bu ayrıksı yapısı hem de örgütlendiği bölgenin dağlık ve vahşi doğası ile bu coğrafya nedeniyle aynı bölgeyi paylaştığı Kürt aşiretlerinin süregelen baskısı, bu kilisenin ve topluluğun diğer Hıristiyan cemaatlere göre "geri kalışı"nın esas nedenleriydi. 15. yüzyılın ortalarına kadar Nasturi Patrikleri ve onun altındaki dinî liderler halk tarfından seçilmekteydi. 1450 yılında Patrik, haleflerinin kendi akrabalarından seçilmesi gerektiğini vaz'etti. O tarihten beri Patriklik Şimun ailesinin elinde bulunmaktaydı. Patriklik silsilesi, piskoposlara evlenme yasağı olduğundan, genellikle Patriğin yeğeni ya da kuzeni üzerinden devam etmekteydi. Bu sistem zamanla piskoposluk derecesine kadar yayılmıştır. Dolayısıyla her Nasturî piskoposu, bir piskoposluk ailesini temsil etmekteydi. Aşiret yapısına uydurulmuş bu kilise örgütlenmesinin başındaki Patrik, 19. yüzyılda, "uygarlığın" bütün nimet ve etkilerinden uzak bir biçimde Çölemerik yakınındaki Koçhanez ya da Kudşanuş köyünde oturmaktaydı.

Batılı misyon faaliyetlerinin Hıristiyan halkların toplumsal, kültürel ve ekonomik durumlarında meydana getirdiği büyük değişmenin yanında, özellikle Yunan bağımsızlığının ardından kurulan Atina Üniversitesi'nin verdiği "Batı tarzı eğitim" ile kültürlediği yerli Rum gençlerin yörelerinde yarattığı değişim de son derece dikkat çekicidir. 1879'da Trabzon'u ziyaret eden Henry F. Tozer, Sumela Manastırı'nda rastladığı keşişlerin cehaleti karşısında hayretini gizleyemez. Bu keşişler, II. Mehmed'in Manastır'ın ortodoks kilisesine aidiyetini tescil eden fermanını, "Müslümanların peygamberi Muhammed"in verdiğini zannetmektedirler. Ancak 10-15 yıl sonra görünüm tamamen değişmiştir. Atina'da eğitilip gelen hem ruhbanlar hem de siviller, sadece "geleneğe" dayanarak varolan kurumların durumunu tamamen değiştirmiş ve modernleşme yolunda büyük adımlar atmışlardır (bkz. Tozer, 1881: 444-5). Bunun gibi, klasik filolog Finlay de, 1850 yılında Sumela manastırı'nı ziyareti sırasında Manastırdaki keşişlerin Türkçeyi Yunancadan daha iyi konuştuklarını hayretle tespit eder. Keşişlerin konuştuğu yerel Rumcayı ise, hem klasik Yunancayı hem de modern Yunancayı çok iyi bilen Finlay anlamamıştır. Aynı şekilde 1839 yılında Gümüşhane yöresinde dolaşan Horatio Southgate, dağ köylerinde yetişkinlerin konuştuğu Rumcayı hiç anlamamış ve onlarla tercüman aracılığı ile ilişki kurmuş, ancak gençlerin çok temiz bir Atina Yunancası konuştuğunu tespit etmiştir (bkz. Bryer, 1991: 328).

Osmanlı Devletinin Düzenlemeleri:

Osmanlı Devleti'nin Hıristiyanlar karşısındaki tutumunu belirleyen ilkeler, "millet sistemi" biçiminde vaz'edilmiştir. Ancak bu sistem, çoğu zaman,

tanınan kiliselerden kopuşları dikkate almayan ve İstanbul'un karşılıklı çıkar ilişkisi içinde bulunduğu Patrikhaneleri kolladığı bir sistemdi. Monofizitlere verilen ilk belge, 1517 tarihlidir. Kudüs Ermeni Patrikhanesi'ne verilen bu fermanda Ermeni, Süryani, Habeş ve Kıptî kiliseleri birarada değerlendirilmiştir. 1517, 1521 ve 1566 tarihli fermanlarda, aynı mezhepten olduğu kabul edilen Ermeni, Kıptî, Süryani ve Habeşlerin Ermeni Kilisesi'ne vergi vereceği teyit edilmiştir. 1732'de Süryani, Habeş ve Kıptî kiliselerinin Rum kilisesine bağlandığı görülmektedir (bkz. Ercan, 1988: 19 v.d.).

Batılı misyon faaliyetleri ve Batı devletlerinin himayeleri sonucunda Osmanlı devletinin resmen tanıdığı Hıristiyan "milletler" (Rum Ortodoks ve Ermeni Gregoryen "milletleri") yanında, bir süre sonra yeni kurulan kiliselere de resmiyet kazandırmak zorunda kaldığını görüyoruz. Yüzyıllarca Osmanlı Devleti tarafından resmen tanınmadan, yani "millet" statüsü elde etmeden yaşayan Süryani Kadimler, nihayet 1847'de resmen tanınmıştı; Osmanlı devleti Patriğe resmî protokole dahil iki kavas tahsis etmişti (Parry, 1895: 67). Süryani Kadimler, Britanya'nın himayesinde idi. Bu arada misyon faaliyetleri sonucunda hızlanan mezhep değiştirmeler, yerleşik ve tanınmış kiliselerin de baskısıyla Osmanlı Devleti tarafından önlenmeye çalışılıyordu. Mezhepler arası geçişleri önlemek için Osmanlı hükûmetleri defaatle cemaat değiştirmeyi yasaklayan kararlar çıkartmış, bu yasak 1839 Fermanı ile yinelenmişti. Ancak, 19. yüzyılın başından itibaren Osmanlı Devleti'nin bu konudaki etkisi çok zayıflamış, Batılı büyük devletler bu mezhep değişikliklerini himayelerine almışlardı. Bu çerçevede 1783'den itibaren cemaati bulunan Rum Katolik Kilisesi, Osmanlı Devleti'nce 1830'da tanınmıştır. Ermeni Patrikhanesi'nin kan kaybedişi de Osmanlı Devleti nezdinde sorun olmuştur. Resmi Ermeni kilisesi 1696'da içlerinden çıkan Katolikleri Padişaha şikâyet etmişti. 1701'de Ermeni Patrikhanesi, bu kez katoliklerin tutuklanmalarını ve matbaalarının müsaderesini talep etmişti. 5 Ocak 1831'de Ermeni Katolik Kilisesi devlet tarafından tanındı (Bozkurt, 1989: 183-4). Bunun gibi Protestanlarla ilgili imtiyazların verilmesi de çok gecikmedi. Britanya 1840'da Kudüs'te Protestan kilisesi açılması için izin istedi. Bu izin 1845'de verildi (Bozkurt, 1989: 178). 1846'da Protestan Ermenilerin ayrı defterlere kaydedilmesi kararlaştırıldı (Danacıoğlu 1993: 115). Bu arada Ermeni Patriği Çamurciyan, Protestan olan 40 aileyi afaroz etmiş ve devlete bildirmişti. Buna rağmen Protestan Cemaati 15 Kasım 1850'de devlet tarafından tanındı (Bozkurt, 1989: 181).

Tanzimat sonrasında, "milletleri" kilisenin mutlak egemenliğinden çıkaracak ve Kilise sistemini yeniden teşkil edecek düzenlemelere girişildi. Bunlardan ilki, 1862'de Rum Millî Meclisi'nin kuruluşu ve aynı yıl Rum Patrikliği Nizâmâtı'nın çıkarılmasıdır. 1863'de Ermeni Gregoryen ve 1865'de Yahudi Nizamnameleri hazırlandı.

Son olarak 1911 yılından itibaren Rum, Ermeni, Ermeni Katolik, bulgar Eksarklığı, Rum Katolik ve Keldani kilise nizamnamelerinin yeniden düzenlenmesi işine girişildi. Bu çalışmalar 1913 yılı sonunda bitirildi (Bayur, 1983: 245-8).

Bütün bu düzenlemeler sırasında görece himayesiz kalan kilise ve topluluk Nasturilerdi. Özellikle Kürt-Nasturi çatışmasının yoğunlaştığı yıllarda Osmanlı hükûmeti Nasturilerin sorun olmaktan çıkarılmasını istiyor ve Kürtlerin baskılarına göz yumuyordu. Devlet, Doğuda Ermenilerden başka Hıristiyan topluluğun bulunduğunu kabul etmek istemiyordu. Zira tanınan her yeni topluluk, kendilerin açısından "yeni bir sorun", "yeni bir meşguliyet alanı" ve bir yabancı devletin artan baskısı anlamına gelmekteydi. Büyük Batı devletlerinin dikkatlerini Doğu Anadolu ve Mezopotamya'ya çevirdiği Abdülhamitli yıllarda dahi Devlet, Doğu Hıristiyanlarının varlığını inkâr etmeye çalışıyordu. 1880'li yıllarda Van, Hakkâri ve Musul'da görev yapan İngiliz gözlemci Riley, üst düzey bir "Türk" yetkilisinin kendisini Türkiye'nin doğusunda yerleşik bulunan tek Hıristiyan halkın "şu yaramaz Ermeniler" olduğuna ikna etmeye çalıştığını aktarmaktadır (Riley, 1889'dan akt. Bayrak, 1997: 662).

Sonuç

19. yüzyıl öncesinde, büyük ölçüde "folklorik" bir yapısı olan Anadolu Hıristiyanlığı, özellikle misyoner faaliyetlerinin güdümünde uğradığı modernleşme sonucunda bir taraftan bölünürken hem senkretik yapısından uzaklaşarak öğretisel bir görüntüye uğramış hem de modernleşmenin sonuçları itibariyle Batı kültürüyle bütünleşirken belirli bir türdeşleşmeye uğramıştır. 1915 Ermeni Tehciri, 1922-23 Türk-Yunan Mübadelesi ve 1923 Nasturi Tenkili ile, Anadolu'da tayin edici bir unsur olmaktan çıkan Hıristiyanlık, Türkiye toprakları içinde artık adalar halinde varolan ve Sünnî İslâmın homojenleştirici etkisi karşısında eriyen bir varlık halini alırken, bir yandan da Türkiye Cumhuriyeti'nin eski "millet" sistemini esas alan azınlık siyaseti yüzünden 19. yüzyıl içinde resmen tanınan varlıklar haline gelmiş farklı renklerinin yeniden yok sayıldığı bir tarihi yaşamak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla, zaman zaman görünüşte kalsa da Rum Ortodoks ve Ermeni Gregoryen toplumunun Lozan anlaşmasıyla elde etmiş olduğu bazı haklardan yoksun bulunan diğer cemaatler, tamamen idarî uygulamaların keyfîliğine terkedilmiş durumdadır. Bu durum, bu cemaatler açısından göç anlamına gelmekte; Türkiye topraklarının kültürel çeşitliliği kan kaybetmeye devam etmektedir.

KAYNAKLAR

AHMAD, K. M. (1994), *Kurdistan During the First World War* (çev. A. M. Ibrahim). Londra: Saqi Books.

AKYÜZ, Gabriel (1998), *Mardin İli'nin Merkezinde ve Civar Köylerinde İlçelerinde Bulunan Kiliselerin ve Manastırların Tarihi.* İstanbul.

AYTAR, Osman (1992), *Hamidiye Alaylarından Köy Koruculuğuna.* İstanbul: Medya Güneşi.

BARTON, J. L. (1908), *Daybreak in Turkey.* Boston: The Pilgrim Press.

BAYRAK, M. (1997), *Alevilik ve Kürtler.* Ankara: Öz-ge.

BAYUR, Y H. (1983), *Türk İnkılâp Tarihi.* C. II, Ks. 1. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

BOZKURT, Gülnihal (1989), *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasî Gelişmelerin Işığı Altında Gayrımüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914).* Ankara: Türk Tarih Kurumu.

BRUINESSEN, M. (t. y.), *Ağa, Şeyh ve Devlet. Kürdistan'ın Sosyal ve Politik Örgütlenmesi.* (çev. R. Arslan). Ankara: Öz-ge.

BRYER, A. (1991), "The Pontic Greeks before the Diaspora" *Journal of Refugee Studies, Univ. of Oxford,* 4/4.

DANACIOĞLU, E. (1993), "Osmanlı Anadolu'sunda Anglo-Sakson (Protestan) Misyoner Faaliyetleri (1816-1856)" (Yayımlanmamış Doktora Tezi). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.

DEROCHE, V (1996), *Entre Rome et l'Islam. Les Chretientês d'Orient, 610-1054.* Paris: Editions Sedes.

DUNMORE, G. W. (1855), "A Protestant Koordish Chief" *American Missionary Herald,* 51.

(1857), "Remarkable Movement among Koordish Priests", *American Missionary Herald,* 53.

EDDÉ, A. M., F. MICHEAU ve C. PICARD (1997), *Communautés Chrétiennes en Pays d'Islam. Du Début du VIIe Siècle au Milieu du XIe Siècle.* Paris: Editions Sedes.

ERCAN, Yavuz (1988), *Kudüs Ermeni Patrikhanesi.* Ankara: Türk Tarih Kurumu.

ERSOY, Erhan G. (1994), "Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Hemşin'de Yaylacılık" (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi.

GATES, C. F. (1940), *Not to Me Only.* New Jersey: Princeton Univ. Press.

GEARY, G. (1878), *Through Asiatic Turkey. Narrative of a Journey from Bombay to Bosphorus.* Londra.

GROSS, E. (1927), "Das Vilayetname des Hadjı Bektash" *Türkische Bibliotheque,* 25.

GUEST, J. S. (1987), *The Yezidis.* A Study in Survival. Londra: Routledge and Paul.

GÜNEL, A. (1970), *Türk Süryanileri.* Diyarbakır.

HASLUCK, F. W. (1973a), *Christianity and Islam under the Sultans,* vol. I. New Yok: Octagon Books.

-----, (1973b) *Christianity and Islam under the Sultans,* vol. II. New Yok: Octagon Books.

KOCABAŞOĞLU, Uygur (2000), *Anadolu'daki Amerika.* Ankara: İmge.

LAYARD, H. A. (1970), *Niniveh ahd Its Remains* (ed. H. W F. Saggs). Londra:

Routledge, Kegan Paul.
MANGO, M. M. (1982), "The Tur Abdin: An Introduction" *The Churches and Monastries of the Tur Abdin* (ed. G. Bell). Londra: The Pindar Press.
MATFIYEF, K. P. (1989), *Asurlar ve Modren Çağda Asur Sorunu* (çev. Vahap Kelat). İstanbul: Kaynak.
PARRY, O. H. (1895), *Six Months in a Syrian Monastry.* Londra Horace Cox.
RAMSAY, William (1893), "On the Permanent Attachment of Religious Veneration to Special Localities in Asia Minor" *Transactions of the Oriental Congress,* II. Londra.
-----, (1897), *Impressions of Turkey.* Londra.
-----, (1902), "Geographical Conditions Determining History and Geography in Asia Minor" *Geographical Journal,* 20.
-----, (1906a), *Pauline and the Other Studies in Early Christian History.* Londra.
-----, (1906b), "The Permanence of Religion at Holy Places in the East" *Expositor,* Serie VII, II.
-----, (1911-12), "Sketches in the Religious Antiquities of Asia Minor". *Annual of the British School at Athens,* 18.
RILEY, Athelstane (1889), "Christians and Kurds in Eastern Turkey" *Contemporary Review,* 56.
SASUNİ, G. (1992), *Kürt Ulusal Hareketleri ve 15. Yüzyıldan Günümüze Ermeni-Kürt İlişkileri* (çev. Bedros Zartaryan, M. Yetkin). İstanbul: Med.
SEGAL, J. B. (1970), *Edessa: The Blessed City.* Oxford: Clarendon Press.
SERTOĞLU, M. (1974), *Süryanî Türklerinin Siyasî ve İçtimaî Tarihi.* İstanbul.
TOZER, H. F. (1881), *Turkish Armenia and Eastern Asia Minor.* Londra: Longmans, Green.
TRIMINGHAM, J. S. (1990), *Christianity among the Arabs in Pre-Islaı ic Time.* Beyrut: Librairie du Liban.
VINE, A. R. (1937), *The Nestorian Churches. A Concise History of Nestorian Christianity in Asia from the Persian Schism to the Modern Assyrians.* Londra: Independent Press, ltd.

ALEVİLİKTE ERKÂN FARKLILIKLARI

İbrahim BAHADIR

Aleviliğin aktüel hale gelmesiyle birlikte, Alavilercede fazla dikkate alınmayan bir gerçek ortaya çıktı. Bu, geçmişte "yol bir, sürek bin bir" söylemindeki inanç ve uygulama farklılıkları idi. Bu uygulamaların yöresel farklılıklarla ilişkisi olduğunu düşünebilmek olasıdır. Fakat bu uygulama farklılıklarının bazen aynı köyde yaşayan Aleviler arasında, görülmesi böyle bir açıklama yöntemini geçersiz kılmaktadır.

Alevilerde bu farklılaşmanın hangi tarihsel döneme ait olduğu ve tarihsel süreç içerisinde nasıl bir değişim geçirdiği, bu değişimi etkileyen sebeplerin neler olduğu bilinemiyor. Bu da bugün hala cevabı verilememiş olan Aleviliğin oluşumu ile ilgili soruları gündeme getiriyor.

Alevilikteki inanç ve uygulamalardaki bazı farklılıklar göz önünde tutulduğunda, farklı gurupların, bir ortak paydada birleşerek; ya da oraya itilerek bir senteze gidildiği izlenimi veriyor. Bu günkü koşularda bu sorulara, eldeki yetersiz belge ve kaynaklarla doğru cevap verebilmek mümkün değildir. Kolaycılığa kaçıp tek taraflı kaynaklarla cevap verilmek istendiğinde, bu durum tarihsel gerçeği ortaya çıkarmak yerine, daha da karmaşık hale getirmesi kaçınılmaz gözüküyor.

Alevilikle ilgili mevcut yayınlarda, son yüz yılın uygulamalarından yola çıkılarak Alevi inancı tarih boyunca böyleymiş gibi, sunulsa bile, bunun tarihsel gerçeklerle ötüşmeyeceği açıktır. Bu gün yaşayan Aleviliğin kurum ve uygulamalarının hangi dönemin ürünü olduğu; kurum ve uygulamaları etkileyen sebeplerin neler olduğu soruları, hala cevapsız kalıyor. Bu da bize geçmişi tekrar sorgulama ihtiyacını hissettiriyor.

Bu konuya açıklık getirebilecek olan kaynaklar bu inanç sahiplerinin kendi yazdıkları yazılı belgeler olabilirdi. Fakat bu inanç içerisinden yazılı malzemenin fazla çıkmaması bir tarafa bırakılırsa; Osmanlı iktidar çevresinin yazılı kaynakları toplatıp imha etmek için ne kadar uğraştığı tarihi kayıtlarda mevcuttur. Bütün bu cinnet ortamına rağmen kıyıda köşede kalmış son bir kaç kitap da Cumhuriyetin başında devletin laik politikalarını bahane ederek yerel yöneticilerin tarafından tekkelerden toplanmış. Tekkelerden toplanan kitaplar görevlilerin insafına kalmış bir çoğunu kendine saklamış yada imha etmiş; devlete teslim edilenler ise kötü muhafaza şartları nedeniyle büyük bölümü kullanılmaz hale gelmiştir. Bununla da yetinilmeyerek Yine aynı dönemde bazı yöneticilerin halktan elerindeki yazma kitapları topladığı ve bunları geri getirmediği halk arasında anlatılmaktadır. Bu kitapların akıbe-

tinin beli olmamsı, araştırıcıları birinci elden kaynaklardan yararlanma imkanını tamamen ortadan kaldırmıştır.

Bu durum Araştırıcıları, Alevilere düşmanca bakan , çoğu zaman onları mahkum etmek ya da kendi eylemlerini meşrulaştırmak için, yazdıkları eserlere mahkum etmektedir.

Bu durum konuya ilişkin araştırmaları, kendi niyetinden bağımsız çok sağlıksız ve kendi gerçeğinden uzak değerlendirmelere sürüklüyor. Bu, araştırıcının kendi isteminden uzak eldeki yazılı belgelerin yönlendirdiği onları tekrar eden yada kaynağın temel yaklaşımından uzaklaşmadan onları tekrar yorumlayan konumunda bırakıyor.

Belge yetersizliğinin en çok can alıcı şekilde hissedildiği alanlar, Alevilerin kendi inanç ve uygulamaları ile ilgili alanlarda görülüyor. Bu nedenle, tarihte yaşanmış Alevi gerçeğinin ortaya çıkarılmasının oldukça uzun bir dönemi gerektirdiği ortadadır.

Bu makalede, bütün bu malzeme yetersizliklerine rağmen konunun küçük bir kısmını büyüteç altına almaya çalışacağım.

Anadolu ve Balkan Alevileri arasında, inançlarının temelini teşkil eden İmam ve erkan sayısının bir birini tutmadığı görülür. Bu gün, bu farklılıklardan en belirgin olanı, 7 erkanlılar ve 12 erkanlılardır.

Günümüzde Anadolu ve Balkan Alevileri'nin genel çoğunluğunun 12 İmamlılardan oluştuğu, inançlarında ve erkanında 12 hizmeti esas aldıkları görülür. Anadolu ve Balkanlardaki Alevi ocaklarından Hacı Bektaş Veli tekkesine bağlı olanlar, Şah İsmail yanlısı Kızılbaşlar ve Tunceli çevresindeki bütün ocaklar, 12 erkanlı dır.

Azınlıkta olup inanç ve uygulamalarında 7 erkanı esas alanların ise daha çok Trakya ve Balkanlarda oldukları görülmektedir. Bunlar Rumeli'de Babailer olarak bilinen Otman Babalılar ve Demir Baba' ya bağlı olanlar'dır. (1)

Biraz gerilere gidildiğinde, Aleviler içerisinde erkan sayısının farklılaştığını görmekteyiz. Son dönemde varlıklarını hala muhafaza eden 6 erkanlıların yanında bu gün yaşayıp yaşamadığı kesin olarak bilinmeyen; ama bundan bir asır önce Ege çevresi Alevileri içerisinde 9 erkanlıların varlığı bilinmektedir. (2) Bunların dışında bir başka gurupsa 8 erkanlıların teşkil ettiği guruptur. Bunlarında Cumhuriyetin başına kadar varlıklarını sürdürmelerine rağmen bugün varlıklarını koruyamamışlardır.

Erken dönem Alevi tarihini araştıran yazarların 13 y.y. Aleviliğinde 12 İmam kültüne pek rastlanılmadığını yazmaktadırlar. (3) Bu konuda temkinli konuşmak gerekse bile, en azından, Aleviliğin tarih içerisindeki bütün evrelerinde 12 İmamlığın hakim olmadığı rahatlıkla söylenebilinir.

16 y.y. öncesinde ise bu gün 12 erkanlı olan grupların büyük çoğunluğunun, 8 erkanlı olduğu görülür. Bu yüzyılın başında yapılan iki araştırmada Baha Sait Bey ve Yusuf Ziya (Yörükan) Alevilerin daha önce 8 erkanlı olduğunu söylemektedirler 920' li yılarda yerel araştırmalar yapan Prof.. Dr. Yusuf Ziya Yörükan Tahtacıların 12 erkanlı, Alevilerin 8 erkanlı olduğu görüşündedir. (4)

Baha Sait Osmanlı içerisindeki 8 İmam kuramının Şah İsmail vasıtasıyla çürütüldüğü ve Hacı Bektaş tekkesinde 8 erkandan 12 erkana geçişi Balım Sultanın gerçekleştirdiğini ileri sürmektedir. Baha Sait' e göre "Sekiz imamlı Bektaşilik Balım Sultanın uyarmasıyla 12 imam örgütünü meydana" çıkarmıştır. O, Bundan sonra tekke ile ona bağlı halk arasında bir kavganın başladığını söylemekte. "Tekke 12 imamcı olmasına karşın Sekiz imam davacıları olanlara (Hacı bektaş torunları oldukları iddia edilenler) baş okuttular" (5) demektedir.

Fakat bu konunun aydınlatılması için bize yardımcı malzemeleri, yazılı kayıtlardan çok, ibadet mekanları olan tekkelerin mimari özelikleri ve inançlarını sembolleştirdikleri taçlarından bulmak mümkündür.

Bilindiği gibi her dinsel inanç, kendi ibadet yerlerini inançlarına koşutluk kuran bir mimari üslup benimsiyor ya da başkalarının mimari tarzını kendi inanç özeliklerine göre değiştirerek kullanmaktadır. Şu kesinlikle biliniyor ki her dinsel inanç kendi inanç özeliklerini yaşadıkları yerlere yansıtmaktadır Bir çok Alevi tekke ve zaviyelerine dikkat edildiğinde, Tekke ve Zaviyelerin mimari özeliklerine içinde yaşayanların dünya görüşleri ve inançlarını yansıtıldığını rahatlıkla görmek mümkündür. Tekke yapılarında inanç özeliklerinin temelini teşkil eden erkan sayılarının, kullanılan mimaride göz önünde bulundurulduğu; bu nedenle yapılan tekkelerde kendi inançları gereği Akyazılı tekkesinde 7 erkanı kabul ettikleri için 7 köşeli yapmaya dikkat ederken 12 erkanı kabul edenlerde Merdiven köyde olduğu gibi, iç mimaride 12 köşeli, bir yapılaşmaya özel gayret sarfetikleri görülmektedir. Anadolu ve Balkanlardaki Alevi tekkelerinde bunun örneklerine rastlamak çok mümkündür. (6)

Bektaşi Dede Babalarından Bedri Noyan da tekke ve yapılardaki bu özelliği inançların mimariye aksetmesi olarak görmektedir. (7)

Özelikle bu mimarı yapılarda iki farklı dönemde iki farklı özelik görünmektedir. Özelikle 16 y.y. öncesi yatır ve tekkelerde sekizgen şekiller hemen dikkati çeker. Yusuf Ziya Yörükan, gezdiği Bektaşi tekkelerindeki bir çok meydan evinin bir birini tutmadığını görmüştür. Meydan iç dekorunda öncelikle 12' den çok 8 sayısı ya da bazen her ikisi de birlikte kullanılmaktadır. Bu tür yapılar, daha çok eski tekkelerin yeniden onarım görmüş kısımları için geçerlidir. Örneğin, Rumelihisarı Şehitlik tepesinde giriş tavanında 8 köşeli

bir yıldız vardır. Meydan evinin tavanında 12 köşeli bir yıldız onun içindeki dairede ise 8 köşeli bir yıldız daha bulunmaktadır. (8)

Abdal Musa tekkesinin 14 y.y. dan günümüze kalan türbe kısmının mimari özeliği ise, sekizgen tamburdan piramidal çatıya geçiştir. Sekizgen bir tarzın benimsenmesi türbenin başka yerlerinde de kendini hissettirmektedir. (9)

Aynı özelliği Dediği dede tekkesinde de görmek mümkündür. Dediği Dede tekkesinde gövdesi sekizgen şeklinde motifler, ahşap sütunlar ve kirişler vardır. Asıl türbede ise, sekizgen şekiller hakimdir. (10)

Aynı şekilsel özelliğe Melih Gazi türbesininde de rastlanılmaktadır. Melih Gazi türbesinin kubbesi, taş örtülü olmakla birlikte sekiz köşeli sivri bir külaha sahiptir. Külahının ise sekiz köşeli bir kasnağa oturmakta olduğu görülür. (11)

Fakat Melih Gazi türbesinde bir farklılık bulunmaktadır. Bu farklılık, burada bulunan mezarlarla ilgilidir. Burada 7 tane mezar bulunmaktadır. Varna'daki, Akyazılı tekkesinde de yediler ziyaretgahı vardır. (12) Fakat Akyazılı tekkesindekilerin 7 erkanlı olduğu bilinmektedir. İleride açıklanacağı gibi, iki farklı gelenekten gelmesi muhtemel 8 erkanlı Melih Gazi türbesinde, 7 erkanlı motifi bulunması dikkat çekicidir.

Y. Z Yörükan Narlı Derenin Külahlı köyü çevresinde Tahtacıların yağmur duasına çıktıkları 8 tane türbeden oluşan bir yer bulunduğunu söylemektedir. (13)

Balıkesir civarında yeni bulunan Barak Baba yatırının da sekizgen bir kubbe ile örtülü, zikir hanenin de sekizgen bir görünüme sahip olduğu görülmektedir. Barak Baba mezarının baş tarafında çok usta bir elden çıktığı anlaşılan üst tarafı sekizgen bir topuz şeklinde yontulmuş üst düz kesimi sekize dilimlenmiş bir şimşir tahta bulunmaktadır. (14) Fakat burada yatan Barak Baba' nın gerçekten Sarı Saltık' ın dervişi Barak Baba olup olmadığı şüphelidir. Belki de Barak Baba 13 y.y. Aleviliğinde 12 İmam inancını en açık şekilde savunan birisidir. Burasının ya ona izafe edilen bir yer ya da aynı adla bir başka evliyanın olması da mümkündür.

Ankara'daki Hasan Dede türbesi de aynı özeliğe sahip olduğu görülmektedir. Hasan Dede kendi geleneği itibarıyla, Balkanlardaki Otman Babaya bağlı olup, Otman Baba' nın Seyit Gazide Şeyh Şüca'ya ısmarladığı söylenmektedir.

Otman Babalılar ya da Balkanlardaki Babailer 7 İmamlıdır. Fakat ona bağlı olduğu söylenen Hasan Dedenin durumu farklılık arz etmektedir. Hasan dedenin türbesinde sekiz köşeli mimari özelikler olduğu gibi onun hakkında

anlatılan efsana'de Hasan Dedenin sekiz yardımcı dervişi vardır. (15) Bunlarla birlikte Rumeliye akınlara giderler.

Bu karışık durumu mantığa dayalı bir çözümlemeye çalışırsak; Büyük ihtimal ile Hasan Dede ya Balkanlara akınlara katılmadan önce 8 İmam inancını savunan biri idi. Orada karşılaştığı Otman baba Babailerin etkisinde kalıp yol olarak ona bağlandılar. Babailerde Hasan dede çevresini, kendilerinin de bağlı bulunduğu Seyit Gazideki Şeyh Şücü'ya ısmarladılar.

Bir başka altarnatif de Hasan dedenin Balkanlarda faaliyete bulunan bir Babai dervişi olup oradan Anadolu ya sürülmüş de olabilir. Aslında karpuzu büyük hasan dede diye anılması ve yörede kaliteli üzüm yetiştiriciliği bize hasan dedenin balkanlardan gelmiş olabileceğini düşündürüyor Tarım hakkında beceriler Anadolu'da ki tekkelerden çok Balkanlardaki tekkelerde görülmektedir.

II Beyazıt döneminde bir çok Alevi derviş Anadolu'ya sürüldüğü gibi bunun daha sonra da devam ettiği bilinmektedir. Hasan Dedenin'de Anadolu'ya sürgün gelip daha önce yapılmış bu Alevi dergahına yerleşmiş olması oldukça mümkündür. Hasan dede çevresinde bu gün 12 erkan görülmektedir.

Bu konuyla ilgili bir başka ilginç örnekte Hacı Bektaş tekkesinde bulunmaktadır. Hacı Bektaş Vilayet-name'sinde, Hacı Bektaş Türbesinin kurulmasıyla ilgili olarak padişahın mimara "kubbesini sağlam fakat sekizinci imam aşkına kubbeyi sekiz köşeli yap" dediği yazılıdır. (16)

Bu gün gerçekten Hacı Bektaş Türbesi sekiz tereklidir.(17) Buradaki sekiz köşeli yapılaşma sekiz imamı çağrıştıracak bir simgedir. Bilindiği üzere sekizinci İmam, İmam Rıza'dır. Hacı Bektaş tekkesi meydan evi tavanında da aynı motif vardır. Meydanın tavanında tahta kare parçalardan parça parça yapılmış, derece derece değişen boyutlu ve her karenin ucunun sonraki karenin kenar ortalarına geldiği sekiz tabakalı bir figür vardır.

Balım Sultan türbesi 12 köşeliyken, Hacı Bektaş türbesi sekizgen bir binadır. (18)

Bedri Noyan "Hacı Bektaş'ın soy zincirinin İmam Musai Kazıma dayandığı için dergah ve yatır gibi yapılar bunun oğlu sekizinci imam Ali Rızayı temsilen sekiz köşeli yapılırdı" demektedir. (19)

Sekizgen şekiller sadece dış mimaride değil, iç düzenlemede de kullanıldığı görülmekte dedir. Balıkesir'deki Barak Baba türbesinin içindeki mezar başında "usta bir elden çıktığı anlaşılan üst tarafı sekizgen bir topuz şeklinde yontulmuş üst düz kesimi sekize dilimlenmiş bir şimşir tahta bulunmaktadır." (20)

Alevilerin inançlarıyla ilgili bu özeliklerin mimariyle sınırlı kalmayıp

kendi örgütlenmelerinde' de buna dikkat ettikleri gözlenmektedir.

Birge, Hacı Bektaş tekkesinin 8 kişiden oluşan bir meclisi olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda Hacı Bektaş köyündeki bir dedeyi baş dede yaparak bir kurul oluşturmuşlardır. Bu kurul şu görevlerden oluşmaktaydı.

1) Kiler evi babası.

2) Aş evi babası

3) Ekmek evi babası

4)Mihman evi babası

5)At evi babası

6)Han bağı babası

7)Dede bağı babası

8)Balım evi babası.

Balım evi babalığının büyük ihtimal ile daha önce başka bir adlandırma mevcut iken daha sonra değiştiğini düşünmek mümkündür.

Her baba, tesislerdeki binalardan ve çevredeki bağlardan sorumluydu. Bunlara bağlı dervişlerle bu görevler yerine getirilmekteydi. (21) Meydan evi babası, dede babaya bağlıydı. 1826 da padişah II Mahmut'un zoruyla meydan evi babalığı kaldırıldı. Kiler evi babası dede, baba tanındı. Aş evi babası da onun yardımcılığına getirildi.

Şapolyo Hacı Bektaş dergahındaki tahtı Muhamedin önünde 7 post olduğundan bahsetmektedir: Sağ taraftaki Hz. Muhammet postu, sol taraftaki Hz. Ali postu, ocağın alt yanında Hacı Bektaş' ın Horasandan getirdiği Horasan postu, onun yanında Aşçı Baba postu ve diğer postlar. (22)

Son dönemde Hacı Bektaş' ta 12 postan bahsedilmektedir. Daha önce 7 ya da 8 iken 12 İmam inancıyla birlikte post sayıları 12 çıkarılmış olmalıdır. Bu gün bilinen sadece ocakları temsilen 12 post olduğudur.

Bazen de Alevi tekkelerinde hem 12 köşeli hem de 8 köşeli motifler kullanılmaktadır. Bu tür tekke ya da türbeler 16 y.y. dan daha sonra yapılmış ya da tamir görmüş yapılarda gözüküyor. Bunlardan birisi de Kalkan Delen Harabati Baba tekkesidir. Burada yatan Sersem Ali Baba' nın türbesi 12 köşelidir.

Yine aynı kompleksin içinde bulunan eski bir havuz ise, 8 köşelidir. (23) Aynı özellik yukarıda gördüğümüz gibi, Rumelihisarı arkasındaki Şehitlik tekkesinde de vardı. Tekkenin giriş tavanında 8 köşeli bir yıldız varken meydanın tavanında ise 12 köşeli bir yıldız, onun ortasında ise, 8 köşeli bir yıldız bulunuyordu. (24)

8 sayısına bağlı tekkelerin, 8 köşeli mimari üsluba göre yapılması ve bu sembolleri başka yerlerde de görmek mümkündür. Alevilikte dede ya da babaların giydikleri taçlar,bizlere bu konuda ilginç örnekler sunmaktadır. Bilindiği gibi, her dinin kendine ait bir giyim tarzı ve kendi düşüncelerini sembolleştirdiği bir kıyafeti vardır. Bu durum, sadece dinin kendisiyle sınırlı kalmayıp din içerisindeki mezheplerin de farklılığını gösterecek sembolleri vardır. Bu da çoğu zaman kafalarındaki taçları olmaktadır.

Alevilikte taçlar çok önemli sembolik bir özeliğe sahiptir. Safeviler'de tarikat tacı, on iki dilimli kırmızı bir kavuktur. Parmak kalınlığındaki on iki dilim ve kırmızı renk, Safeviler' in inancının bir belirtisidir. Bazen 12 İmamın isimleri bu dilimlerin üzerine yazılmakta dır. (25)

Tekke ve tarikatlar kaldırılmadan önce genellikle Alevi tekkelerindeki şeyhlerin başında 12 dilimli taçlar bulunurdu. Bu, onların 12 İmama olan inançları ile ilgiliydi.

Büyük ihtimale 16 y.y. öncesinde bu böyle değildi.. Halk inançlarında Pir Sultan Abdal' ın musahibi diye anlatılan, fakat Pir Sultan' dan önce yaşamış olan Ali Baba' nın zamanımıza kalan ender emanetlerinden birisi, giydiği metal tacıdır. Bu taç 8 dilimlidir. (26) Saim Savaş Ali Baba' nın yaşamı ve tekkenin tarihi ile ilgili yazdığı kitapta, Ali baba' nın tacının 8 dilimli oluşunu sekizinci imama işaret sayıp saymama konusunda temkinli olsa da (27) büyük ihtimale bu durum buradaki Alevilerin inanç ve erkanlarıyla ilişkilidir. Yine sarıklı ahi taçları da 8 dilimlidir. (28)

Yine ender kalan örneklerden birisi de bugün Kosova' da Kadiri tekkesi adıyla bilinen, hala faaliyetine devam eden Alevi tekke dervişlerinin taçlarında görülmektedir. Aynı taç şekli sadece tepesine 12 yıldız eklenerek, bugün hala Kosova çevresindeki Tekkesi bulunan Şeyh Naki Horasani' de vardır. Alevi tekkesi olan dergaha bağlı dervişlerin taçları da 8 dilimden oluşmuş olup; tepesinde ise 12 köşeli bir yıldız bulunmaktadır.

Bektaşi geleneğinden gelen ve dede baba olan Bedri Noyan "Bunun tek sebebi olarak 7 imam olan Hacı Bektaş' ın da soyundan olduğuna inanılan imam Musa-ı Kazımla ve onun oğlu imam Rıza ile ilgilidir." derken; bu taçların inançları ile ilgili olduğunu belirtmektedir. (29)

Anadolu'daki Alevi ocakların büyük bölümü, kendi soy ağaçlarını, Musai Kazım aracılığı ile Hz. Ali' ye götürmektedir. Hacı Bektaş Veli' nin soy ağacının İmam Musai Kazıma bağlanması, Tekkenin ilk kuruluşta 8 imam ve 8 erkanı savunmasının bir göstergesidir. Anadolu'daki bir çok Alevi ocağı kendi soy ağaçlarını ya Musa-ı Kazıma ya da İmam Rızaya çıkarmaktadırlar. Bu da 8 İmamla ilgili inançlarının, bugüne kalan hatıraları şeklinde görülebilir.

Anadolu ve Balkanlardaki Alevi tekke ve yatırlarında, 9 imam ya da erkanla ilgili pek bir şey görünmüyor. Sadece Rıza Yetişen, Tahtacılar içerisinde 9 erkanlıların olduğunu söylüyor; ama bunlar hakında bilgi vermediği gibi, nereler olduğu hakkında da bir şey söylemiyor.

Yalnız 6 erkanla ilgili Ege yöresi Alevileri kendi aralarında farklı köyleri 6 erkanlı olarak söylemelerine rağmen, bugün 6 erkanlı Alevilere Ege sahilinde değil daha içerilerde varlıklarını muhafaza etmektedirler. Ege çevresi Alevilerinde pek görülmemsine rağmen buna ait bir efsane Hacı Bayram' ın Yan Yatır ocağına kabul edilmeyişi bölümünde geçiyor.

Ege yöresi Alevi Tahtacıları arasında anlatılan Rivayete göre, bir gün Hacı Bayram Veli Yan Yatır ocağına gelir. Yan Yatır oğulları tarafından kabul edilmez "suçum ne diye" sorduğunda cevap olarak "içimizde altı erkanlıya yer yoktur" derler. (30) Hacı Bayram Veli' nin II Murat tarafından çağrıldığında, 12 terekli tacının 6' ya indirildiği biliniyor. (31) Acaba, bu hikaye Hacı Bayram Veli' nin kendi inancını temsil eden tacındaki 12 tereğin 6'ya indirilmesine karşı koymadığı için mi uyduruldu, bilinemiyor?

Rıza Yetişen, 6 erkanlıların nerelerde bulunduğunu söylemeden, 6 erkanlıların varlığından bahsediyor. Şeyh Şüca postnişini Nevzat dede Eskişehir ve Afyon Emir dağı çevresinde Erdebil tekkesine bağlı 6 erkanlı gurupların bulunduğunu söylemektedir. Bunlar 12 erkanlı Alevilerle ortak cemde bulunmaz ve birbirlerine cemlere çağırmadıklarını bildirmektedir. Yine 12 erkanlılardan farklı olarak bunların musahipsiz olduğunu söylüyor.

Bu durum tekke ve yatırlar mimarisinde sadece bir örnek olarak Diyarbakır'da vardır. Farklı Tekke ve yatırlarda mutlaka örneği bulunması muhtemel olan Diyarbakır' ın Urfa kapısı sağ köşe başında duran Sarı Saltuk makamı göze çarpmaktadır. Buradaki Sarı Saltuk makamının 6 köşeli olduğu görülmektedir. (32) Bir zamanlar Diyarbakır Safevilerin en etkili merkezlerindendi. Yukarıda görüldüğü gibi 6 erkanlıların genellikle Erdebil tekkesine bağlıları düşünülünce Sarı Saltuk'la ilişki pek olmadığını söylene bilinir.

Sarı Saltuk geleneğini başka yerde aramamız gerekir. Sarı Saltuk'un inancı ile ilgili kesin bir şey söylemek zor olsa bile, aynı özelikleri taşıyan Babailerin inançları ile aynı olması mümkündür. Sarı Saltuk' un da içinden çıktığı geleneği sürdüren 16 y.y. öncesi Seyit Gazi zaviyesiyle organik bağı olan Balkanlardaki Babailer 7 erkanı kabul ediyorlar.

Bu konuda bir tek farklılık gösteren istisna Barak Babada gözüküyor. Belki de 13 y.y. Anadolusun'da tek örnek olan Sarı Saltuk' un halifesi Barak Baba' nın, 12 İmam inancını savunduğu biliniyor. Barak Baba' nın 12 İmam inancına nerede ve ne zaman geçtiği bilinmiyor. Balıkesir' de bir Barak Baba yatırı bulunuyor. Bu, Barak Baba yatırının ya ona izafe edilen bir makamı ya da kuvvetli bir ihtimal ile başka bir Barak Baba olmalıdır. Sarı Saltuk'un

ölümünün ardından müritlerinin bir kısmı Dobrucadan Balıkesir'e yerleşmişlerdi.

Burasının Barak Babanın makamlarından birisi olduğu kabul edilse bile, Babailerin daha sonraki temsilcilerinde, 8 köşeli mimari üslup yerine 7 köşeli mimari üslup egemendir. Bu, Varna' da ki Akyazılı tekkesinde olduğu gibi, diğer bir örneği Elvan Çelebi zaviyesinde görülmektedir. Ama bilinen o ki Barak Baba' nın yaşamının ilerleyen kısmında, Olcaytunun hizmetinde iken bu inancı benimsemiş olmalıdır. Barak Baba kendisi gibi 12 İmam inancını savunan Moğol ol hükümdarı Olcaytu'nun elçilik görevini yapmaktaydı. İran Moğolların Hükümdarı olan Olcaytu, 12 İmam inancına sahip olduğu gibi, kendi çevresinde bunlardan oldukça çok insan vardı.

13 y.y. Anadolusun'da 12 İmam inancının izlerine Barak babanın dışında pek rastlanmıyor. 12 İmam inancının büyük ihtimal ile Anadolu'ya girmesi bir yüz yıl sonra olmalıdır.

A.Y. Ocak' ın işaret ettiği gibi 13 y.y. Anadolusun'da 12 İmam inancından bahsetmek oldukça zordur 13 y.y. Babaileri ile bu günkü Alevilik arasındaki en belirgin farklılık buydu. (33)

Babai yenilgisinin ardından bu geleneği sürdüren Anadoluda temel merkez Seyit Gazi, Balkanlarda ise Bulgaristan sınırları içerisinde bulunan Haskova da Otman baba ve onun ölümü üzerine aynı merkez Kuzeyde Akyazılı tekkesi idi. Her iki Babai şeyhi de Seyit Gazideki Sultan Şucay'ı mürşit ve pir olarak tanımaktadırlar. Geniş bir alanda hala saygıyla anılıp takdis edilen Şuca Baba II Murat döneminde yaşamıştı..

II Muratın komutanlarından Timurtaş paşanın yanında, dervişleri ile birlikte savaşlara katılmışlardı. Şuca Babayı takdis eden ona manevi bağlılığı bulunan Balkanlardaki Babailerin yukarıda söylendiği gibi, 7 erkan inancını benimsedikleri görülüyor. Bunlardan en belirgin olanı Otman Babadır. Sarı Saltuk'a bağlı Balkanlardaki Alevi grupların, Şeyh Şucayı pir tanıyan Balkanlar Babaileri ile aynı yerlerde ve ortak özelikler göstermesi dikkat çekicidir. (34) Bilindiği gibi Şeyh Şucayı pir tanıyan Otman Baba ve onun devamcıları Balkanlarda 7 İmam ve 7 erkanı kabul ederlerken; Anadolu Seyit Gazi' de bulunanlar bugün 12 erkanlıdır.

Bugün Aleviler içerisinde yaşayan 12 erkanlılardan sonra kalabalık bir grup da 7 erkanlılardır. Bunlar önceleri Seyit Gazi' ye manevi bağlılığı olan Otman Baba Babaileridir. Bunlar, Hacı Bektaş Veli' yi pir tanımadıkları gibi, bazen onun hakında olumsuz ifadelerin bile kullanıldığı görülmektedir.

Balkanlarda Bektaşi kültürünü kabul edenler arasında, etkinlik alanlarının daha çok Kuzey Bulgaristan' da yoğunlaştığı dağınık olarak güney Bulgaristan ve kuzey Yunanistan'da yaşayanlar da vardırlar. Babailerden bir

grup Balkan Savaşı esnasında Trakya Çorlu' ya yerleşmişlerdi. Bulgaristan' da 1984 yılındaki ad değiştirme kampanyası sonunda, Türkiye' ye gelen bir grup da Zeytin burnunda bir tekke oluşturmuşlardı.

Bu tekkedeki cem ayinlerinde, hep 7 sayısıyla karşılaşılmaktadır. 7 hizmet (veya post) 7 dem 7 nefes gibi uygulamaları vardır. (35) Bunların, inançları ile ilgili 7 sayısına önem vermelerini, tekke ve yatırlarındaki mimari özeliklerinde ve taçlarında görmek mümkündür.

Babailerin Balkanlardaki büyük erenlerinden olduğu kabul edilen Otman Baba' nın tacının 7 terekli olduğu bilindiği gibi ondan sonra posta oturan Akyazılı Sultan' ın türbesi ve tekke meydan evinin de 7 köşeli olduğu görülür. (36) Otman baba tekkesinde ve onun müridi Akyazılı tekkesinde 7 hizmet 7 post 7 dem vardır. (37)

Her ne kadar Bedri Noyan dede baba bunu 7 imam olan Musai Kazımla ilgili gösterse de aşağıda anlatılacağı gibi İsmaililerle ilişkili olması daha mantıklı görülmektedir.

Yine Akyazılı Sultan tekkesinin yakınında, "yediler" olarak bilinen bir ziyaretgah vardır. Yerli halk inançlarına göre, " Rumelinin fethine katılmışlar burada şehit düşünce buraya gömülmüşlerdi" (38) Aynı özelik yukarıda anlatıldığı gibi, Melih Gazi türbesinde görülmektedir. Her iki yerde mezar sayısının 7 ile sınırlandırılmasının, 7 erkanlılıkla ilgisi olmalıdır.

Anadolu'nun bir çok yerinde yedili ziyaretgahlar bulunmaktadır. Çorum Alaca çevresinde 7 Abdalar diye yerli halkça kutsanan bir ziyaret yeri vardır. Buna benzer bir başka örnekte Erzincan ilinin tanyeri kasabasının pınarlı köyü Haydaran dağında bulunmaktadır. Bu ziyaret yeri yörede yaşayan Alevilerce oldukça önem verilen kutsanan bir özeliğe sahiptir. Yine Erzincan'ın Pınarlı köyü ve Çorum Alacadaki mezarların sayısının da 7 ile sınırlandırıldığı görülmektedir. Yine baba İlyasın soyundan gelenlerin kurduğu Çorum Merzifon yolu üzerindeki Elvan çelebi zaviyesinin içinde 7 mezar bulunmaktadır. Elvan çelebi zaviyesinin içinde mezar açmaya uygun yer bulunmasına rağmen bu mezar sayısının 7 ile sınırlandığı görülmektedir.

Yine Alevilerde 7 ulu şair olarak kabul edilenlerin farklı isimlerle yedi sayısı tamamlamasına rağmen, 7 sayısının değişmediği görülür. Ulu şairlerin sayısının 7 ile sınırlandırılmasının kendi geleneckleriyle ve inançları ile direk bağlantısı vardı. Alevilikteki Gaip Erenleri denen Kainatı idare ettiklerine inanılan erenlerin sayısı yedidir. Semavi Eyice de Bektaşilerin 7 ve 12 sayılarına çok önem verdiklerini belirtmektedir.

Bu konuda belki de en çarpıcı örneğe Babai ayaklanmasının şeyhi Baba İlyas'ın soyundan gelenlerin oluşturduğu Elvan Çelebi zaviyesinde rastlanmaktadır. Elvan Çelebi zaviyesinde bulunan mahalli bir şair tarafından

övülen bir şadırvanın bir özeliği 7 köşeli oluşudur. (39) Yine yukarıda söylendiği gibi zaviyenin içinde 7 mezar bulunmaktadır. Balkanlarda Babai Alevilerinin inançlarında 7 erkanın esas alındığı biliniyor. Baba İlyas'ın 7 erkanlı olup olmadığı konusunda bir şey söylemek mümkün olmasa da 7 İmam ve 7 erkan inancını benimsemiş olması muhtemeldir.

A Y. Ocak da Baba İlyas'ın İmamiyeden çok İsmailiye'den etkilenmiş olabileceğini söylemektedir. (40) Bilindiği gibi, İsmaililerin inançlarında 7' li sistemin özel bir yeri vardır. Baba İlyas'ın da bağlı bulunduğu Vefailik tarikatının şeyhi olan Ebul Vefa' da Ehli Haklarda takdis edilen yedi vücuttan birisidir. (41)

Bu durum, toplu bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda iki farklı soru gündeme geliyor.

a) Bütün Alevi grupları, Batıni geleneğin bu günkü temsilcileri olduğuna göre, aralarındaki farklılıkların sebepleri nelerdir?

b) Anadolu' da farklı erkanı benimseyen grupların 12 erkana geçiş süreci nasıldır?

Anadolu'daki bazı ocakların özellikle üzerine basarak "Biz Musai Kazımlıyız" yada "İmam Rızalıyız "demesinin, bu gün unutulmuş olsa bile, geçmişte özel bir nedeni olmalıdır.

Demir Baba Vilayet-namesinde 7 erkanlı Otman Baba' nın da soy kütüğünü Musai Kazıma dayandırdığı görülüyor. Fakat cem ayinlerinde 7' li bir sistem oluşturmuş olmaları, onların İsmaililerle bir gelenek ilişkisi içinde olabileceğini düşündürüyor.

Balkanlarda Hacı Bektaş geleneğini temsil edenlerle; 7 erkanlı Babailerin sürekli bir çekişme içerisinde olduğu görülmektedir. Otman Babayla Mümin Derviş, Demir Babayla Virani Abdal arasındaki çekişmenin daha derin tarihsel nedenleri olmalıdır.

Hacı Bektaş' ın da içinde bulunduğu bir çevrenin 8 imamlı olmasına rağmen, Seyit Gazi' ye bağlı ocakların Rumeli' deki kısımları 7 erkanı benimsiyorlar. Acaba bunlar, Babai ayaklanmasında farklı gurupların devamı olabilir mi.? Büyük ihtimalle de öyle idiler. Burada, tekrar gözden geçirilmesi gereken de Babai ayaklanmasına katılan grupların kimliği ve inanç özelikleridir.

Ne yazık ki Babailerin inanç özelikleri hakkında bizleri aydınlatacak yeterli malzemeye sahip değiliz. Yukarıda anlatılan olgulara dayanılarak bir fikir ileri sürmek gerekirse, iki farklı Şii geleneğin izlerine rastlamak mümkün görünüyor.

Bu, İmam Cafer'in daha sağlığında çıkan İsmaili ve İsna-aşeriyeci ayrımıdır İmam Cafer'in kendi sağlığında imam olacak büyük oğlu İsmail'in

şüpheli ölümü üzerine ona inananlar, imamlığın oğlu Muhamede geçtiğini ileri sürerek, Orta Doğu' da daha sonraları büyük bir hareket başlattılar. Şia İmamiye kolu ise, İmam Cafer' in diğer oğlu Musa-i Kazım' ı meşru imam kabul etiler.

İsmaililer Musa-i Kazım' ın İmamlığını ret ederek, İsmailiği kurdular. Bunlar dinsel inanç ve dünyayı yorumlayışta, 7 Sayısına çok önem verdiler. Hatta bütün inanç sistemlerini 7 sayısına göre düzenledikleri söylenebilinir.

Bunlar, Dünya' ya 7 Peygamberin geldiğini ve imamlar periyodunun da 7 de tamamlandığını düşünüyordu. (42) İlk çıkışlarında İsmaililer İsmail'in çocuklarını iktidara geçirmek için yola çıktılarsa da Fatimi devletinin arkasından Hasan Sabbah'ın teşkilatın başına geçmesiyle beraber, ilk çıkışlarındaki nedenlerini daha da genişleterek, İmamları iktidara getirmek için bir oluşuma gittiler. İki farklı yaklaşımın kendi dinsel yorumları kesin hatlarla belirlemesine rağmen bu iki gurubun inanları her iki inanç arasında yatay geçişlerin her zaman var olduğunu söylemek gerekir. Bu nedenle İsmaililerin son dönemlerinde İsna aşeriyye inancını benimseyenlerin İsmaililer içerisinde ciddi bir yekun tutuğu görülmektedir. (43)

Alevilerdeki erkan farklılığının nedenlerini oralarda aramak gerekir. İsmaililer içerisindeki İsna - aşeriyeciler, Musai Kazım' ı meşru imam kabul edip, o geleneği sürdürenler; kendilerine Musa-i Kazımlıyız deyip inançlarında onu kutsarken, kendi inanç özeliklerinde ona göre düzenlemiş olmalıdır. Anadolu'daki Musa-i Kazımlı ocakları, ismaililer içerisindeki İsna - aşeriyecilerden etkilenmiş olmalıdır. Bu nedenle de Musai Kazımın ya da onun oğlu 8 İmam "İmam Rızanın" anısına, 8 sayısına özel önem verilmiştir.

Bilindiği gibi 8 ci İmam İmam Rızadır. Annesi bir Türk olan Memnun Horasan çevresindeki Türkmenlere dayanarak iktidarı ele geçirmiş asıl amacının'da İmam Rızayı iktidara geçirmek olduğunu söylemişti. İktidarı eline geçirince de bu gün Türkmenistan sınırları içerisinde bulunan Merv şehrine İmam Rızayı getirtmişti.

Zaten İsmalili propagandası altında bulunan Merv ve Nişabur çevresinde ona sempatiyle bakan ve ona bağlanan oldukça geniş bir halk gurubu vardı. Baha saite göre 8 imam yandaşlarından oluşan "Şameniye" diye bir akım bile oluşmuştu. (44) Horasan bölgesinde yaşayan Türkmenler İmam Rızanın buraya gelmesiyle birlikte ona bağlanmışlar. Daha sonra Moğal baskısıyla Anadolu ya gelince de bu inançlarını buraya getirmiş olmalıdır. Hacı Bektaşın'da Nişabur'lu olduğunu hatırlarsak Hacı Bektaş'ın türbesinin üzerindeki 8 tereğin sırının buraya dayandırmakta güçlük çekmeyiz.

Merv ve Nişabur çevresinde İsmalililerinde etkili oldugu biliniyor kendiside Nişaburlu olan Ömer Hayam ünlü bir İsmailiydi.

Daha Anadolu' ya göçmeden birçok Türkmen grubunun İsmaililerin etkisi altında kaldığı biliniyor Bilindiği gibi, Orta Asya ve İran tarafları İsmaililerin en etkin faaliyet alanları idi. Türkistan' ın bazı kalelerinde, İsmaili propagandası yapan Türkler bulunuyordu. (45)

Bunlar Anadolu'ya göçtüklerinde ise Suriye'de yaşayan İsmaililerin etkisi ve propagandası altına girmişlerdi. Baba İlyas Horasaninin bunlardan etkilenmiş olması mümkündür. (46) Hatta Baba İlyas' ın müritleri arasında İsmaililerden bir çok kişi vardı. (47) İslam Ansiklobedisinin Karamanlılar maddesinde, Baba İlyas' ın oğlu Muhlis paşanın bir kaynağa göre, İsmaili olduğu söylenmektedir.

Babai ayaklanması öncesinde bir çok Türkmen oymağının Güney Anadolu' da yaşadıkları dönemde Suriyeli İsmaililerin'de etkisi altında kalmış olması mümkündür. (48) Bunlar Malya ovası yenilgisinin ardından batı tarafa yerleşmişlerdi.

A.Y. Ocak 'ın işaret ettiği gibi, Babai ayaklanmasının şeyhi olan Baba İlyas'ın kendiside İsmaili olmasa' da İsmaili etkisinde kalmış olmalıdır. (49) Baba İlyas'ın tarikatı olan Vefailiğin şeyhi Ebul Vefa' nın Ehli Hakların takdis ettiği yedi vücuttan birisi olması, yine İsmalili inançlarla ilgilidir. (50) Yukarıda gördüğümüz Baba İlyas'ın soyundan gelen Elvan Çelebi zaviyesinde yedili motifin bulunması, bu yönüyle hiç şaşırtıcı olmamalıdır. Bu nedenle Babailer de 7 sayısına önem vererek erkan sayılarını buna göre düzenlemiş oldukları görülüyor. Bunların da İsmaililerle gelenek ilişkisi içinde olması oldukça mümkündür.

Büyük ihtimale 13 y.y. Anadolusun da Alevi Batini geleneği sürdürenler Şii Batiniliğin iki farklı versiyonlarını temsil ediyorlardı. İsmaililiğin İsna aşeriyye geleneğini sürdürenler 8 erkanı kabul ederken, bunların dışında asıl 7 imamlı ismaili guruplar 7 erkanı kabul edenler olmalıdır. Bunlar içerisinde farklı nedenlere bağlı olarak farklı erkan sayılarını kabul eden grupların da olabileceği, gözden uzak tutulmamalıdır.

Konuya ilişik bir başka soru da 12 İmam inancının Anadolu' ya geliş tarihi ile ilgilidir. Bu konudaki yazıların çoğunluğu 12 İmam inancıyla ilgili Şah İsmail ve Balım Sultan dönemini işaret etmektedir.

16 y.y. da Osmanlı ile Safeviler arasındaki siyasi rekabet ortamında, Kızıl deli tekkesi ve onun Şeyhi Balım Sultan, siyasal tercihini Osmanlıdan yana koyup Hacı Bektaş tekkesi postuna padişahın desteği ile oturmuştur.

Büyük ihtimal ile ona biçilen görevde Anadoluda ki Alevileri Erdebil tekkesi yerine Hacı bektaş tekkesine bağlayarak Safevilerin Anadoluda ki etkinliğini kırıp buradaki desteklerini kesmektir.

Osmanlı ve Safeviler arasındaki savaş sadece savaş meydanında değil

bütün diğer alanlarda sürmektedir. Tercihini Osmanlı devletinden yana yapan ve onun bir memuru gibi çalışan o günkü siyasal koşularda Safevilerle siyasal rakip bir kampta yer alan Balım Sultan' ın 12 İmam inancını benimsemesi pek mümkün değildir. Kendisinde böyle bir değişim olsa bile Osmanlıların buna müsaade etmesi oldukça zor gözüküyor. Böyle bir ortamda Safevilerin 12 İmam inancının Osmanlı tebaası tarafından kabulü, Safevilerin manevi üstünlüğünün de kabulü anlamına geleceği için, Osmanlıların böyle bir duruma razı olması oldukça zordur.

Fakat bir başka açıdan düşünüldüğünde, böyle bir ihtimalide pek ala mümkün olabilir. Bu dönemde Anadolu'nun ortasında aynı inancın bir başka merkezini oluşturup, bu durumu kendi lehine kullanarak aşiretlerin desteğini Safeviler den çekme, siyasetin bir parçası da olabilir.

Aslında Anadolu'daki 12 İmam inancının Anadolu'ya girişini, Balım Sultandan daha ilerisine götürmek gerekiyor.

Eski kayıtlarda 12 İmam inancıyla ilgili en erken kayıt, Saltukname'de vardır. Saltukname'de, Sarı Saltugun Gürcistan kralına Hüseyini taç diktirmesi anlatılmaktadır. Bilindiği gibi, Hüseyini taç da 12 terekli olup 12 İmamı işaret etmektedir. Saltukname' nin yazıya geçiriliş tarihini düşündüğümüzde, daha 15 y.y. da 12 dilimli tacın bilinip kabul edilmesi, bize, 12 İmam inancının bu dönemde varlığını işaret etmektedir.

Saltukname' nin yazıya geçiriliş tarihi, her ne kadar 15 y.y. olsa da daha sonraki dönemlerde katkı yapıldığı hissediliyor. Ama ne olursa olsun Anadolu'daki 12 İmam inancını 14 y.y. daha öncesine taşımak, pek mümkün görünmüyor.

A. Y. Ocak' ın söylediği gibi, 13 y.y. da Barak Baba' nın dışında 12 İmam inancını savunana pek rastlanmıyor. Barak Babanın da yaşadığı yerler olan İran çevresinden 12 İmamlığı benimsemiş olması muhtemeldir. İster Barak Baba ya da ondan sonra Hurufileri ve daha sonra Safevileri düşündüğümüzde Anadolu'yu etkileyen 12 İmam inancının İran Azerbaycan kökenli olduğu görünüyor. 12 İmama inancının Anadolu' ya etkisi 13 y.y. dan sonra 14 y.y. sonları ve 15 y.y. başlarında olmalıdır.

Bu noktada,12 İmam inancının Anadolu' ya yayılmasının hangi çevre tarafından gerçekleştirildiği sorusu gündeme geliyor. Babai dervişlerin de yukarıda görüldüğü gibi, İsmaili damgası taşıdığını düşünürsek, geriye Hurufiler ve Erdebil tekkesi kalıyor.

12 İmam inancının Anadolu' ya gelişinde Timur'un özel bir yer işgal ettiği görülür. Timur'un Erdebil tekkesini taltifi Hurufileri cezalandırması, bir anlamda Anadolu' ya 12 İmamcı propagandasını 'da bilmeden başlatmış oldu. Anadolu'ya 12 İmam inancının girişinin birbirine yakın iki Batini grupça

sokulduğu düşünülebilinir. Bunlardan bir tanesi Erdebil tekkesinin müritleri, diğeri ise Hurufilerdi.

Anadolu' daki Safeviler' in ya da Edebil tekkesinin etkinliği Timur' un Anadolu' ya gelişine kadar götürmek müküündür. Şeyh Safi' nin torunu Hoca Ali' nin bu dönemde Hamit eli , Karaman oğulları ve Teke yöresinde oldukça müridi vardı. (51) Bunların dışında Erdebil tekkesinde yetişmiş dervişler Anadolu'nun çeşitli yerlerinde Tekke açıp faaliyete bulunuyorlardı. Bunlardan Hamidüddin-i Aksarayi ve halifesi Hacı Bayram Veli'de en göze çarpanlardı. Erdebil merkezli bu şeyhlerce 12 İmam inancı Anadolu' ya girmiş olmalıdır. Yukarıda anlatıldığı gibi, II Murat'ın Hacı Bayram Veli' den kuşkulanıp yanına çağırtarak başındaki 12 dilimli tacını 6 ya indirmişti. Bunların dışında II Murat döneminde Anadolu'yu ziyaret eden Şeyh Cüneyt'in çevresinde, ona bağlı oldukça büyük bir grubun olduğu görülüyor. (52)

Safevilerin dışında Anadolu' ya 12 İmam inancının girişine öncülük eden diğer grupta Hurufilerdi. Timur imparatorluğunun en güçlü dönemi 1394' te Hurufiliğin kurucusu olan Fazlullah' ın idamıyla müritleri' de büyük bir takibata uğradı. 1427 ve 1467' deki isyan teşebbüslerinde başarısızlığa uğrayınca, Hurufilerden bir çoğu Anadolu' ya dağıldı. 12 İmam inancı Hurufilerin düşünceleri arasında oldukça önemli bir yere sahiptir. (53)

Hurufi inancına göre kainatı yaratan 3 dönem vardır.

1) Ademle başlayıp Muhammet' le biten Mubavet dönemi.

2) Ali ile başlayıp İmam el Askeri ile biten İmamet dönemi.

3) Mehdi ile -yani bu Fazlulah hurifi dir- Uluhiyat dönemi.

Hurufilerdeki 2 dönem olarak bilinen Nubuvet (İmamet)döneminde, 12 İmam inancı görülür. Onların dereceelendirme ve değerlendirmelerinde 12 imam özel bir yere sahiptir. Hurufi inançlarındaki Yirmi sekiz harfin her biri 12 imam ve 14 masumu pak olarak kabul edilir. Bazı harf sıralamalarında 12 imam ve 14 masumun sıralanışına göre dizildiği görülür.

12 İmam inancının Anadolu'ya gelmesinde Safeviler kadar olmasa da Hurufilerin ciddi bir katkısı olmuş olacağını hesaba katmak gerekir.

Hurufiliği ilk ortaya çıkaran Fazlullah Hurufi' nin talebeleri olarak bilinen Nesimi ve Ali-el- A'la nın Anadolu ve Rumeli'de dolaştığı biliniyor. A. Baki Gölpınarlı, Hurufiliğin Anadolu ve Rumeli' ye birlikte yayılmış olduğunu ve Rumeli'nde Anadolu' dan daha fazla kök salmış olduğunu söylemektedir. (54) Fakat bu kökleşmede kimin damgası olduğu konusu hala netleştirilememiştir.

Bedri Noyan Ali-el-A'la nın Kızıl Deli Sultan olduğu düşüncesindedir ve Rumeli'ndeki Hurufiliğin onun vasıtasıyla yayıldığını öne sürmektedir. (55)

A. Baki Gölpınarlı' ya göre ise, Hurufiliği Anadolu' da yayan Ali- el- A'la değil, Nesimi olduğu kanısındadır. Rumeli'nde de Hurufiliğinde Nesimi'nin halifelerince yayılmış olduğunu söyler. (56)

İrene Melikoff da aynı düşüncededir. Hurufilik ister Nesimi nin halifelerince ya da Ali-el-A'la tarafından yayılsın 15 y.y. da Anadolu ve Rumeli' nin, Hurufilerin yayılma alanı olduğu ve özellikle Bektaşilik üzerinde çok etkisi olduğu halde, Kızılbaşlık üzerinde etkisi olmadığı düşüncesi vardır. (57)

Bu konudaki bir başka soru da Rumeli' deki Babai geleneğinin Hurufilerden etkilenip etkilenmediği sorusudur. A Baki Gölpınarlı, İrene Melikof ve Nejat Birdoğan Otman Baba ve Akyazılıda Hurufi etkilerin varlığını belirtip Nejat Birdoğan ve İrene Melikof onların 7 erkan inancının Hurufilik vasıtasıyla İsmaililiğe bağlamaktadır. (58) Bu yazarlar Seyit Gaziyi de Hurufiliğin etki alanında görmelerine rağmen Nejat Birdoğan Şey Şuca da Hurufilik etkisi olmadığını belirtir. Fakat Hurufiliğin etki alanına gerek Hacı Bektaş Tekkesi gerekse bunların Balkanlardaki temsilcisi olan Kızıl deli Tekkesinde görülmektedir. Ballım Sultan ve aynı tekkede yetişen Seyit Ali Sultana bağlılığını belirtip ona övgüler yazan Virani'de Hurufi idi. (59) Burada küçük bir problem ortaya çıkmaktadır.

Eğer Balkanlardaki Babailer 7 imam inancına Hurufiler aracılığı ile kabul etmişlerse aynı etkinin Kızıldeli tekkesi ve Hacı Bektaşı pir sayıp kutsayanlar arasında da görülmesi gerekirdi. İkinci bir yönü ise bu iki Alevi gurubunu bir birine daha yaklaştırması gerekirdi. Tersine Demir Baba vilayet -namesinde görüldüğü gibi ikisi de Hurufi kabul edilen Virani ve Demir baba arasında oldukça çekişmeli bir dönem yaşanır.

Bilindiği gibi Balım Sultan ve Virani 12 imamı savunuyorlardı. Hurufilikte her ne kadar 7 li motifler bulunsa da inançlarında yukarda görüldüğü gibi 12 imamlıların özel bir yeri vardı. Bu inançlarının temelini teşkil eden "imamet" dönemine ilişkin söylediklerinde görüle bilinir. Babailer Hurufilerden etkilense bile onların 7 imamlı özeliklerinin kökeni Hurufilerin olması oldukça zordur bu onlara İsmaililerin mirasıdır. Hurufilerin 12 imamla ilişkin düşüncelerini Kızıl deli Tekkesi aracılığı ile ortaya çıkarmışlardır.

A. Baki Gölpınarlı ise Hurufi faaliyetlerinin merkezini Arnavutluk ve bilhassa Ergiri kasrı Yanya çevresi olarak göstermektedir. (60) Hurufilerin faaliyet yerleri olarak gösterilen yerlerin büyük çoğunluğu Kızıldeli tekkesine bağlı olan yerlerdir. Babailer ise Bulgaristan'ın daha Kuzeyinde yer almaktadır. Babailerde 12 imam inancı sadece 17 yy.da yaşamış olan şair Hayrati görülmektedir. Hayrati' de Hurufi etkiler görülmekte olduğu gibi, kendisi 12 İmam inancını savunan bir kişidir. (61)

Merhun Bektaşi Dede babası Bedri Noyan Balım sultana kadar Bektaşilikte Hurufi etkisinin pek bulunmadığını söylemektedir. Baha Sait ise 8 imamlı Aleviliğin 12 imamlı hale getirilmesinde Balım Sultanın oynadığı rolü belirtikten sonra; Hurufilik ve Cavidanın Balım sultan kuralarında görülen en büyük olayın bu olduğunu; Hurufilik ilkeleriyle Bektaşiliği birleştirerek Bektaşiliği kötü bir derneğe çevirdiğini belirtmektedir. Hatta daha da ileri giderek Balım Sultandan sonraki Bektaşi kuralarının ve nefeslerinin Hurufilikten esinlendiğini söylemektedir. (62)

Büyük ihtimalle İran Azerbaycan taraflarında oluşan 12 İmam inancı nın bu iki yakın çevre tarafından Anadolu' ya taşındığı, söylenebilinir. Safevi geleneği Kızılbaşlık olarak bilinen kendine ait müritler oluştururken, Hurüfiliğin Fatih döneminde bağımsız cemaat oluşturma girişimi Şiddetle bastırılınca, Safevilerin tersine Bektaşi geleneği içinde faaliyetlerini devam ettirmişlerdir. Büyük ihtimalle Hurufilik yoluyla 15 y.y. giren 12 İmam inancı, ilk önce Bektaşiliğe girmiş, 17 y.y. dan itibaren diğer Alevi guruplarını'da etkilenmiştir. Babailiğin küçük bir kısmında görülen 12 İmam inancı, Safevi kökenli değil, Hurufi kökenli olmalıdır. Balım Sultan da ki 12 İmam inancının kökeni' de Hurufilikle ilgilidir Bilindiği üzere, Hurufiliğin Rumeli'ye geçmesi Kızılbaşlıktan çok öncedir.

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür: Büyük ihtimalle 15 y.y. dan önceki Aleviliğin İsmaililerle ilişkisi oldukça fazla olmalıdır. 13 y.y. Anadolusun'da büyük ihtimal ile İsmaililerin inançlarının gereği olan 7 ya da 8 İmamlılığı kabul ediliyordu. Bunun dışında Rıza Yetişen' in bahsettiği 6 ya da 9 erkanlılar da vardı. Bunların içinde en yoğun olanların 8 erkanlılardan oluştuğunu söylemek mümkündür.

12 İmam inancı 14 y.y. ortalarından itibaren başlayarak 16 y.y. kadar' ki dönemde Anadolu' ya girmiş ve etkinliğini kurmuş olmalıdır. Osmanlı Safevi çatışmasında insanların belli bir taraf tutmaya zorlanmaları, inanç ve itikat olarak farklı duran çevrelerin bunların içerisinde erimesini getirmiştir. Bu dönemden başlayarak, başta 8 erkan inancı olmak üzere etkinliğini yitirmiş ve yeni devlet destekli 12 İmam inancı, diğerlerinin üzerinde yükselmiştir. Bunda ister Safeviler ister Osmanlılar olsun bağımsız tekke ve zaviyeleri yanlarına çekerken, onların inançları ile ilgili bir takım kuraları da değiştirmiş olması, mümkündür.

En azından şu rahatlıkla söylenebilir ki 17 y.y. Anadolu Aleviliğinin, şimdi merkez tekke durumunda olan Hacı Bektaş tekkesinin, bu konumda olmadığı görülüyor. Dediği Dede tekkelerinin bile Hacı Bektaş tekkesine bağlanmasının 2 asırlık bir mazisi vardır. (63)

Tekke ve zaviyelere ilk müdahaleler Fatih Sultan Mehmet'e kadar götürülse de II Beyazıt ve daha sonrakiler tarafından bu durum daha da

desteklenerek bu ilişki sürdürülmüştür. II Mahmut döneminde, tarikatları daha iyi kontrol etmek amacıyla, tarikatların kontrolünü belirli merkezlerde toplama siyasetinin sonucu olarak, belirli tekkelerinin merkez oluşturularak oralara bağlandığı görülüyor. Bunun yöntemi bağımsız tekkelerin kendi faaliyetlerini yürütmesi için merkez tekkeden icazet alma zorunluluğu getirildiği gibi; Şeyhi ölen tekkenin tekrar şeyh seçimi merkez tekeler ve devletin aracılığı ile olmuştur. Anadolu'daki Alevi tekkelerinin Hacı Bektaş tekkesinin merkezi otoritesini, devlet zoruyla, kabulü sağlanmıştır. (64).

Doğuda Safevilerin batıda Hacı Bektaş Veli tekkesi merkezli inançların ortak özeliği, 12 İmam inancında birleşmektir. Bunlardan herhangi birisine yaklaşmanın ya da onların otoritesine girmenin ilk şartı da 12 İmam inancının kabul edilmesi olmalıdır.

Büyük ihtimal ile 16 y.y. sonunda merkez tekkede 12 İmam inancının benimsenmesiyle, yerel tekkeler bunu kabul etmek zorunda kalmış olmalıdırlar. 12 İmam ya da 12 erkan inancı bu şekilde yaygınlaşmış olmalıdır.

13 y.y. da çok seyrek görülse bile bugün 12 erkan inancı Anadolu ve Balkanlarda çoğunluktadır. Bugün 8 erkan tamamen ortadan kalkmıştır. Bu köyler şimdi ise 12 erkanlıdır. Geleneksel ilişkilerini sürdürmemekle beraber az da olsa 6 ve 7 erkanlılar Aleviler arasında varlığını sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAYA

1 Birdoğan, Nejat, Anadolu ve Balkanlarda Alevi yerleşmesi S. 59 Alev Yayınları, 1992; Doç. Dr. Noyan, Bedri, Bektaşilik ve Alevilik Nedir, S. 598 Ant/Can Yayınları, 3 Baskı. 1995

2 Yetişen, Rıza, Tahtacı Aşiretleri, S. 101, Memleket Gazetecilik Matbaacılık, 1986

3 Ocak, A, Yaşar, Babailer İsyanı, S. 213, 2.Baskı, Dergah Yayınları.

4 Bayrak, M, Kürdoloji Belgeleri, S. 308, Özge Yayınları, 1994

5 Baha Sait, İttihat Terakkinin Alevilik Araştırması, S. 20.21, Yayına hazırlayan N. Birdoğan, Berfin Yayınları, 1994.

6 Eyice, Semavi, "Elvan çelebi zaviyesi" S. 237-238, T.T.K. Belleten Dergisi.

7 Noyan, Bedri, Bektaşilik ve Alevilik Nedir, S. 600, Ant/Can Yayınları, 3.Bas 1995.

8 Birge, J.K, Bektaşilik Tarihi, S. 199, Ant Yayınları, 1991,

9 Akçay, İlhan, "Abdal Musa tekkesi" S. 363, T.T.K. VII Kongre bildirileri.

10 Bakırer, Ömür, Faroqhi, S, "Dediği Dede Tekkeleri" s. 445, T.T.K. Belleten Dergisi, C. XXXIX 30.

11 Akok, Mahmut Özgüç, Tahsin, "Melih Gazi Türbesi" s.333, T T.K. Belleten Dergisi C. XVIII

Ali Kemali, Erzincan Tarihi, S. 207, Kaynak Yayınları, 2.Bas. 1992.

12 Akok, M, Özgüç, T, Melih Gazi Türbesi, S. 333, T.T.K. Belleten Dergisi, C. XVIII

Eyice, Semavi, Elvan Çelebi Zaviyesi, S. 37-38, Türkiyat Mecmuası C. XI 13) Yörükan, Y.Z. "Tahtacılarda dini ve sırri hayat" Darülfünun İlahiyat Fak. Mecmuası, Sayı 15, 1930.

14 Ayhan, Aydın, "Barak Baba Yatırı" S. 82.83, Tıp Tarihi Araştırmaları Dergisi, 1995

15 Şopolyo, E.B, Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, S. 273

16 Gölpınarlı, A. Baki, Hacı Bektaşi Veli Velayetnamesi, s.89, İnkılap Kitabevi, 1990.

17 Baha Sait, İttihat Terakkinin Alevi'lik Araştırması, Yayına hazırlayan, N. Birdoğan, S. 162, Berfin Yayınları, 1994

18 Birge, J. K, Bektaşilik Tarihi, S. 199, Ant Yayınları, 1991,

19 Noyan, Bedri, Bektaşilik ve Alevilik Nedir, S. 608, Ant / Can Yayınları, 3.Bas, 1995,

20 Ayhan, Aydın, "Barak Baba Yatırı" S. 83, Tıp Tarihi Araştırmaları, 1995,

21 Birge, J. K, Bektaşilik Tarihi, S. 96, Ant Yayınları, 1. Bas, 1991,

22 Şopolyo, E. B, Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, S. 307,

23 İbrahimi, Mehmet, Kalkandelende Harabati Baba tekkesi, S. 15-23, Milli Kültür Tarihsiz,

24 Birge, J.K, Bektaşilik Tarihi, S. 199, Ant Yayınları, 1. Bas, 1991,

25 Hıntz, Walther, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd, S. 65, T. T.K Yayınları, 1992,

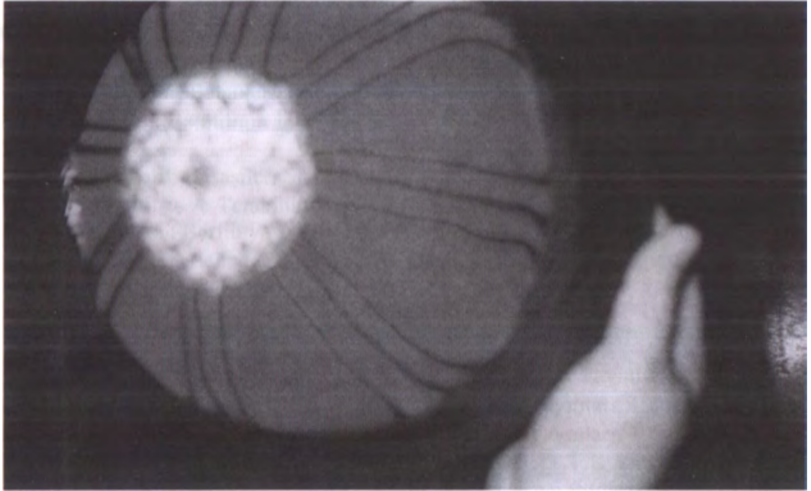
26 Savaş, Saim, Bir Tekkenin Sosyolojik Tarihi Ali Baba, S. 41, Dergah Yayınları, 1. Bas, 1992.

27 Savaş, Saim, Bir Tekkenin Sosyolojik Tarihi Ali Baba, S. 51, Dergah Yayınları, 1. Bas, 1992.
28 Türk folklor Araştırmaları. Cilt 16. S. 7339
29 Noyan, Bedri, Bektaşilik ve Alevilik Nedir?, S. 600, Ant/Can Yayınları, 3. Bas, 1995.
30 Gül, Zeynel, Yol muyuz. Yolcu muyuz?, Emek Matbaası, 1. Bas, 1995.
31 Gölpınarlı, A. Baki, Tarih Boyunca İslam Meshepleri Şiilik, S. 175, Der Yayınları, 2. Bas, 1987.
32 Sevgen, Nazmi, " Sarı Saltuk" S. 30-31 Tarih Konuşuyor Dergisi, Ocak, 1967.
33 Ocak, A.Y, Babailer İsyanı, S. 214, 2. Bas, Dergah Yayınları, 1996.
Baha, Sait, İttihat ve TerakkinAlevilik Bektaşilik araştırması S. 162, Yayına hazırlayan N. Birdoğan, Berfin Yayınları,1994.
34 Bahadır, İbrahim, Balkanlarda Alevilik Kurumlaşma Bölümü, (Basılmamış çalışma),
35 Birdoğan, N, Anadolu ve Balkanlarda Aleviliğin Yerleşmesi, S. 59, Alev Yayınları, 1. Bas, 1992.
36 Noyan, Bedri, Bektaşilik ve Alevilik Nedir?, S. 608, Ant /Can Yayınları, 3. Bas, 1995.
Eyice, Semavi, "Akyazılı Sultan Tekkesi" S.564, T T.K Belleten Dergisi, C.XXXI 37 1967.
Dürüst, Kamil, "Varna'da Akyazılı Sultan" Tekkesi, S.446, Vakıflar Dergisi, 1988.
37 İrene Melikof Hacı Bektaş Efsaneden gerçeğe. Cum yay s.169
38 Eyice, Semavi, "Akyazılı Sultan Tekkesi" S. 564, T.T.K Belleten Dergisi, C XXXI 37 1967
39 Eyice, Semavi, "Elvan Çelebi Zaviyesi" S. 237-238, Türkiyat Mecmuası, C.XI
40 Ocak, A. Yaşar, Babailer İsyanı, S. 111, Dergah Yayınları, 2. Bas. 1996.
41 Ocak, A. Yaşar, Babailer isyanı, S. 104, Dergah Yayınları, 2. Bas. 1996.
42 İmam Gazali, Batıniliğin İç Yüzü, S. 39 - 40 Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
43 Levis, Bernard, Haşaşiler, S. 84, Sevil Yayınları, 1995.
44 Baha Sait İtihat ve Terakinin Alevilik Bektaşilik araştırması Yayına hazırlayan Nejat Birdogan Berfin yay. 1994. S. 91
45 Ocak, A. Yaşar, Babailer İsyanı, S. 70, Dergah Yayınları, 2. Bas, 1996.
46 Ocak, A. Yaşar, Babailer İsyanı, S. 70 - 111, Dergah Yayınları, 2. Bas. 1996.
47 Mitsuhatsi, F, Aktaran A.Y Ocak, Babailer İsyanı, S. 48, 2. Bas. Dergah Yayınları, 1996.
48 Ocak, A. Y, Babailer İsyanı, S. 118-119, 2. Bas, Dergah Yayınları, 1996.
49 Ocak, A. Y, Babailer İsyanı, S. 111, 2. Bas, Dergah Yayınları, 1996.
50 Ocak, A. Y, Babailer İsyanı, S. 104, 2. Bas, Dergah Yayınları, 1996.
51 Hınz, Walther, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd, S. 8- 9, T T.K Yayınları, 1992.
52 Gölpınarlı, A. Baki, Tarih Boyunca İslam Meshepler ve Şiilik, S. 174-175-176, Der Yayınları, 2. Bas, 1987
Hınz, Walther, Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd, S. 18, T.T.K. Yayınları, 1992.

53 Melikoff, İrene, Uyur İdik Uyardılar, S. 187, Cem Yayınları,
Ana Biritanica, Hurufilik maddesi.
54 Gölpınarlı, A. Baki, Hurufilik ve Bektaşilik, S. 20, T.T.K Belletenden Ayrı Basım Ankara il Halk Kütüphanesi Sıra No: 66401.
55 Noyan, Bedri, Bektaşilik ve Alevilik nedir?, S.585, Ant/Can Yayınları, 3. Bas. 1995.
56 Gölpınarlı, A. Baki, Hurufilik Bektaşilik, S. 20, T.T.K Belletenden Ayrı Basım Ankara İl Halk Kütüphanesi Sıra No: 66401.
Melikoff, İrene, Uyur İdik Uyardılar, S. 188, Cem Yayınları, 1. Bas. 1993.
57 Şopolyo, E. B, Meshepler ve Tarikatlar Tarihi, S. 371.
58 İ. Melikof Hacı Bektaş Efsaneden gerçeğe Cum. Yay. S.169.
N. Birdogan. Alevi kaynakları II Kaynak yay. S.127, 1 bas.
59 İ. Melikof Hacı Bektaş Efsaneden gerçeğe. Cum. Yay. S171
A. B. Gölpınarlı. Türk Mezhepler ve Tarikatler İnkilap. Yay. II bas. S.160
Bedri Noyan Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik Ardıç yay cilt II S. 294.
60 A. B. Gölpınarlı Türk Mezhepler ve Tarikatler. İnk yay. S. 161.
61 Ocak, A. Y, Kalenderiler, S. 155- 159, T.T.K Yayınları, 1992.
62 Baha Sait İtihat ve Terakinin Alevilik Bektaşilik araştırması Berfin yay. Yay Haz Nejat Birdogan S. 145.146.
63 Faroqi, Sureyya, Bakırer, Ömür, "Dediği Dede Tekkeleri" S. 467, T T.K Yayınları, Belleten Der. C. XXXIX , 30
64 Gündüz, İrfan, Osmanlıda Devlet Tekke Münasebetleri, S. 192-193 Seha Neşriyat, 1989.
Faroqi, S, Bakırer, Ömür, "Dediği Dede Tekkeleri" S. 467, T T.K Yayınları, Belleten Der. C. XXXIX. 30



Barak Baba türbe içi mezar 8 köşeli başlığı. Re. Aydın Ayhan



Kosova Kadiri Tekkesi Bektaşi derviş tacı



Elvan Çelebi Zaviyesinde bulunan zaviye içindeki odanın sol bölümünde bulunan mezarlar. Foto Sevda BAHADIR



Elvan Çelebi Zaviyesi içinde bulunan meydan evinin sağ bölümünde bulunan mezarlar Foto Sevda BAHADIR



Elvan Çelebi Zaviyesi aynı odada kapı girişindeki mezar Foto Sevda BAHADIR



Elvan Celebi Zaviyesi içinde bulunan 7 köşeli şadırvan. Foto Sevda BAHADIR

ANADOLU HALK SUFİZMİNİN OLUŞMASINDA ŞAMANLIĞIN ROLÜ

Doç. Dr. Fuzuli BAYAT*

Göçebelikten doğan hayat şartlarının devam ettiği Türk muhitinde medreseden gelen ve fıkha dayalı ortodoks İslâm'ı kabul etmek mümkün değildi. İslâm'ın, eski inamlarına sadık kalan Türkler'in arasında yayılması, sade, anlaşılır bir dille ve gönül sevgisine bağlı bir usulle gerçekleştirilebilirdi. Etnik-medenî sistemde yerleşmeye çalışan herhangi bir din gibi İslâm da, genelde şaman inançları dediğimiz, eski Türk itikatlarını şu veya bu şekilde kabul etmeye, onlara İslâmî don giydirmeğe mecburdu. Medreseden gelen ortadoks İslâm, Türkler'in içinde, Osmanlı devletinin yerleşik hayata geçmesiyle, kısmen de olsa yayıldı. Ancak Anadolu'da nüfusun çoğunluğunu oluşturan göçebe Türkmenler heterodoks inançlara dayalı millî Müslümanlığı şekillendirdiler. İşte Türk Müslümanlığının manevî ve felsefî ontolojisini oluşturan halk sufizmi, Türk şaman ve İslâm kültürünün sentezi gibi tarih sahnesine çıktı. Genelde birçok yönleriyle mistik niteliğe sahip şamanlık, halk sufizmi adı altında kendisini muhafaza etmiş; heterodoks İslâmî akınların ve inanışların oluşmasında önemli rol oynamıştır. Şaman unsurlarının halk sufizminde dominant mevkii kazanması Türk düşüncesini, yaşam tarzını ve hayata bakış özelliğini içeren canlı ve dinamik olan eski inanç sistemi ile kuru, sakin İslâm dinini birleştirmekle gerçekleşti. Bu ise göçebe Oğuzların dini çarpıtması, dinden sapmaları gibi anlaşılmamalıdır. Aksine, bu sentez, sufizmi kendilerine özgür bir şekilde "kurmak" gibi bir anlam ifade etmektedir. Bu şekilde hem Türklük, hem de Müslümanlık bir arada var olmakla yeni bir kültür oluşturmuştur. İşte buna halk sufizmi denilmektedir. Orta Asya, Azerbaycan, Anadolu ve Balkan Türkleri İslâm'ı kendi içlerinden çıkan ve hâlen de eski inançlarına bağlı şeyhlerinin aracılığıyla, halk sufizmi şeklinde kabul etmişlerdi. Halk sufileri, eski Şamanist itikatları ve dinî inançları vahdet-i vücuda dayalı tasavvufla birleştirerek İslâm tarihinde yeni bir kültür sentezi oluşturdular ve böylece yeni bir sayfa açmış oldular. Bu nedenle halk sufizminin, okuma-yazma bilmeyen, eski inamlarına bağlı göçebeler arasında geniş bir şekilde yayılması tabiî sayılmalıdır.

Orta Asya'da, Azerbaycan'da ve Anadolu'da, özellikle XIV-XV yy.da şekillenen halk sufizmi bütün yönleriyle millî kültüre dayanır. Millî kültürümüzün İslâm'a kadarki şekli Şamanlık idi. Etnografik veriler Sibirya,

---

Gaziantep Üniversitesi

Altay-Sayan, Orta Asya Şamanlığının aynı kökene dayandığını ve Türk Şamanlığının diger komşu göçebe ve yerleşik kavimlere de (Moğollar'a, Buryatlar'a, Samoyedler'e, Ostyaklar'a, Çukçiler'e, Mancurlar'a, Tibetler'e, Hint-Avrupa halklarından Tacikler'e, Afkanlar'a vb.) tesir ettiğini ispat eder. Türk Şamanlığı an'anevî medeniyette hakim ideoloji mevkiinde olduğundan, etnik-medenî sistemin başka katmanlarında da (Mesela, inançlarda, ritüellerde, kozmogonik mitlerde, destanlarda, halılarda vs.) onun izleri açık şekilde görünmektedir. Şamanlığın direkt ve transformasyona uğramış izlerine bugüne kadar yaşamını sürdürmekte olan halk sufizminde de rastlarız.

Türk halk sufizminde dervişin manevî kâmillik yolunda çekdiği fizikî sıkıntılar, riyazet, kendi "ben"ini ortadan kaldırıp "O" ile birleşmesi, bütün hâllerde ruhlar tarafından seçilmiş şahsın şaman olmak istememesi ve ruhların ona verdiği eziyetler hakkındaki etnografik literatürden aldığımız bilgilerle üst üste düşer[1]. Fark yalnız yeni statüye geçişin Şamanlıkta pasif, halk sufizminde ise aktif olmasındadır. Sufinin yeni statüye geçişinin aktif karakterde olması İslâmî kültürün kendi tabiatı ile ilgilidir. Aynı şekilde şamanın da inisiasya merasiminden geçmesinin pasifliği bu kültür aktinin keyfiyetlerinden doğmaktadır. Sibirya Türklerinin, özellikle Telengitlerin şaman efsanelerinde, ruhların şaman olacak adamı dövmeleri, ellerini ve kollarını bağlamaları, göğsünü, karnını yırtmaları, onu cinsî alâkadan çekindirmeleri, az uyutmaları, oruç tutturmaları[2] semantik plânda yalnız Alevî-Bektaşîler'de ve Tahtacılar'da ayine alınma merasimine değil, aynı zamanda Orta Asya tarikatlarında (özellikle Yesevîlikte) dervişin oluşmasına da çok yakındır. (Mesela, Alevî-Bektaşîlerde adeptin oruçları, nefsini kontrol etmek için müsahibinin eşiyle bir yorgan-döşekte yatması, çile çıkartması vs.)[3]

Şaman olma prosesinde başlıca cihet, şahsın şu veya bu derecede yeniden kurulması, yeni bir statüye geçmesidir. Bu kurulmadan sonra şaman gizli bilgilere sahip olur ve manevî âlemin temsilcisine çevrilir. Mevcut şaman efsaneleri, deyimleri ve inanışlarından yola çıkarak yeniden kurulma prosesini şu şekilde gruplaştırmak olar:

1. Şaman, fizikî ölümden sonra ikinci kez yeniden doğar ve ruhlardan terbiye alır.

---

1 Potanin G.N. Oçerki Severozapadnoy Mongoli, vıp.4, St.Petersburg, 1883, s.57; Katanov N. Narcçiya Uryanhaytsev, Abakanskih Tatar i Karatasov. Obraztsı Narodnoy Literaturı Tyurkskih Plemyon İzdannıye V.Radlovım, T.IX, St.Petersburg, 1907, s.16; Maynagaşev S. Predstavleniye o Zagrobnom Mire u Turetskih Plemyon Minusinkogo Kraya. Jivaya Starina, 1915, s.289; Anohin V Materialı po Şamanstvu u Altaytsev, Sbornik MAE, T.IY vıp.2, Leningrad, 1924, s.108

2 Dırenkova N.P Poluçeniye Şamanskogo Dara po Vozzreniyam Turetskih Plemyon. Sbornik MAE, T.IX, 1930, s.282-283

3 Bkz. Gölpınarlı A. Menakıbi Hacı Bektaş Veli, İstanbul, 1958; Yörükan Y.Z. Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar, Ankara, 1998

2. Ruhlar şamanı yedi, dokuz veya doksan dokuz kısma parçalayıp etini kemikten ayırır, başını kesip bir ağaca geçirirler. Sonra etini bir yere toplayıp ağız sularıyla kemiğe yapıştırırlar ve başı bedenin üzerine koymak suretiyle yeniden diriltirler.

3. Ruhlar vergi almış adamı kazana koyup kaynatır, etini kemikten ayırıp yerler. Sonra kemiklere yeni et yapıştırıp onu diriltirler[4]. Bütün bunların esasında şamanın ölüp dirilme düşüncesi vardır. Halk sufizminde yaygın olan "ölmeden evvel ölmek" düşüncesinde, vücudu öldürüp yeni şekilde canlanmak, ruhunu manevî alemle birleştirmek nazarde tutulurdu. Türk Şamanlığının ve halk sufizminin merkezî anlayışı olan ölüp dirilme, aynı medeniyet hadisesi gibi yorumlanmalıdır. Menakıpta Hacı Bektaş Veli'nin Molla Sadeddin'i kazana salıp kırk gün kaynatması ve Molla'nın kazanda eriyip gitmesi, yeniden kırk gün kaynatması, onu küçük bir çocuk şekline çevirmesi ve üçüncü kez kırk gün kaynattıkdan sonra Molla Sadeddin'i evvelki hâline döndürmesi, yani yeniden diriltmesi şaman aktinin tam aynıdır[5] Halk sufizminde dünya ile bütün bağların kırılması gibi değer kazanmış olan "ölmeden önce ölmek", Yunus Emre menkıbelerinden de geçmektedir. Şeyhi Taptuk Emre, Yunus'u bir kazana salıp kırk yıl kaynattıktan sonra "Hâlen dünya kokuyorsun." der[6]. Ölmeden önce ölmek, eski ölüp dirilen doğa kültünün halk sufizminde görünüşüdür. Bu külte göre reel dünyaya bağlı etten, kemikten oluşmuş şamanın ruhlar âlemiyle alâka kurabilmesi mümkün olmadığı gibi, dünya kokan dervişin de Hak ile Hak olması mümkün değildir.

Alevîlerde ve Bektaşîlerde "kurban edilme" merasimi adeptin eski hayatından, yaşamından ölerek ayrılması, yeni bir yaşama geçmesi, başka bir âlemde doğmasıdır. B.Noyan'ın da yazdığı gibi "Önce bir anadan doğduktan sonra bir de mürşidden yeni bir âleme doğulur. İki kere doğmayan, gönül âlemine ulaşamaz."[7] N.Ksenefontov'un derlediği Yakut şaman efsanelerinden biri "İki defa doğan şaman" adını taşır. Bu şaman efsanesinde, fizikî âlemde ölüp ikinci kez yeniden doğan ve güçlü şaman olan çocuktan konuşulur. Efsanede konu edinen şaman olmanın bu şekli (fizikî ölüm ve yeniden doğma) Bektaşî olmaya (manevî ölüp dirilme) aynen transformasyon edilmiştir.

Türk Şamanlığının halk sufizminin hem zahir, hem de batınında tezahür

---

4 Ksenofontov G.V Legendı i Raskazı o Şamanah u Yakutov, Buryat i Tungusov, İrkutsk, 1928, s.10-12, 15,18,20,23,33; Anohin V age.s.131, Dırenkova N.P age.s.274; Popov A.A. Poluçeniye "Şamanskogo Dara" u Vilyuyskih Yakutov. TİE AN SSSR, T.II, 1947, s.285-286

5 Gölpınırlı A. age. s.62

6 Turan A.O. Menkıbelerde Yunus. Türk Dili, sayı 493, 1993, s.2

7 Noyan B. Bektaşîlik Alevîlik Nedir? 3 baskı, İstanbul, 1995, s.75

etmesi kendini muhip, mürid, âşık, derviş, şeyh olmaya kadar yükselen bir sistemde de gösterir. Hak ile hak olmağa can atan halk sufisinin geçtiği makamlar vergi almış adamın şaman olma zamanı geçtiği makamlarla (Şamanlıkta duracaklar) üst üste düşer. Şaman efsanelerinden malum olduğu gibi ruhların seçmiş olduğu aday "şaman hastalığından" sonra (yani ölüp dirildikten sonra) ecdat şamanın rehberliğinde göklere kalkar, üç defa dokuz duracak geçer ve her bir duracakta Şamanlığın sırrını öğrenir. Bunran sonra o, bağımsız şekilde kamlık yapmak salahiyeti alır[8]. Göğün bu üç katında bilgi alma şekli dervişin, şeyhinin yönetiminde makamlardan geçip ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn, hakka'l-yakîn mertebelerinde sırlara vâkıf olmasına ve halkı irşat etmek yeteneği kazanmasına eşittir.

Orta Asya'da, Anadolu'da halk sufizmine dayalı tarikatların (Yeseviye, Bektaşîye, Bayramiye vb.) zikri cehriden yararlanmaları ve bu zikrin kökeninde şaman unsurlarının olması dikkati çekmektedir[9] Türk şamanları kamlık zamanı dini içerikli dua-şarkıları yüce sesle ifa ederlerdi. Halk sufizmi ile Şamanlığın iç içe yaşadığı Orta Asya'da (Şamanın Orta Asya'daki adı falbin, perihan, bahşı'dır) zikir yüce sesle yapılsa da klasik tasavvufî anlamını tamamiyle kaybetmiştir. Nitekim Türkmenlerin Ata boyu zikirden hastaları tedavi etmek için yararlandılarsa da,[10] Azerbaycan'da (Mesela Balaken, Zagatala, Galı bölgelerinde) zikir artık defin merasimi ve yas elemanına çevrilmiştir. Orta Asya'nın bazı yörelerinde kalenderlerin, ölü evden çıkarılarken zikre başlamaları zikrin, sufi anlamından uzaklaştığına bir örnek olabilir. Şamanlıktan kalma ve ölen adamın ruhunu öteki dünyaya göndermek vasıtası gibi değer kazanmış adı geçen zikir türü, halk sufizminin başlıca yönünü de tayin etmektedir. Altay ve Sibirya şamanlarının başlıca fonksiyonlarından biri, bilindiği gibi ölen adamın ruhunu geri dönmemek şartı ile öteki dünyaya göndermek, halk sufizminde birbaşa şekilde kalmamıştır. Bu eleman yalnız zikrin söylenme yerine göre tespit edilebilir. Hem Azerbaycan'da, hem de Orta Asya'nın bazı yerlerinde günümüzde bile yas ve defin merasimindeki zikir yapmanın anlamı eski inançlara dayalı ölü gömme ve yas merasimlerinden çıkarılabilir. Bir esaslı ayrıntıyı da belirtmek lâzımdır. Şamanların zikrinde, halk sufizmi zikrinden farklı olarak, Tanrı'nın degil, ruhların adı tekrarlanırdı. Bu anlamda şamanlık halk sufizminin temelinde olmuş olsa bile ideolojik açıdan bu, sonuncudan farklıdır. Buraya kadar söylenilerden şu sonuca varabiliriz. İster Orta Asya, isterse de Anadolu

---

8 Ksenofontov G.V Hrestes. Şamanizm I Hristianstvo, İrkutsk, 1929

9 Bkz: Knorozov Yu. V Mazar Şamın Nabi. Sovetskaya Etnografiya, Moskva, 1949, sayı 2, s.97

10 Basilov V.N. O Proishojdeni Turkmen-Ata. Domusulmanskiye Verovaniya i Obryadı v Sredney Azi, Moskva, 1975,s.157

tarikat şeyhlerinin (Orta Asya varyantı şıh) şamanlarla uygun taraflarını şöyle sıralamak mümkündür:

a) Hem şamanlar, hem de şeyhler musikinin, oyunun aracılığıyla vecde geldiklerinde kendilirinden geçerler,

b) Şaman, hayvan donunda tasavvur edilen yardımcı ruhlara sahipse, şeyhler de hayvan donuna girmekle eski itikatları yaşatmaktadırlar,

c) Şamanlar kamlık, şeyhler merasim zamanı aynı haraketleri, jestleri yaparlar,

ç) Her ikisi de ruhî hastalık (bu ruhî sarsıntı, birinde şaman hastalığı, diğerinde şıh kesel, yani şeyh hastalığı olarak adlandırılır) geçirirler,

d) Hem şaman, hem de şeyh ruhî hastaları veya konversiv reaksiyon bozukluğu olanları tedavi ederler,

e) Her ikisi de aşağı yukarı aynı hipnozdan ve fokuslardan, mesela yalın ayak, yanan kömürün üstünde yürümek, ağzına yanan kömür almak, karınlarına şiş veya kılıç sokmak, baltayı veya yutulması mümkün olmayan herhangi bir eşyayı yutmak vs. yararlanırlar,

f) Keramet gösterirler,

g) Hayvan, kuş donuna girerek savaşırlar,

ğ) Toplumun gündelik hayatlarında yönetici mevkidedirler ve güvenilir bir kişiliğe sahiptirler.

Şamanlar pratik işlerinde, esasen iki usulden yararlanırlar: 1) kamlık etmek, 2) fala bakmak. Kamlık zamanı şaman ruhî hastaları (şeyh cinli ve delileri), bağlıları tedavi eder, çalınmış veya kaybolmuş eşyaları bulur. Fala bakmakla da fertlerin veya toplumun geleceğini söyler. Aynı fonksiyonu, halk sufizmi tarikatlarında dede, baba, şeyh de yerine getirmektedir.

Etnografik verilerde Türkler'in şaman merasimleri oyun adlandırılır[11] Hatta Müslüman olan Türkmenlerin Çovdur boyu da şamanın kamlık etmesine **oynamak** derlerdi[12]. Oynamak terimi Altay ve Sayan Türklerinde, Uzak Doğu ve Sibirya halklarında da kullanılmaktadır. Yeseviye, Bektaşîye, Mevleviye tarikatlarının sema prosesindeki ritmik oyunları, kökeni açısından şaman oyununun daha gelişmiş şeklidir. Şaman oyunu şamanın olgunluk yolunu sembolize eder. Alevî-Bektaşîler, Mevlevîler de semaya kalkmakla ruhen Tanrı'ya ulaşırlardı. Hz. Peygamber yalnız Mi'rac'dan Mi'rac'a Tanrının yanına kalktıysa da, dervişler her sema merasimi yaptıklarında Yüce

---

11 Malov S.Ye. Şamanstvo u Sartov Vostoçnogo Turkestana. Sbornik MAE. T Y vıp2, 1918, s.17-20

12 Basilov, Niyazklıçev K. Perejitki Şamanstva u Turkmen-Çovdurov. Domusulmanskiye Verovaniya i Obryadı v Sredney Azi, Moskva, 1975, s.126

yaratanın yanına kalkıyorlardı. Sema merasimi zamanı hem Yesevî, hem de Anadolu erenleri kuş uçuşuna benzer hareketler etmekle İslâm'dan önceki şamanların oyun zamanı kuşa çevrilip göklere uçmalarını yansıtıyorlardı[13]

Değişik Türk şive ve lehçelerinde şamanın ismi **kam, bakşı, bakıcı, falbin, perihan** gibi geçmektedir. Yalnız Yakutlar şamana oyun derler. Bunun sebebi belki de şaman merasiminin başlıca unsurunun **oyun** olmasıdır. Yakutça'da **ayıı oyuna** ve **abaası oyuna** terimleri iyi ve kötü, ak ve kara şaman bölgüsünü göstermeye hizmet eder. Oyun millî şuur akti olup çok eski çağlardan beri dinsel nitelikli olmuştur. İster Mevlevî, isterse de Alevî-Bektaşî sema/semahlarının terkip hissesini İslâm'dan sonra raks olarak adlandırılan oyun teşkil eder. Hem şamanlıkta, hem de halk sufizminde vecdin iki başlıca unsurundan biri musiki ise, diğeri oyundur. Oyun vecde götüren yollardan ilkidir. O, yalnız bedensel hareket veya bedenin düşkünlüğü değil, ruhun esas gıdasıdır, hakkı gönülde bulmanın yoludur. Oyunla ruhun göklere kalktığına, insanın kötülüklere sebep olan nefsini yendiğine inanılır. Oyun hem de kötü ruhların karşısını almanın bir yoludur. Şeyhlik kurumu, seleflerinden aldıkları bu kültür mirasını aynıyla hem Orta Asya'da, hem de Azerbaycan'da ve Anadolu'da İslâm'ın bünyesinde yaşatmaktadırlar. Ruhlar âlemiyle alâkanın tek yolu oyun olduğundan şeyhler ve dedeler, selefleri şamanlar gibi, tedavi seansları zamanı da oyundan yararlanırlar.

Alevî, Bektaşî ve Tahtacı semahlarının, şamanların davulun eşliğinde okuyarak oynamasına çok benzemesi, bu sonuncunun şaman oyununun gelişmiş şekli olduğunu söylemeye esas verir. Musiki, resitatif şiir ve raks, şamanı vecde getirdiği gibi, halk sufilerini de dünya kaygılarından uzaklaştırır, Tanrı ile insan arasındaki engeli aradan kaldırır. Alevî ve Tahtacılarda Dernek ve Cem ayini zamanı yapılan semahlarda saz veya bağlama gibi enstrümanlardan yararlanılırdı. Bu merasimlerde ikiden az ve onikiden çok saz olmazdı. Şarkının, oyunun ve musikinin semahı oluşturması, dini içerikli sazlı, sözlü ve oyunlu merasimlerin geçirilmesi, semahın, aynı zamanda erkanın da eski şaman merasimlerinin ve kültürünün bir kalıntısı olması dolayısıyladır.

Türkler yaradılışlarından vecdle, musikiyle, oyunla duyulan bir dine üstünlük vermişlerdir. Bu nedenle de inançlarının esasını, gönül zenginliğine dayalı sevgi ve hoşgörü oluşturmaktaydı. Tanrıcılık dediğimiz Gök Tanrı dini işte bu özelliğe sahipti. Şamanlıkla Gök Tanrı dini bir sıra yönleriyle ayrı ayrı şeyler olsalar da, her hâlde Şamanlık bu dinin vecdli ve pratik yönünü oluşturmaktaydı. Kökeni Şamanlıkla bağdaşan heterodoks inançların Türkler arasında geniş yayılmasının tek sebebi de Türkler'in, bütün zamanlarda kuru,

---

13 Bombaçi A. Histoire de la Literature Turque, Paris, 1968, s.88

sıkıcı doğmalara uymak istememelerindendir. Vecdi oluşturan musiki ve oyunla beraber eski Türkler'de, tabii ki, içki de önemli rol oynamıştır. Bugün Alevî dediğimiz göçebe Türkmenlerin musikili, içkili ve oyunlu semahları eski Türk dini inançlarının Müslümanlıkta yaşatılmasıdır. Alevî ve Tahtacılarda içkilerin eşit şartlar altında, toplu hâlde içilmesi, eski şamanist Türklerin **araka** içme merasimini hatırlatır. Alevîler, Dernek veya Cem merasimlerine beraberlerinde getirdikleri rakıyı havz-ı kevser denilen bir yere dökerek müşterek kullanırlar. İster Alevîlerin, isterse de Altay Türklerinin hem eski kımız, hem de çağdaş araka ve rakı içkisi zamanı, devre vurup oturmaları, içkiyi toplananların arasında eşit şekilde dağıtmaları, içki meclisinde şarkılar söylemeleri, içkiyi yanındaki müsahibine sağ elle sunmaları, sol elle sağ eli dirsekten, Alevîlerde ve Tahtacılarda bilekten desteklemeleri, erkek ve kadınların bir arada oturmaları, merasimin başında ateşe içki serpmeleri vb.[14] gibi etnografik faktörler halk sufizminin şamanlığın İslâmî şekli olduğunu söylemeye esas verir.

Diğer Türklerden farklı olarak Alevî ve Tahtacı aşiretlerinde ayine giderken yolüstü kabirlere rakı dökmek âdeti de çok eski şaman inancı ile ilişkilidir. Altay Türklerinin çok eskiden devam ederek gelen bir âdeti de ölen şamanın mezarına araka dökmeleridir[15]. Bu şaman âdetinin Alevîler'de görünmesi birtakım inançların farkına varılmadan korunduğunu gösterir. Meselâ, Alevîler hastanın iyileşmesi için filanca babanın ruhuna yarım akka rakı adak olsun, derler[16]. Fıkha dayalı İslâm mezheplerinin hiç biriyle bağdaşmayan bu âdetin yalnız Alevî ve Tahtacılar'da görülmesi, heteredoks itikatların Şamanlıktan geldiğini bir kere daha gösterir.

Alevîler'in kurban merasimleri (Yaz kurbanı, Aşure kurbanı, Kırklar kurbanı, İlk bahar kurbanı) de Türkler'in İslâm'dan önceki değişik dönemlerde verdikleri kutsal kurbanlarla semantik bakımdan ayniyet oluşturmaktadır. Mesela, Altaylar'da bu kurban merasimleri şöyle sıralanmıştır: Ata-baba ruhlarına verilen kurban, Çetikan'ın şerefine verilen kurban, Kayrakan'ın şerefine verilen kurban, İren/Eren'in şerefine verilen kurban vb.. Altaylar'da kütlevî kurban merasimlerinin hepsi bay kazık (kayın ağacı) ağacının altında yapılırdı. Bu ağaç hem şamanist Türkler'de, hem de Alevî Tahtacılar'da kutsal bilinmektedir. Dedelerin erkanda kullandıkları sopaların ancak kayın ağacından olması bir kez daha şamanlığın halk sufizminin derinliklerinde yaşadığını göstermektedir. Bunun yanı sıra şamanların hastaları tedavi ettiklerinde, yurdu kötü ruhlardan temizledikledıklerinde, ölen adamın ruhunu

---

14 Yörükan Y.Z.agc. s.275

15 Kenin-Lopsan M.B. Obryadavaya Praktika Folklor Tuvinskogo Şamanstvo, Novosibirsk, 1987; Potapov L.K. Altayskiy Şamanizm, Leningrad, 1991

16 Yörükan Y.Z. agc. s.276

ahirete yola saldıklarında verdikleri kurbanlar da vardır. Aynı ile göçebe Türkmenler de çeşitli nedenler dolayısıyla (hastanın bir an önce iyileşmesi, askere gidenlerin sağlıklı dönmesi için ve evlat istediklerinde vb.) kurbanlar vermektedirler. Türkmenler'de kurbanın kesilmesi, pişirilmesi, yenilmesiyle bağlı inançlar da şaman itikatlarının dışında düşünülemiyor. Prof. Z.Yörükan'ın gözlemlerine göre Alevîler'de "kurbanın hiçbir kemiği kırılmaz, derisi, bağırsakları ve kemikleri hususî bir yere gömülür"[17] Şamanist Türkler de Tanrı'ya, ata-babalara ve diğer büyük ruhlara verdikleri kurbanı, kanını yere akıtmayarak öldürür; kemiklerini, derisini, ya bu amaçla yaktıkları büyük ocakta yandırır ya da hususî bir yere gömerlerdi.

Anadolu'da ve Azerbaycan'da hortlaklardan kurtulmak ve onun getireceği belayı önlemek için bir dizi merasimler uygulanır veya inançlara amel edilir. Şamanlar bu amaçla merasim yapıyorlarsa da, Müslüman Türkler nüsha, dua yazdırmayı merasime tercih etmişlerdir. Bu, öteki âlemle reel dünyanın sakinlerinin ayrı ayrı statülerde durmalarına, öteki dünyanın bizim dünyaya zıt mevkide olmasına, nihayet, ölümün gerçeklik gibi kavranılmasına, ruhun sık sık reel âleme gelip yakınlarına zarar vermesine dair eski şamanist Türklerin inamlarının Müslümanlıkta da yaşadığı anlamına gelir.

İslâm'ı kabul etmiş Orta Asya Türklerinde olduğu gibi Anadolu Türkmenlerinde de şamanın rolünü tarikat şeyhi kendi üzerine almıştır. Tarikat şeyhinin İslâm'dan önceki beylik kurumunun özelliklerini saklaması da sezilmektedir. Bu sistem daha çok Anadolu'da kütlevî müritlik şeklini almış heterodoks inanışlı aşiretlerde görülmektedir. Halk sufizminin aşiretler, boylar halinde yapılanarak tarih sahnesine çıkması Yeseviye'nin hizmetidir. Türkmenlerin Beş Evlyad kabilesi (bunlar, Magtım, Ata, Hoca, Mücevit ve Şıhlardır) Orta Asya'da başlayan bu kütlevî müritlik prosesinin Özbekler'de ve Kazaklar'da da devamına neden oldu. Sufi cemiyetlerinin aşiretlere dönüşerek yeni bir özellik kazanması Anadolu'da da devam ede gelmiştir. Rus bilgini V.Gordlevski, taife gibi şekillenmiş Konya'daki Carcarlar'dan söz eder[18]. Anadolu'da Kızılbaşlar, Çepniler, Harmandalılar ve diğer batını inançlı boylar Bektaşîye ve ondan önceki Babaîlerle bağlı olmalıdır.

Türk halk sufizminin başlıca özelliklerinden biri de, görüldüğü gibi, derviş icmalarının, köylerinin bir aileden teşkilatlanmasıdır. Anadolu'da Horasan'dan gelmiş kabile beylerinin kurdukları tekkelerin etrafında oluşan ve yeni bir soy teşkil eden derviş zümreleri de vardır. Bu kurucu şeyhler Ö.L.Barkan'ın da yazdığı gibi elinde asa, belinde teber dolaşan cezbeli bir âşık olmayıp, bir cemaat reisiydiler[19] Özellikle Osmanlı devletinin sınır-

---

17 Yörükan Y.Z. age. s.72

18 Gordlevski V.A. İzbrannıye Soçineniye, T.III, Moskva, 1962, s.426-431

19 Barkan Ö.L. Kolonizatör Türk Dervişleri, İstanbul, yılsız, s.37

larında kendi aile azalarından yeni köyler kuran bu erenlerin büyük çoğunluğu gezginci baba derviş teşkilatına mensup idiler. Aynı sistem üzere Özbekistan'da Yeseviye ve Nakşibendiye tarikatlerinden Nur Ata, Seyid gibi kabileler, Türkmenlerde ise Beş Evylad boyu türemiştir. Azerbaycan'da mevcut olan çok sayıda evliya taifelerinin nesil şecereleri (genelde tarikatlar) öğrenilmediğinden bu konuda kesin bir fikir söylemek mümkün değildir. Herhalde batınî inançlı Halvetiye, Safeviye tarikatlerinden ve Babaîlik hareketinden Şıhlar, Sofular, Harmandalılar gibi etnonimler meydana gelmiştir diyebiliriz. XVI. yy. başlarından Şah İsmail'in teşviki ile Bektaşîyenin Baba Samit kolunun Azerbaycan'da yerleşmesi bir sıra boyların kütlevî şekilde Bektaşî müridi olmasıyla sonuçlandı. Tabiî ki, kabile, aşiret gibi şekillenen sufi cemiyetlerinde veya kabile, boy hâlinde tarikate giren toplumlarda dinî ve dünyevî hâkimiyet bir şahsın - tarikat başçısının - elinde olmalıydı.

Hem Alevîliğin, hem de Bektaşîliğin dedelik, ocaklık idari sistemi ve dede babaların, çelebilerin dünyevî ve manevî hâkimlik fonksiyonları eski Türklerin beylik idarî sisteminin bir devamı niteliğindedir. Nitekim eski Türk askerî ve idarî sisteminde biy, bay, beg varyantlarında mevcut olan bey (Moğolcada beki) kabilenin hem fizikî, hem de dinî başçısıdır. Bunu tarihî, etnografik materyaller de tasdik etmektedir[20]. Eski Türklerde bey ne idiyse, Alevîlerde ve Bektaşîlerde de dede odur. Beylerin ecdat kültü ile ilgili merasimlerin aparıcısı olması, dedelerin Cem ayinlerinin başında olmasına transformasyon edilmiştir. Eski Türklerin yılda bir defa veya üç yılda bir defa, kutsal bildikleri dağ başında, bay kazık ağacının altında Tanrı'ya kurban vermeleri[21], Anadolu'da, Azerbaycan'da, Orta Asya'da evliya ziyaretgâhlarına gidilmesi, orada kurbanlar kesilmesi, dolayısıyla ata-baba ruhlarından hayır-dua alınması şeklinde hâlen yaşamaktadır. Alevîler'de bu, her akşam babalara dua etmek şeklinde başka bir özellik kazanmıştır.

Tarikat başçısının kadın olması Türk halk sufizminin eski şaman sistemine ne kadar da bağlı olduğunu gösteren faktörlerden biridir. Yakutlarda ve Altaylarda kadın şamanların varlığı, sosyal hayatta oynadıkları rol, aynı ile İslâm'ın kabulünden sonra Anadolu'da kadın şeyhlerin üzerine geçti. Âşık Paşazade Tarihi'nde Baciyân-ı Rum adlandırılan bu eski şamanlar bir zümre oluşturarak Anadolu'da Kız Bacı, Ahi Ana, Sakarî Hatun, Hacı Fatma gibi değişik tarikatlara mensup zaviye şeyhleri oldular. Bu kadın dervişlerin seleflerine Yeseviye tarikatında rastlarız. Tıpkı şaman merasiminde olduğu gibi Hoca Ahmet Yesevî'nin tekkesinde de kadınlarla erkeklerin bir arada ayin

---

20 Bkz. Bayat F Oğuz Epik Ananesi ve "Oğuz kağan" destanı, Bakü, 1993, s.56-67
21 Bkz. Dugarov D.S. İstoriçeskiye Korni Belogo Şamanstvo, Moskva, 1991, s.56

yapması eski şamanî inançların ve merasimlerin tarikat adı altında yaşadığını gösterir.

Hem Orta Asya'da, hem de Anadolu'da dinî savaşların olmamasının tek nedeni eski inançların İslâmî perdeye bürünerek yaşamasıdır. Zaman zaman, özellikle Osmanlı döneminde yüksek zümreli ortodoks din adamları, medrese hocaları ve bazı tarikatlar şu veya bu tarikat şeyhini (esasen batınî inançlı) batıl inanç konusunda suçlamaya kalkmışlarsa da bu, din içi savaşlara yol açmamıştır. Şamanların İslâm'ın kabulünden sonra sufî şeyhleri donunda tarih sahnesine çıkmaları, halk sufizminin bir başka özelliğidir. Şamanın, İslâm'dan önceki sosyal hayattaki rolü aynı ile tarikat şeyhinin üzerine geçti. Türk şeyhlerinin keramet göstermeleri (suyun üzerinde yürümeleri, ateşte yanmamaları, kuşa dönüp uçmaları, taştan su çıkartmaları, kayayı arslan gibi binip yürütmeleri vb), tabiplik, falcılık yapmaları Altay ve Sibirya şamanlarının fonksiyonlarının İslâmî kültüre transformasyonundan başka bir şey değildir. Anadolu'da Babaîliğe ve ondan türeyen Kızılbaşlığa, Bektaşîliğe, bütünüyle Alevîliğe hangi noktadan bakılırsa bakılsın, bunların Türk Şamanlığının İslâmî varyantından başka bir şey olmadığı görülür. Bunu, adları zikredilen akın, tarikat ve mezheplerin erkan, edeb, sülûk, ayin ve merasimlerinde şamanlık inançlarının, bazen olduğu gibi, bazen de İslâmî perdeye bürünerek yaşaması da ispat eder.

Şamanlık üzerinde şekillenen halk sufizmi, bu eski Türk dinî inanışlarına dayalı pratik sistemden

a) Öteki dünya sakinleri olan ruhlarla alâka kurmak için vecd (oyunlu, musikili, şiirli) şeklini,

b) Tedavi etmek, fala bakmak için yapılan merasimleri,

c) Ruhlar veya erenler tarafından seçilme fikrini,

ç) Ritüel yemek merasimini aldı. Belirtilen bu özellikler hemen hemen halk sufizminin bünyesini oluşturmaktadır.

Eski Türk inançlarında ocak kültü, etnik medenî sistemde esas yerlerden birini oluşturur. Şamanların merasime başlamadan önce ocağa bir kaşık yağ atmakla ateş iyesinin rızasını alması bir gelenek hâlini almıştır. Bu gelenek bugün Alevîler'de ateşe rakı serpmek şeklinde kalmıştır. Hatta şamanların katılımı olmadan, ata-baba ruhlarına ve Tanrı'ya verilen kurban ritüelinde de merasime katılanlar, kabile büyüğünün rehberliğinde (Eski çağlarda beyler bu fonksiyonu üstlenmişlerdi.), yanan ocağa secde edip onun şerefine dualar okurlardı. Ocak kültü ve ateşe kurban sunmak Tahtacıların ocağa niyaz etmelerine transformasyon edilmiştir. Tahtacı geleneğinde iki genç evlenirken, evlenen erkeğin babası kurban keserek ocakta ilk ateşi yakar[22].

22 Eröz M. Türküye'de Alevîlik ve Bektaşîlik, İstanbul, 1977, s.330

Evlenme merasiminde kurban kesme ve ocağa kanlı kurban sunulması, Şamanlıkta ocağa kansız kurban verilmesi şeklindedir. Altaylarda evlenen genç kız, baba evini terk etmeden önce, yanan ocağa baş eğer, nişanlısının evine ayak bastığında da ilk önce yanan ocağa baş eğer, sonra kurban olarak ateşe bir tike yağ atar, braga denen arakadan da ateşe serper[23]. Şamanlar, Ülgen'in ateşi gökten getirdiğine ve insanlara ateş yakmayı öğrettiğine inanırlardı[24]. Dolayısı ile ateşin menşeinin göğe bağlanması, bu sonuncunun kutsal sayılmasına neden oldu. Aynı kutsallık Alevî inançlarında da kalmıştır.

Bazı batılı bilim adamlarının, Türklerde görünen ateş kültünü Zerdüşt dinine bağlamaları yanlıştır. Nitekim Zerdüştlükte ateş, baş tanrı Ahura Mazda'nın yerdeki sembolüdür. Bu nedenle de her şeyin üstünde olan ateşe hiçbir şekilde canlı veya cansız kurban atılmaz, ateşten kötü ruhları kovmak için vasıta olarak faydalanılmaz. Türklerde ise ateşi hâmi ruh bilip, ondan yardım istemek yaygındır. Azerbaycan'da bugün de, ocağa düşen yemek parçasına ateşin payıdır, derler ve bunu iyi bir şey olarak yorumlarlar. Şamanist Türkler'in ateşe araka, Alevîler'in ise rakı serpmesi Ateşperestlik inancına göre günahtır. Hatta Zerdüşt kâhinleri kutsal ateşe yüzlerini örtmeden yaklaşmazlardı; çünkü onlar, insan nefesinin murdar olduğuna inandıkları için kutsal ateşi kirleteceklerinden korkarlardı. Türkler ise yabancıları ateşin üzerinden atlatmakla veya ateşlerin arasından geçirmekle, gelebilecek belalardan temizlendiklerine ve bu yolla belaları önlediklerine inanırlardı[25]. Zerdüştlükte bu tip bir "önleme" ve "temizleme" seansı yoktur. Ateş ve onunla ilişkili olarak, ocaktan dilek isteme Türklerin arasında yaygındır. Ocağa niyaz etme, bugün Tahtacılarda görülmektedir[26]. Hatta Bektaşîler'de Meydan odasının giriş kapısının karşısında her zaman bir ocak bulunur. Eğer ocak yoksa ocağın bulunacağı yere çerağ koyarlar. Alevî ve Bektaşîlerde ocağı veya çerağı uyandırma eski şaman inancından kalmadır.

Şamanların ateşten fala bakmak ve tedavi amacıyla yararlanmaları, Azerbaycan'da, korkmuş insanların bugün Çildağ adı verilen ocaklarda ateşle dağlanması, ateş kültünün Türkler'de özgür inam olduğunu ispat eder. Yakut şamanları dualarında od anayı her zaman hatırlarlardı. Ayrıca ateşin koruyucu, temizleyici olduğuna hâlen inanılmaktadır. Mesela, Azerbaycan'ın ve Anadolu'nun birçok yerlerinde, doğan kadının evinin önünde ateş yakmakla alarvadını (alkarısını) veya kötü varlıkları kovmak gibi bir inanç vardır. Kür vadisinde yeni ölmüş adamın kabrinin başında üç akşam ateş yakılması[27],

---

23 Verbitskiy V.İ. Altayskiye İnorodsı, Moskva, 1893, s.103,105

24 Verbitskiy V.İ. agc. s.120

25 Kafesoğlu İ. Eski Türk Dini. İstanbul, 1980, s.25

26 Eröz M. agc. s.329

27 Kalafat Y Eski Türk İnançlarının Kars Yöresindeki İzleri. IY. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri. IY c. Ankara, 1992, s.165

çok eski şaman inancıyla bağlıdır. 922'de Volga boyuna seyahat etmiş olan İbn Fadlan'ın verdiği bilgiye göre, Oğuzlar ölülerini defnettiklerinin yedinci günü, mezarlığın sağ tarafında ateş yakıp, beraberlerinde getirdikleri yiyecekleri ölüye kurban adıyla ateşe atarlarmış[28]. Ateşin kötü ruhları kovması ve bu yolla, ölen adamın ruhunun rahat bir şekilde ahirete kavuşmasına olan bu inanç, İslâm'ın kabulüyle ortadan kalkmıştır. Anadolu'nun bazı yerlerinde ortodoks mezhepli insanların ateşe, şeytan işi, demeleri ve ocağın başında şeytanların yuva yapmalarına inamın mevcutluğu (Nevşehir) İslâm'ın Mecusîliğe bakış açısıyla ilgilidir.

Dedeler de şamanlar gibi her türlü hastalığı tedavi ediyorlardı. Hastalıklar esasen kötü ruhlar (Müslümanlıkta cinler) tarafından verildiğinden dedeler de, şamanlar gibi, önce kötü ruhu (cini) hastadan çıkarırlar. Prof. Y. Z. Yörükan, içte şaman, dışta Müslüman olan bu dedelerin tasvirini şöyle veriyor: "Üzerlerine eşya parçaları veya "tus"lar asarlar, ellerinde bir boynuz ve garip bir kıyafet ile göğsü, bağrı açık olarak dolaşırlar. Bazıları dağ kavuklarında yaşarlar: İcabında cinleri toplayarak hastaları tedavi ederler. Şamanlar gibi fal bakarlar, gaipten haber verirler."[29] Halk sufizminde şamanın tedavi fonksiyonunu, bazen adaklar ve ziyaretgâhlar yerine getirmektedir. Şamanlıkla İslâm, Orta Asya'da iç-içe yaşadığından şamanlar birtakım zorluk anlarında Müslüman evliyalarını yardıma çağırır, merasime başlamadan önce "Bismillah" der, Şamanlık vergisini bazen İslâm mukaddeslerinin kabirleri üzerinde alırlardı. Mesela, Kazaklar hastalarını tedavi etmek için, hem şamanları, hem de Cehriye kolunun kalenderlerini davet ederlerdi. Şamanlar da bazen hastaları mollanın yanına gönderirlerdi[30]. Müslüman din adamı olan mollalar hastayı tedavi etmek için dua yazmakla, kitap açmakla beraber şaman usullerinden de yararlanırlardı. Özellikle kırsal kesimde şamanla molla, anlaşma içinde faaliyet gösterirlerdi. Azerbaycan'da ve Anadolu'da (Türkmen ve Yörüklerde) tarikat başçısı her iki fonksiyonu kendi üzerine almıştır. Y.Z.Yörükan, Müslümanlıktan Evvelki Türk Dinleri (1932) adlı eserinde, bazı Alevî köylerinde, meselâ Kalender Baba Türbesi'nde deliler için tedavi usulünün şartlarından olmak üzere, fal taşlarının, sanduka deliklerinin hâlen kullanılmakta olduğunu söylemektedir. Bazı Türkmen köylerinde hastaları dedenin ayakları altına atmak suretiyle tedavilerinin istenmesini Y. Z. Yörükan, kam an'anesinin bir devamı gibi görür[31] Şaman metinlerinde bu tip tedavi prosesine rastlamadık. Ancak O. Suharevanın bir

---

28 Kovalıvskiy A.P Kniga Ahmeda İbn Fadlana o Yego Puteşestvii na Volgu v 921-922 gg. Harkov, 1956

29 Yörükan Y.Z. age. s. 295

30 Divayev A. Kirgizskiye Bolezni i Sposobı İh Leçeniye. Turkmenskiye Vedomosti 2. sayı 80

31 Yörükan Y.Z. age. s.254

şaman merasiminin tasvirinden bazı bilgiler almak mümkündür.

O. Suhareva'nın tasvirine göre kadın şaman, tedavi seansına başlamadan önce çiltanlar için 41 mum, ruhlar için 11 mum, Gavsu'l-Azam için 6 mum, çâr-yârlar için 8 mum yaktıktan sonra, hastanın yakınlarından biri siyah renkli keçi kurbanı verir. Kurbanın kanı yere akıtılmadan bir kaba yığılır. Keçinin midesini çıkarıp şaman kadına verirler. Şaman, mideyi hastanın ağrıyan karnına koyar, sonra kurbanın kanıyla hastanın bedenini yağlar. Kan hastanın ellerinde kuruyup görünmez olunca, şaman, kanı ruhlar yaladı, der. Sonra şaman, hastanın ellerini ikinci defa kanla yağlayıp "Bismillahi Rahmani Rahim, caniga can, kaniga kan" der ve kurbanın, hastanın canının yerine verilmiş olduğunu bildirir. Kurbanlık hayvanın etini pişirip yedikten sonra şaman, kamlığa başlar. O.Suhareva, kamlık merasimini tüm incelikleriyle uzun uzadıya anlatır[32]. Merasim gece saat 12'ye kadar devam eder. Sonra herkes yatar. Şaman kadın da hastanın ayakları altında uyur. Görüldüğü gibi, hasta değil, şaman hastanın ayakları altında uyur. Halk sufizmi açısından ilginç olanı, şaman kadının davulun sedası altında oynayarak resitatif şiir şeklinde söylediği duayı okuması, davul çalındıkça hastanın titremesi ve merasime toplananlardan birçoğunun vecde gelerek oyuna katılmasıdır. Şamanın hastayı dövmesi, onu kaldırarak oynatması oyunun ritüelin başlıca unsuru olduğunu göstermektedir. Tedavi prosesindeki birçok yöntemler aynıyla veya kısmen değişiklikle bugün Anadolu ve Azerbaycan Türkmenlerinin içinde de yaşamaktadır. Anadolu'da şaman, Alevî, Tahtacı dedesine çevrilmişse, Orta Asya'da şaman Müslümanlıktan birkaç eleman almakla varlığını hâlen sürdürmektedir.

Gerek şamanist, gerekse halk sufizmi inamlarına bağlı olan toplumlarda olsun, merasim ya birtakım iyi varlıkların (İslâm'da imamların, evliyaların, erenlerin) yardımını almak, ya da kötülük, hastalık getirebilecek şeylerin ve ruhların karşısını almak, onları yaşam alanından uzaklaştırmak amacı taşımaktadır. Bu nedenle hem eski şamanist, hem de Müslüman Türklerde üç kategori tabiat üstü varlıkların mevcutluğunu görürüz:

1) Hâmî varlıklar veya ruhlar. Buraya ilk önce ata-baba ruhları, evliya, eren, ulu şaman ruhları, ocak, ateş, dağ, taş, su iyeleri dahildir. Bunlara saygısızlık göstermek, yasakları bozmak topluma bela, felaket, kıtlık, hastalık, dargınlık vb. getirir. Bu kategoriye dâhil olan hâmîlerin veya ruhların gazabından kurtulmak için toplum birtakım tabulara amel etmek zorundadır. Mesela, hâmî varlıklara kurbanlar verilir, yemekler konulur. Şimdi de yaşamakta olan inama göre ruhlara verilen yemeklerin üzerinde sabahları

32 Suhareva O. A. Perejitki Demonologi i Şamanstva u Ravninnıh Tadjikov. Domusulmanskiye Verovaniya i Obryadı v Sredney Azi, Moskva, 1975, s.62-65

görülen izler, iyelerin yemekleri kabul ettiğine işarettir. Bu kategori, Şamanlıktan Anadolu, Azerbaycan ve Orta Asya İslâm kültürüne aynı ile geçmiştir.

2) İnsanlara zarar veren varlıklar: Albastılar, cinler, azalar, devler, karabastılar, vurgunlar vs. Bu kategoriye dâhil olan varlıkların verebilecekleri zararı gidermek veya önlemek için yapılan merasimler vardır. Bu merasimlerin ve önlemlerin esas amacı kötü varlıkları cemiyetden uzaklaştırmak, onlarla beklenmeyen herhangi bir temasın önlemini almaktır. Bu ruhlarla ilgili Şamanlıkta uygulanan önlemler hemen hemen Anadolu Türkmenlerinde de görülmektedir.

3) İnsanlarla evlilik veya aşk münasebetinde olan varlıklar. Bu kategoriye, esasen periler, az hâlde ise albastılar ve diğer varlıklar dâhildir. Peri veya albastıyla alâkada olan şahıslar tedavi etmek, fal açmak, kötü ruhları kovmak vs. gibi kabiliyetler elde ederler. D.Zelenin'in de yazdığı gibi, eski zamanlarda Sibirya ve Altaylarda insanın kendi ongunuyla cinsi alakasına inam varmış[33]. Bu inanışın (fala bakmak, tedavi etmek gibi kabiliyetlerin verilmesi) halk sufizminde cinler, evliya ruhları aracılığıyla yaşatılması, Şamanist dünya görüşün heterodoks akınlara esaslı etkisinden haber verir.

Türk Şamanlığında şamanın değişik şekillerde görünmesi, öldükten sonra ruhunun çeşitli hayvan, kuş şeklinde bu dünyaya gelmesi, kötü şamanların ölürken ayıya (Yeraltı dünyasının hâkimi Erlik de ayı şeklinde tasavvur edilirdi.[34]) ve başka vahşi hayvana veya tabiat olaylarına, tufana, hortuma dönüşmesi, akrabalarını, bazen de kendi soyunu koruması, düşmanları korkutması, Alevîlikte dervişin kuş olup uçması, balık olup deryada yüzmesi, Mansur gibi dâra çekilmesi, arslan olup düşmanı korkutması vb. şekllerde tezahür eder. Bu anlamda Türk heterodoks dinî akınlarında (Alevîler'de ve Tahtacılar'da) gördüğümüz tenasuh anlayışı ne Budizmden, ne de Maniheizmden gelir. Bu inanç, görüldüğü gibi, şaman kökenlidir. Türk erenlerinin kerametlerini içeren efsanelerin özeğinde yatan tenasüh inanışının semantik-yapısal özelliği şaman mucizelerinin tranformasyon edilmesi sonucunda mevcut olmuştur. Menkabelerde Ahmet Yesevî'nin, Hakim Ata'nın, Zengi Baba'nın, Hacı Bektaş Veli'nin, Yunus Emre'nin, Sarı Saltuk'un, Barak Baba'nın, Geyikli Baba'nın, Otman Baba'nın ve onlarca başka Türk evliyalarının gösterdikleri kerametler semantik açıdan Sibirya ve Altay-Sayan şamanlarının kerametlerini içeren efsane ve inanışlardan yalnız zaman ve mekân bakımından farklılık göstermektedir.

---

33 Zelenin D.K. Kult Ongonov v Sibiri. Perejitki Totemizma v İdeologi Sibirskih Narodov, Moskva-Leningrad, 1936, s.121

34 Czaplicka M.A. The Turks of Central Asia in History and at the Present Day, London, 1918, p.31

Halk sufizminde sık sık rastladığımız, erenlerin keramet göstermeleri teorik sufizme zıttır. Teorik veya ortodoks sufizm, keramet olayını kabul etmez; kerameti, dervişi bu dünyaya bağlayan unsur gibi değerlendirirdi[35]. Türk erenlerinin kerametleri hakkında menkabelerin bu kadar geniş bilgi vermesi şaşırtıcı bir şey olup yalnız Türk halk sufizminin özelliğidir ve Türk tefekkürünün ürünüdür. Şamanlığı Türklerden alan Tacikler onun bütün unsurlarını kabul etseler de şaman mucizelerini kabul edemediler[36]. Dinin resmî üyelerinin, medrese hocalarının, tarikat şeyhlerini sihirbaz, cadıger, falcı adlandırmaları, dolayısıyla şeyhlerin hâlen şaman an'anelerini sürdürdüklerini göstermektedir. Mesela, Türkmenler arasında mevcut olan efsanelerden Şıh Şeher Genci'nin Ahmet Yesevî'yi sihirbazlıkla suçlaması, kendisinin hiç de sihirbazdan geri kalmadığı (Meselâ, Şıh Şeher Genci'nin, Ahmet Yesevî'ye kutuda yılan göndermesi, batıl ok attırması vs.) gözükmektedir[37]. Aynı ile Anadolu'da ileri gelen din adamları da Hacı Bektaş Veli'yi birkaç defa büyücülükle suçlamışlardır[38]. Resmî İslâm'da, evliyanın keramet göstermesi makbul sayılmazdı. Bu anlayışın Şamanlıktan geldiği şüphe doğurmamalıdır. Nitekim sufi şeyhlerinin suya batmadan çayı geçmeleri, ıslıkla, kayığı bir sahilden diğer sahile çağırmaları, seccade üstünde denizde yüzmeleri, ateşin içinde yanmamaları bu tip kerametlerin şaman dilinden sufi diline tercümesidir.

Türklerin eski dini olan Tanrıcılıkta ve gündelik yaşamları ile bağlı olan Şaman itikatlarında ahiret inancı vardır. Ancak ahiret inancı öteki dünya, ruhlar âlemi gibi nitelikler kazanmıştır. İslâm'da ahiret, dinin temel unsurlarından olup belirli bir niteliğe sahiptir. Şamanlıkta öteki dünyanın sabit, net ve açık bir anlamı yoktur. Bu sebeple şaman kolaylıkla ahirete inip, hastanın ruhunu oradan geri getirebilir. Bu hâlde, şaman ahiretin koruyucularıyla savaşır, birçok hâlde onlara üstün gelir, bazen de onları aldatır[39] Alevîlerde öteki dünyaya ilişkin Ahiret, Kıyamet, Cennet, Cehennem kavram olarak kabul edilip bilinmesine rağmen İslâm dininde yer aldığı şekliyle ayrıntılı tasvir ve tanımlamalarıyla bilinmemektedir[40]. Ahiret anlayışının, Cennet ve Cehennemin batınî inançlı Alevîler'de ve Sünnî göçebelerde belirgin olmaması, bu anlayışı önemsememek, ahiretle alay, onları bu dünya ile bağlamak vs. bu konuda göçebe Türkmenlerin hâlen şamanist olarak kaldıklarını gösterir.

---

35 Nurbahş D, Taverna Sredi Ruin. Sem Esse o Sufizme. Moskva, 1992, s.93-94
36 Suhareva O.A. age. s.81
37 Basılov V.N. age. s.155
38 Gölpınarlı A. age. s.29-30, 57-61
39 Ksenofontov G.V Hrestes. Şamanizm i Hristianstvo, İrkutsk, 1929; Saman efsaneleri ve Şöylemeleri, Bakü, 1993
40 Er P Anadolu Alevîliğinde Ölüm. V. Milletlerarası Türk Halk Kültür Kongresi. Gelenek, Görenek, İnançlar Seksiyon Bildirileri. Ankara, 1997, s.184

Bektaşîler, Alevîler, Tahtacılar Ahiret ve ölümden sonraki sorumluluğu "Eline, Beline, Diline sahip ol", şeklinde algılıyorlar. Nitekim bu üç temel prensibe amel etmeyenin ahirette de sorumlu olacağına kesin şekilde inanılır. Bu ise ahiret inancını şer'î hükümlerden ve dinî kurallardan daha çok manevî bir yaşama bağlamak demektir.

Şamanlıkta ahiret anlayışının diğer bir yönü, ölen adamın ruhunun geri dönmemesi şartıyla, öteki dünyaya yolcu edilmesidir. Şamanlar ölen adamın ruhunu öteki dünyada rahata kavuşturmak için yurdun doğusunda, yani Güneşin çıktığı tarafta ayin yaparlar. Bu merasimde, ölen adamın akrabaları ve yakınları, beraberlerinde getirdikleri yiyecekleri önceden yakılmış ateşe atarak "Erken göçüp giden can! Bu aştan ye, bir daha geri dönmeyeceksin" derler[41]. Şamanlıkta ruh, can anlayışları farklı nitelik kazandığından, ruhun ölmezliğine inam vardır. Aynı ile Bektaşîlere göre mümin ölmez. Fena diyarından beka diyarına geçer. Bu tasavvufî anlayışın kökeninde hiç kuşkusuz Şamanlığın ahiret görüşleri de yer almıştır. Bu nedenle de Bektaşîler mezarın yanına yiyecek, içecek, çay, kahve bırakırlar[42]. Bektaşî ve Halvetî dervişinin derviş giysileri ile gömülmesi tıpkı şamanın elbisesi ile defnedilmesinin İslâmî varyantından başka bir şey değildir. B.Noyan'a göre Bektaşîler ölüye tennuresini giydirir veya üzerine sararlar. Ancak dervişin sonradan kuşandığı fahir, tac, kemer, kanberiye, teslim taşı ölünün yanına konulmaz. Aksine arakiyesi başına giydirilir, tiğ-bendi boynuna dolandırılır, iki ucu göğsünden aşağı indirilerek sağ eline verilir. Buna gidiş çeyizi denilir. Halvetilerde de ceset kabre indirildikten sonra cübbe ve tespihi üzerine atılırdı. Buna Halvetiler son çeyiz giydirme derler[43]. Yalnız şamanların değil, göçebe Türklerin de eşyaları ile beraber defnedilmesi etnografik verilerden bize malumdur.

Şaman, ölünün ruhunu çaydan geçirip, öteki dünya gibi değerlendirilen Erlik'in mekânına yola salar. Alevîler'de dâr çekme veya dârdan indirme erkanı için yapılan cem ayininde (Bektaşîler buna dârdan indirme veya lokma erkanı derler)[44] ruhun ahirete kavuşması için hem İslâmî, hem de Şamanist itikatlar sentez hâlindedir. İslâmî kurallara göre, ölen adamdan hakkın helâl edilmesinin istenmesi, Alevî toplumlarında Hakk, Muhammed, Ali divanında müsahip, Bektaşîlerde ise aileden biri tarafından yürütülür. Aslında bu Alevî ayini, Şamanlıkta rastladığımız, ruhun ahirete yolcu edilmesinin bir başka varyantıdır.

Y.Z.Yörükan'ın, Tahtacılar su ve sabun kullanmasını pek sevmezler.

---

41 Şaman Efsaneleri ve Söylemeleri, Bakü, 1993, s.134-135
42 Noyan B. age. s.344,347
43 Noyan B. age. s.348-349
44 Noyan B. age. s.345

El'an odunculukla iştigal eden ve göçebe hâlinde bulunanlar su ile taharetlenmezler[45] demesi bu göçebe Müslüman Türkmenlerin Şamanist Türklerde olduğu gibi suya mukaddeslik verdiklerine işarettir. Suya tükürmek, suyu kirletmek, akar suda yıkanmak eski Türk geleneğinde yasak sayılmaktaydı. Su kültü, onunla bağlı inançlar yalnız Türklerin arasında değil, hem de Moğolların arasında geniş yayılmıştır[46]. Altay-Sayan Türklerini Hristiyanlaştırmak amacıyla otuz yedi yıldan fazla misyonerlik yapan V.Verbitskiy, Şamanist Altayların sudan korktuklarını, hiçbir vakit yıkanmadıklarını, hamam tanımadıklarını, elbiselerini ve yemek kaplarını da yıkamadıklarını yazar[47]. Bu Rus misyonerinin düşünce ve fikirlerinde öngörü, abartma vardır; ancak su kültünün Şamanist Türkler arasında yaygın olduğunu göstermek bakımından önem taşımaktadır. Bununla beraber şunu da kaydetmekte yarar vardır. Bazı kötü varlıklar, o cümleden albastı (almastc, almas, al, alanası, alarvadı, alkarısı, alkızı adı altında bilinmektedir) ve Şamanist inançlarda sarı kız (Şamanlıkta dağ iyesinin kızıdır) su kültüyle bağlıdır. Ancak sonradan bu varlıklar çeşitli nedenlerle, özellikle İslâm'ın etkisiyle hâmî ruhlardan insanlara zarar veren kötü yaratıklara çevrilmişlerdir.

Tıpkı Şamanist Türklerde olduğu gibi Alevîler de bütün dileklerini Allah'tan değil de pirlerden, erenlerden, evliyalardan ve onlara atfedilen ziyaretgâhlardan isterler. Bu ise Türk şuurunda keramet gösteren erenin, mucize gösteren şamana çok benzemesiyle izah edilmelidir. Eski Türkler, yalnız çok büyük haksızlığa uğradıkları zaman başlarını göğe kaldırıp "Bir Tengri" derlerdi[48]. Diğer günlerde yardımı şamanlarının aracılığıyla ata-baba ruhlarından, ocak, dağ, su hâmîlerinden beklerler, kötü varlıkların getirebilecekleri zararı da şamanlarının yardımıyla önlerlerdi. Aynıyla Müslüman Türkler de gündelik yaşamlarında Yüce Yaratanı rahatsız etmezlerdi. Dileklerini mukaddes bildikleri imamlardan, erenlerden, evliyalardan, kırklardan isterlerdi. Halk sufizminde belirgin şekilde görülen eren, evliya kültü eski Türklerin ata-baba kültünün İslâm medeniyetindeki varyantı niteliğindedir. Şiî ve Alevî kesimin Hz.Ali ve Oniki İmam'dan, batınî inançlı erenlerin mezarlarından sık sık yardım istemeleri, meded dilemeleri Türk Şamanlığının başlıca özelliğinin bu şekilde yaşatılmasından başka bir şey değildir.

---

45 Yörükan Y.Z. age. s.292

46 Bkz. Ögel B. Türk Mitolojisi, Ankara, 1995, c II, s.326-331; İnan A. Makaleler ve İncelemeler, Ankara, 1987, c II, s.491-495; Roux J.P Türklerin ve Moğolların Eski Dini, İstanbul, 1994, s.114

47 Verbitskiy V.İ. age. s.101

48 Bkz. Kovalevskiy A.P Kniga Ahmeda İbn Fadlana o Yego Puteşestvii na Volgu v 921-922 gg. Harkov, 1956

Halk sufizminin birçok unsurları - merasimler başta olmakla müzik aletleri, oyun, giyim-kuşam vs.- Şamanlıktan miras kalmıştır. Yakut ve Altay şamanlarının davulu Orta Asya dervişlerinin döyre dedikleri enstrümana transformasyon edilmiştir. Yakası açık, uzun kollu Bektaşî derviş hırkaları, Altay-Sayan şamanlarının ritüel giyisilerine çok benziyordu. Orta Asya Yesevî dervişlerinin, Anadolu erenlerinin, Azerbaycan evliyalarının başlarına koydukları sivri uçlu, konusvârî külâhlar, Elifî ve Haydarî taclar eski şaman papaklarının modifikasiya edilmiş şekliydi. Konusvârî külâhların meydana gelmesi M.Ö.VI-V yy.'a denk gelir. Bu külâhlar, bir zamanlar Deşti Kıpçak'ta yaşamış ve kaynaklarda bilinen en eski Orta Asya göçebeleri olan Tihrahut Sakalarının başlarına giydikleri keçe şiş papakların aynısıdır. Bunu Tahtı-Cemşid'de ve Bisitun'da kayalara çizilmiş esir Saka savaşçılarının resimleri de tastik eder. Kazakistan'da Isık Göl yakınlarındaki kurgandan bulunmuş ve M.Ö.IV yy. ait olduğu söylenen Altın Elbiseli Tigin'in başındaki papak da Tihrahut Sakalarının sivri külâhının aynısı niteliğindedir[49] Orta Asya ve Anadolu'da geniş yayılmış ve XVIII yy. yaşadığı güman edilen Şeyh Sefa'nın adı ile bağlı kalenderî dervişleri de başlarına Sibirya şamanlarının papaklarına benzer papak koyar, şaman giyimine benzer elbise giyerlerdi[50]. Aynı ile Alevî dedelerinin giydikleri üç etekli entari, Turfan'dan bulunmuş bir resimde on asır önce Türk büyüklerinin de aynı şey giydiklerini gösterir[51] Bektaşî dervişlerinin kemer üzerine bağladıkları meşinden yapılma ufak çanta vardır ki buna cild-bend (cilbend) denir. B.Noyan'a göre bu kuşam eski Türklerde de vardır. Özellikle Moğol ve diğer askerî kıyafetlerde görülmektedir[52].

Mesele hiç de şu veya bu halk sufizmi tarikatının ve toplumunun tarihî gerçeklikle bağdaşmasında değil, onların oynadıkları kültürel nitelikte, Türklüğü, eski inançları korumakla yaşatmaktadır. Şaman inançlı bu Türkmen şeyhlerinin manevî fetihlerinin büyüklüğü gerçekle uygarlıkta olmasında değil; Türk varlığının bozulmazlığını, bedîi tefekkürünün sınırsızlığını günümüze kadar yaşatmasında aranmalıdır. Bir kimlik meselesi olan eski inamların ve kültür unsurlarının kaybolması, hangi dinî, siyasî ve ideolojik değer açısından bakılırsa bakılsın makbul sayılamaz.

---

49 Aslanov E. Azerbaycan Miniatürünün Tacı. Gobustan, sayı 4, 1988, s.8

50 Sufi giyimleri hakkında bkz. Knorozov Yu.V age. s.96-97; Suhareva O.A. Drevniye Çertı v Golovnıh Uborah Narodov Sredney Azi. Sredneaziatskiy Etnografiçeskiy Sbornik, Moskva, 1954, s.334-338;aynı yazar, İslâm v Uzbekistane, Taşkent, 1960, s.54; Basilov V.N. Kult Svyatıh v İslâme. Moskva, 1970, s.92

51 Yökükan Y.Z. age. s.327

52 Noyan B. age. s.242

ANADOLU MÜSLÜMANLIĞI VE DİNLER ARASI MONOLOG

Prof. Dr. Mehmet BAYRAKTAR

Anadolu, bilindiği gibi medeniyetlerin olduğu kadar dinlerin de beşiğidir; inançlar bakımından dünyanın en zengin toprağıdır ve evrensel bir manevî mirâsa sahiptir. Bu mirâsta, Anadolu'nun en eski tarihinde varolan milletlerin payı olduğu gibi, Hz. İbrahim geleneğine bağlı Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm gibi dinlerin de payı vardır. Mirâs bu kadar zengin olur ve mirâsçılar da bir o kadar çok olunca, böyle bir ortamda dirlik ve düzenin korunması oldukça zordur. Geçmişte olduğu gibi, bugün de ve yarın da şu veya bu inanç adına veya o bahane edilerek huzur ve sükûn bozulabilir; bu tehlike her zaman vardır ve yarın da olacaktır. Nitekim S. Hantington ve Fukuyama gibi iki Amerikan stratejisti, gerek bir durum tespiti olarak ve gerekse bir stratejik amaç olarak gelecek bir medeniyetler ve dinler savaşından bahsedebiliyorlar.

İşte bu açıdan bakıldığında, Anadolu'nun sulhu, dirlik ve düzeni için bugün Anadolu'da yaşayan dinlerin ve inançların iyi bilinmesi ve varolan bu manevî mirâsın iyi korunması gerekir. Bu yönde en büyük iş, hiç şüphesiz müslüman Türkler'e düşmektedir. Bu noktadan hareketle, bildirimin konusunu, Anadolu'nun manevî mirasının korunmasına ilişkin İslâm'ın müslümanlara verdiği temel prensiplerin kısa açıklaması ve bazı öneriler olarak belirlemeyi uygun gördüm.

Genelde din, Allah (veya Kutsal) ile insan arasında karşılıklı bir ilişki olarak tanımlarsak, bu tanımı meydana getiren din, Allah (veya Kutsal) ve insan gibi temel kavramların hem dikey (metafizik) ve hem de yatay (tarihî, sosyal ve psikolojik) tanımlamaları önem arzeder.

Kur'an açısından bu kavramlara bakıldığında, insan ve din dikey olarak ele alındığında her birinin tek anlamı olduğu halde, yatay bakıldığında aynı kavramların bir çok anlamları olduğu görülür. Sözgelimi insan: inanan veya inanmayan insan, kavim, millet ve ümmet; din: putpereslik, sabiîlik, hanîflik, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm ile her birinin kutsal kitabı ve elçileri. Allah: Allah yerine konan ilâhlar putlar, kutsallar ve tek tanrıyı ifade eden Allah. Bütün bu kavramları burada dikey ve yatay anlamlarıyla ele almak imkanlarımız yoktur.

Burada en özlü bir şekilde söylenebilecek şey, "Allah, tek olduğu halde niçin bu kadar farklı din ve her din içerisinde niçin farklı mezhepler ve

meşrepler vardır? Bu farklılıklar İslâm açısından ne kadar meşrûdur?" sorusuna verilecek cevaptır.

İslâm, ideal olarak her konuda insanları dikey eksen etrafında toplanmaya davet etmekle birlikte, yatay eksen etrafındaki tarihî ve sosyal oluşumları da meşrû kabul etmektedir. Bunu bir-iki örnekle şöyle açıklayabiliriz. Kur'an, Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e indirilen her dini tek bir din, Allah katında din olarak nitelediği halde, aynı din kelimesini putperestlik için de kullanıyor. Kafirûn Sûresi'ni okumak, bunu görmek için yeterlidir: " Sizin dininiz size, benimki bana", Bu sûrede Allah Hz. Muhammed'in ağzıyla o günkü Mekkeli putperestlerin putperestliğine de din diyor. Bununla da kalmıyor, bir çok ayette uyarılarda bulunuyor; sözgelimi "Dinde zorlama yoktur" (Bakara: 256); "Dileyen inansın, dileyen inanmasın." (Kehf: 29); "Rabbin dileseydi bütün insanlığı inanıcı kılardı." (Hûd: 118); "İçlerinde Allah'ın isminin anıldığı mescitleri, kiliseleri ve havraları yıkmayın." (Hac: 40); "Putperestlerin putlarına sövmeyin; onlar da sizin Allah'ınıza söverler, aranızda kavga olur." (En'âm: 108).

Bu ve benzeri çok ayetlerden biz, İslâm'ın yatay eksen etrafında oluşan her türlü tarihî, sosyal ve psikolojik manevî oluşumları meşrû gördüğünü anlıyoruz. İslâmda başından beri insanlığa, ancak 19. ve 20. yüzyıllarda dile getirilmeye çalışılan demokrasi, laiklik ve insan hakları gibi önemli konuları öğretmeye çalışmıştır. Bireyin hür iradesine seslenen İslâm, birey hür iradesi ile neyi kendisine yol çizmiş ise, onu ona hak atamıştır. İşte bu haktan dolayı, bireylerin aralarında körü körüne kavga etmelerini önlemek için de, onları bugünkü tabirle diyaloğa ve monoloğa davet etmektedir: "Ey kitap sahipleri, bizde ve sizde ortak olan "Tek kelime"ye geliniz... (Âl-i İmrân: 64)

Kur'an bize, insanın varlık veya varolma nedenini en yakın biçimde şöyle açıklamaktadır: Dikey varlık nedeni Allah'ı bilmesi ve O'na ibadet etmesidir; (bkz. Zâriyât: 56). Yatay varlık nedeni ise, insanlarla bilişmesi ve tanışmasıdır: "Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Birbirinizle tanışmanız için sizi milletler ve kabileler olarak varettik... (Hucurât: 13).

O halde yukarıda anlamını verdiğimiz ayetler ile bu son ayetten, hiç yoruma gitmeden çok açık bir şekilde ortaya, insanın insan olarak varoluşu tanışmaktır; farklı din ve mezhepten olması asla buna mani değildir. Dinler insanların kavgası için var değildir. İslâm bilginleri İslâm'ın varoluş amacını şu şekilde tesbit etmişlerdir:

1- Canın korunması,

2- Neslin korunması,

3- Dinin korunması,

4- Malın korunması,

5- Aklın korunması.

İslâm'ın bu evrensel prensiplerine göre, müslüman olsun olmasın, inanan olsun olmasın aslında her insanın canı, malı ve nesli kutsaldır. İslâm herkesin canını, neslini ve malını güvenlik ve teminat altına alır. Bunun için, sözgelimi, Kur'an bize şunu öğretmektedir: "Bir insanı öldürmek bütün insanları öldürmek gibidir; bir insanı diriltmek bütün insanları diriltmek gibidir" (Mâide: 32); "Barış savaştan daha hayırlıdır." (Nîsâ: 128).

İslâm, adına uygun olarak, -çünkü İslâm kelimesinin sulh, esenlik, emniyet, güvenlik gibi anlamları vardır- insanın varlığının ve malının güvencesi için vardır.

İslâm aynı şekilde insanın din ve akıl gibi manevî varlığının ve değerlerinin de güvencesidir. Başka bir ifâdeyle İslâm din ve vicdân hürriyetini, düşünce ve düşüncenin ifâdesi hürriyetini teminat altına alır.

İslâm'da herkes istediği dine veya mezhebe inanma hakkına sahiptir. İslâm, İslâm'ın dışındaki din ve inançları ortadan kaldırmak için var değildir. Onları da korur. Bunun için özellikle müslüman olmayanların can, mal ve din hürriyetlerini sağlamak gayesiyle Zımmî hukuku geliştirmiştir. Bütün bunlar müslümanlarla müslüman olmayanların hukuk esasına göre nasıl birlikte sulh içerisinde yaşamalarını temine yönelik esaslardır.

Tabiî bununla akıllara bir çok soru gelebilir. İslâm'ın öğretisi böyle ise, niçin cehâlet vardır? Niçin irtidal (İslâm'dan dönme) cezası vardır? Niçin müslümanlar başka dinleri eleştiriyorlar? Bu ve benzeri sorunları doğal olarak çoğaltabilirsiniz.

Şüphesiz bu gibi sorulara burada tek tek cevap vermek imkânı yoktur. Ancak kısaca şunlar söylenebilir. Örneğin Kur'an açısından cihât kavramı ele alındığında, cihâtın sadece ve sadece nefs-i müdafa anlamında bir savaş türü olduğu görülür. Şunlar kâfirdir veya müşriktir; onlara savaş açalım da müslüman olsunlar denemez. Müslüman olmayanlar, müslümanlara karşı bir savaş açar ve bu da sulh yoluyla önlenemez ise, o zaman cihât yapılır. Aslında Hz. Peygamber'in savaşları iyice incelendiğinde cihâtın hep nefs-i müdafa olduğu görülür. Aynı şekilde, bir kimse müslüman iken kendi iradesiyle İslâm'dan çıkarsa -ki bu kimseye "mûrdet" denir- Kur'an açısından bu kimseye asla dünyevî bir ceza yoktur. Geçmişte bazı İsâm hukukçuları böyle bir kimsenin öldürüleceğine dair görüş beyan etmişler ise de, "İslâm'da Düşünce Özgürlüğü" adlı küçük eserimizde de belirttiğimiz gibi, bu görüş yanlıştır. Bu yanlış görüş, İslâm'ın ilk devirlerindeki bazı olayların yanlış değerlendirilmesine dayanır.

Hz. Peygamber zamanında bazı kimseler önce müslüman olmuşlar;

sonra da İslâm'dan çıkmışlardır. Bunlardan sadece bir tanesi Hz. Peygamber zamanında öldürülmüştür. Nedeni o kimsenin İslâm'dan çıkması değildir. O kimse, diğer İslâm karşıtı olanlar gibi müslümanlar aleyhine siyasî olaylara karıştığı için öldürülmüştür; yoksa sırf mürted olduğu için değildir. Böyle olsaydı, o zamanda her mürtedin öldürülmesi gerekirdi.

Gerek müslümanların ve gerekse müslüman olmayanların çoğunun yanlış değerlendirdikleri bir konu da, bizzat Kur'an'ın bir yandan putperestlik de dahil bütün din ve inançları din olarak tanıması, diğer taraftan bu dinleri ve saliklerini zaman zaman bazı konularda eleştirmesidir. Bu bir çelişki değildir; ne de müslümanlarca, diğer din sahiplerine sırf dinleri ve inanışları sebebiyle fiilî bir tavır alma gerekçesidir. Bunun tek bir anlamı vardır; bu da her din mensubunun kendi dinini tek hakikat kabul etmesine karşın, diğer din mensuplarıyla dikey düzelmede dinî hakikatlerin karşılıklı tartışılma imkânının verilmesidir. İnananları dinler arası diyaloğa ve monoloğa götürmek içindir. Yoksa dinî inançlar yüzünden kavga çıkarmak değildir. Dinlerin çokluğuna göre, dikey düzlemde dinî hakikatler ve en başta Allah'ın hakikatı çok olmaz; ancak din anlayışlarına göre dinî hakikatlerin tasavvurlar ve telâkkileri çok olabilir. İslâm, böylece yatay düzlemde dinî çoğulculuğu kabul ederken, dikey düzlemde bunların karşılıklı aklî planda tartışılmasına izin vermekte ve böylece de insanların daha gerçekçi tasavvurlara ulaşmasına zemin hazırlamaktadır. Daha açık bir ifadeyle Allah, insanlardan Allah'ın dolayımlı ve vasıtalı birliği yerine doğrudan birliğini kabul etmelerini ve iyi işler yapmalarını istiyor. İslâm'ın din saliklerini "Tek Kelime'de" buluşmaya daveti budur; yoksa onların illâ da İslâm'a girmeleri şart değildir. Bunun için, "İman edenler, Yahudî, Hıristiyan ve Sâbiî olanlar kim (onlardan) Allah'a, âhiret gününe inanır ve hayırlı işler yaparsa, Rableri katında onlara mükafatlar vardır; onlara korku yoktur; üzülmesinler de." (Bakara: 62; ayrıca bkz. Mâide: 69).

Bu ve benzer ayetlerden açıkça anlıyoruz ki, Allah'ın birliğini kabule eden diğer din mensuplarının böylece kendi dinleri üzerine kalmaları gayet meşrudur. Nitekim tarihen de bilinmektedir ki, İslâm'ın indiği o devirlerde de, hatta daha sonraları da Allah'ı birleyen ve unitavizm olarak bilinen hıristiyan ve yahudî mezhepleri vardır. Bunlara işaretle, müslümanlarla diğer din mensuplarının bir diyalog veya monolog kurmalarının imkânını göstermektedir.

"Ey iman edenler! Birbirinin dostu olan yahudileri ve hıristiyanları dost edinmeyiniz. Sizden kim onlarla dostluk kurarsa onlardandır. Allah zâlim topluluğa yol göstermez." (Mâide: 51) anlamındaki bu ayeti de yanlış anlamamak gerekir. Ayet müslümanların, bu din mensuplarıyla dostluk kurmalarını külliyen yasaklamaktadır. Son kısmından da anlaşılacağı üzere, bir uyarıdır; eğer onlardan İslâm'a veya müslümanlara karşı bir zulüm yapan

veya yapma içinde olanlar varsa onlarla dostluk kurmayın şeklinde anlaşılmalıdır. Aksi şekilde bir anlam çıkarmak, Kur'an'ın diğer bazı ayetleri yanında, özellikle de aynı sûrenin 48. ayetinin anlamıyla çelişki teşkil eder. Çünkü bu ayette Allah: "Her birinize bir şeriat ve bir yok verdik; Allah dileseydi sizleri tek bir ümmet yapardı. Size verdikleriyle sizi tecrübeye tâbi tutmaktadır. Öyleyse iyi işlerde birbirinizle iyiliklerle yarışın, zira hepinizin dönüşü Allah'adır." (Maide: 48). Görülüyor ki, iyilik, güzellik ve sulh için yapılacak dostluklara teşvik vardır.

İşte Kur'an'ın öğretisini anlayan Türkler, buna tarihî tecrübelerini de katarak Anadolu'da bir Anadolu müslümanlığı yorumunu yapmışlardır. Ahmed Yesevî, Yunus Emre, Hacı Bektaş Velî, Mevlânâ ve Hacı Bayram gibi daha bir çok manevî önderleri, İslâm'ın tarih oluşumları inkâr etmeden tarih üstü bir din yorumu yapabilmişlerdir. Başka bir deyişle, her mezhep ve meşrebin eninde sonunda varmak istediği noktanın aynı nokta olacağını öğretmişlerdir. İnsanı sevmeden, Allah'ı sevmenin imkânsız olduğunu bildikleri için, insanlar arası sevgi ve hoşgörüyü, Allah sevgisi için vasıta bilmişlerdir. Hoşgörüyü de iyi tanımlamışlardır.

Hoşgörü, onların dilinde "senin bana, benim sana benzerliğimiz" temeline değil; farklılıklarımız üzerine bina edilmelidir. Birisi, diğerini farklılıklarını kabul ederek hoşgörecek ve sevecektir.

Bakınız Yunus Emre, bütün bu söylediklerimizi ve ileride insanlığın da söyleyeceği yüce gerçeği nasıl ifâde ediyor:

"Cümle yaradılmışa bir göz ile bakmayan,
Şer'ün evliyâsıysa hakikatde âsıdur."

(Divân: F. K. Timurtaş neşri, Ankara, 1986, s. 17,24/4)

"Biz kimse dinine hilâf dimezüz,
Din tamâm olıcak toğar muhabbet."

(Aynı eser: s. 12, 16/9)

Anadolu müslümanlığı, bu manevî önderlerin ve erenlerin öğretisiyle, tarihî bakımdan bir dinî ve kültürel çoğulculuk yaşamış ve her türlü olumsuzluğa rağmen yaşatmıştır. Altı yüzyılı aşkın Osmanlı idaresindeki Anadolu müslümanlığı, her türlü istenmeyen olumsuz olaylara rağmen, o yüzyıllardaki dünya olayları dikkate alınarak değerlendirildiğinde, en az zararla bu müs-

lümanlığın idealini gerçekleştirmeye çalışmış olduğu söylenebilir. Eğer bu müslümanlık, gerek Anadolu'da var olan önceki inançları ve dinleri, gerekse Anadolu dışında siyaseten hakim olduğu bölgelerdeki inançları ve dinleri yok etmek isteseydi, bugün Anadolu'da ne bir kilise ve havra, ne de söz gelimi beşyüz yıla yakın hakim olduğu Yunanistan'da bir hıristiyan kalabilirdi. Örneğin hıristiyanların Endülüs'ü müslümanlardan geri alınca, orada ne bir tek müslüman bıraktılar, ne de bir mescit veya tekke, hepsini yerle bir ettiler; bugün İspanya'da İslâmî dinî yapılardan hiçbir eser yoktur. Oysa Anadolu'da ve başka diğer İslâm ülkelerinde bazıları camî veya başka yapılara çevrilmiş olsa bile, birçok kilise hâlâ ayakta kalabilmiştir.

Bugünkü Cumhuriyet Türkiye'sinde Anadolu müslümanlığı, devletimizin benimsediği demokrasi, lâiklik ve hukukun üstünlüğü gibi temel prensipler mânâlarında uygun bir uygulama yapıldığı takdirde, tarihteki olumsuz tecrübeleri de izâle edecek bir tarih anlayışıyla daha güçlü bir şekilde Anadolu'nun manevî mirâsını koruyacak ve yaşatacaktır. Bunun için önerilerde bulunabiliriz.

1. İslâm'ın ve diğer dinlerin iyi bilinmesi;

2. Müslümanların diğer din mensuplarıyla diyalog ve hatta monoloğ içerisinde olmaları;

3. Müslümanların kendi içlerinde mutlaka monoloğu başlatmaları gereklidir.

Bu son öneri üzerinde biraz daha teferruatlı durulması gerekir.

İslâm'ın daha doğuş yıllarından itibaren müslümanlar çeşitli fırka ve mezheplere ayrılmıştır, her fırka kendi İslâm anlayışı ve yorumunu yapmıştır. Bunu da bir ölçüde doğal karşılamalıyız. Dün olduğu gibi bugün de Anadolu müslümanlığında da bu farklılaşmalar vardır. Sözgelimi, tarihî kökenleri ne olursa olsun, bir sunnî ve bir alevî kesim vardır. Bunlar Türklük'te birleştikleri halde, dinî veya manevî konulardaki yaşantılarda ayrılıklardan bahsetmektedirler. Bunlar olabilir, bir anlayış bir yorum biçimidir. Olmaması gereken şey, bunlara dayanarak veya onlar bahane edilerek, karşılıklı olarak birbirini öcü görmesi ve birinin diğerini başkası görmesidir.

Bizce bu yanlış taraf, yanlış tarih anlayışı ve bilincinden kaynaklanmaktadır. Tarihi bilmek, tarihte olup biten özellikle olumsuz olayları bugüne aktararak onları tekrar tekrar yaşamak isteği olmamalıdır. Onları bilip, onlardan bugün için ders çıkararak tekrar yaşamamaktır.

Birkaç örnekle meseleyi açıklayacak olursak, Sıffîn ve Kerbelâ olaylarını ele alabiliriz. Eğer bu bir şey değiştirecekse ve bütün samimiyetimle, ben sunnî olarak diyebilirim ki, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt bu olaylarda masumdur, Muâviye ve taraftarları haksızdır. Sen de başka bir yorum yapabilirsin;

fakat bugün bu olayların tarihten öte bizim için ne önemi vardır? Biz Türkler olarak, o gün o olayların içinde taraf değildik, olaylar da olmuş bitmiştir. Biz alevî-sunnî olarak olayları aynen yaşatmak isteyerek birbirimizi suçlu görmenin bir mantığı var mıdır? Olabilir bir taraf haklıdır; diğeri haksızdır; bundan dolayı hâlâ o günkü Arapların günahlarını veya sevaplarını birbirimizden mi çıkartmalıyız. Bakınız, sözgelimi Fransa ve Almanya daha dün birinci ve ikinci dünya savaşlarında birbirleriyle kıyasıya savaştılar; ama bugün Ortak Pazar etrafında dost ve müttefik oldular. Tarih bu olmalıdır.

Osmanlılar zamanında sözgelimi Ebû Suûd, kızılbaşların öldürülmesi için fetva vermiştir deniyor; veya alevîlere karşı yapılan başka menfî olaylardan sözedilebilir. Bunlar olmuştur; fakat hiç kimse bunların bugün İslâm açısından doğru olduğunu söyleyemez. O günkü siyasî şartlar altında o şartlar yanlış değerlendirilerek, yanlış kararlar veya yanlış olaylar cereyan etmiştir. Bunları savunmak için değil; fakat bu yanlışların mantığını anlamak için olaylar incelenebilir. Acaba kızılbaşlara sırf kızılbaş oldukları için mi böyle bir fetva verilmiştir? Yoksa o günkü iç ve dış siyasî şartların yanlış değerlendirilmesinden dolayı mı verilmiştir? Bir Osmanlı idaresi düşününüz ki, devletin bekâsı için padişahın sunnî olan kardeşinin öldürülmesi için fetva verebiliyor; Fatih'in kardeşi için verdiği fetva. Kızılbaşlar aleyhine veya başka sunnî bir tarikat ve sufî cemaat aleyhine verilen fetvalar nasıl yanlış ise, bu fetva da öyle yanlıştır. Ama ne yapalım geçmişte insanlar böyle yanlışlar yapabiliyorlar. Aynı Osmanlı'nın, en gözde ve önemli ordusu Yeniçeri Ocağı'nın manevîyat olarak bektaşiliği benimsediğini görüyoruz.

Şimdi bugün bize düşen görev, bu yanlışlıkları yaşatmak veya tekrar yaşamak değil, onları bilip, aynılarını veya benzerlerini yapmamaktır.

Ne insanın ne de diğer canlıların doğasında düşmanlık yoktur; düşmanlığın, kin ve nefretin, kısaca kötülüğün nedeni cehalet, taassup ve karın açlığıdır. Bunlar giderildikçe insanlar daha sulh ve sükûnet içerisinde yaşayacaktır. Sözgelimi, insanlar kediyle kareyi hep doğaları gereği düşman görürler. Kedileri çok seven rahmetli annem, her köye gidişimde evdeki kedilerin fareleri tutmaz olduğundan yakınırdı. Ben de ona kedileri böyle doyurursan fare tutmayacaklarını söylerdim.

O halde, sunnî ve alevî olarak bizler hem Türklükte hem de müslümanlıkta biriz, dinimiz ve yolumuz da bizden kavga ve husûmet istemediğine göre, elimize, dilimize ve belimize sahip olarak gelin dost olalım; sevelim sevilelim. Güzelliklerin kendisi olalım, iyilikler için ayna olalım.

Anadolu Erenler Vakfı, bu ve bundan önceki düzenlemiş olduğu uluslararası kongreler ile monoloğu başlatmış sayılır. Bundan sonra da insanlık ve müslümanlık için hayatî önemi hâiz böyle konferans tertiplemeleri dileğiyle, Vakfa tebriklerimi sunarım.

ISLAM'DA INSANI ILISKILER
HOŞGÖRÜ VE SEVGİ

Prof. Dr. Beyza BİLGİN

Giriş

Huzursuzlukların ve iç savaşların yaşandığı dünyamızda insanlar arası ilişkiden, hele bu ilişkilerde görmeyi arzuladığımız hoşgörüden ve sevgiden söz etmek kolay değildir. Bir çok ülkede görülen kanlı olaylar, demokrasiye ve hukuka bağlı, insan haklarının değerini tanıyan toplumlara dayanılmaz gelmektedir. Fakat benzer olaylar zaman zaman onların kendi içlerinde de cereyan etmektedir.

İnsanların önemli bir bölümü niçin şiddete ve zorbalığa başvururlar, savaşırlar, öldürürler ve öldürülürler acaba? Sürekli öldürmeye dayanan bir hayat onlara heyecan verdiği, böyle yaşamaktan hoşlandıkları için mi, yoksa kendilerininkinden farklı yaşama biçimlerine tahammül edemedikleri için mi? Savaşın hayatın amacı olduğu, savaşmanın bir spor gibi algılandığı savaşmada geçen uzunca bir sürenin sevinç değil can sıkıntısı yarattığı bazı dönemleri tarihten öğreniyoruz. Savaşırken ölmenin şeref, yatakta ölmenin şerefsizlik sayıldığı kültürleri de biliyoruz. Fakat şunu da biliyoruz ki, savaşların amacı da sonuçta savaşsız bir hayata kavuşmak içindir ve buna "Barış için savaş" denmiştir. Yani savaş her ne kadar bir spor gibi sevilerek uygulanmış olsa da, barış nihai hedef olarak insanların zihinde ve kalbinde hep varlığını korumuştur. Şiddetten ve zorbalıktan uzak, barış içinde bir hayat tarihin başlangıcından beri insanların amacı olduğuna ve halen amacı olmakta devam ettiğine göre demek ki bu alana bizim de katkılarımız olabilecektir. Barışın gerçekleştirmesi için hoşgörüye ve sevgiye dayanan kültürü yaygınlaştırmamız, bunun için de çok çalışmamız gerekiyor. Çünkü hoşgörü ve sevgi insanın yaratılıştan sahip olduğu kabiliyetlerdendir ama, kabiliyetlerin davranışa dönüşmesi yaratılıştan değildir, kabiliyetler işlenip geliştirilmezse yozlaşabilir tanınmayacak hale gelebilir.

Hoşgörüyü ve sevgiyi hangi anlamda alıyorum

Sözlüklerde hoşgörü kelimesinin karşısında anlayışla karşılama, görmezlikten gelme, aldırış etmeme gibi anlamlar yer alıyor. Ben bu anlamlardan "anlayışla karşılama" ile görmezlikten gelme ve aldırış etmemeyi yanyana koymak istemiyorum. Çünkü görmezlikten gelme ve aldırış etmeme anlamları sorumsuzluğu içeriyor ve sorumsuzluk dini açıdan makbul

olmayan bir davranıştır. Yanlış, kötü, haksız çirkin davranışlara aldırış etmemek mümkün müdür? Onları görmezlikten gelmek, onlara aldırış etmemek doğru iyi, güzel, hak ve adaletin değerlerinin yıpranmasına yol açmaz mı? Anlayışla karşılamak ise, böyle değildir. Anlayışla karşılamak, yaşaması ve kendini gerçekleştirmesi için kendi haklarına gösterilmesini istediği saygıyı, kendisininkinden farklı kültürlerin insanlarına göstermeye hazır olmaktır. Sadece kendisinin mensup olduğu grubun inanç sisteminin ve yaşama biçiminin saygıya değer sayılması sebebi ile onlara karşı basit bir nezaketsizlikten başlayarak kasıtlı yoketme girişimlerine kadar uzanan davranışlar hoşgörü karşıtı davranışlardır.

Sevgi, ansiklopedik anlamı ile, insanı bir şeye veya kimseye yakın ilgi ve bağlılık göstermeye yönelten duygudur. Anne ve baba sevgisi, evlat sevgisi, vatan sevgisi, meslek sevgisi vb. Sevginin insanın kendi menfaatinen kısmen sıyrılmasını gerektiren şekilleri ilim aşkı, sanat aşkı, adalet aşkı olduğu gibi, kendi menfaatinden tamamen uzaklaşmasını gerektiren bütün yaratılmışları, onları Yaratanın sevgisi ile sevmesini gerektiren şekilleri de vardır. Yaratanın sevgisi ile sevmek dini bir kavramdır ve onda bedensel veya kişisel bir bağ, bir karşılık olmasa da sevmek için sevmek söz konusudur. Sevmek için sevmek davranışında hoşgörü ile sevgi birbirine karışır, bir yandan karmaşıklaşırken bir yandan da sadeleşir ki buna ilahi aşk denir. Dervişlerin aşkı kendi aralarında selam olarak kullanmaları bu anlamdadır.

Peygambere öğütlenen ve Peygamberin öğütlediği davranış

Allah'ın güzel isimlerinden biri VEDUD'dur. Vedud çok seven, sevgisi için kayıt ve şart olmayan demektir. Allah, bağışlayarak seven, hoşgörerek seven, sabrederek sevendir! Allahı Vedud ismi ile tanıyıp seven ve sevgiyi bu derecesi ile anlayıp uygulamaya çalışan insan, Allahı böyle sever, Allah'a sevgisi ile Onun yaratmış olduğu herkesi ve herşeyi de sever, sevmelidir. Böyle bir sevginin tezahürü nedir, sadece sevdiğini söylemek midir, hayır, fakat sevdiğinin iyiliğini istemektir, sevdiğine iyilik yapmaktır. Seven insan iyi olacak, iyilik yapacaktır. Bunun için onun iyi insan olmayı, iyilik yapmanın ne olduğunu ve iyiliğin nasıl yapılacağını öğrenmesi gereklidir. Sevmek için seven, sevgime ve iyiliğime layık mıdır diye düşünmez, iyilik yapmam bana ne kazandırır diye düşünmez, sevgimi takdir eder mi etmez mi diye düşünmez. Çünkü o bilir ki karşılıksız sevginin karşılığı Allah tarafından verilecektir. Allah bu karşılığı ne zaman ne yolla vereceği jiç belli olmaz. Bir ayet şöyledir:

"İyilik ve kötülük bir değildir, sen kötülüğü iyilikle sav; bak o zaman seninle arasında düşmanlık olan kimse eski bir dostun, gerçek bir arkadaşınmış gibi davranacaktır." (41. Sure, 34. Ayet)

H. Peygamber sevgi ile davranışı önemle vurgulamış ve şöyle söylemiştir: "Yaratanım olan Allaha yemin ederim ki, inanmadıkça cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmedikçe de inanmış olmazsınız." "Hiç kimse kendisi için istediğini başkası için de istemedikçe inanmış olmaz." (Müslim I, 93-104) Sevgi ile davranmak sabır ister, sabır fazilettir. Allah sabredenleri sevdiğini bildirmiştir. Hadislerde görüldüğü gibi iman birbirini sevmeye bağlanmış, birbirini sevmenin işareti de kendisi için istediğini başkası için de istemek olarak açıklanmıştır. İman edilmedikçe cennete girilmeyecek, birbirini sevmedikçe iman edilmiş olunmayacak, kendisi için istediğini başkası için de istemedikçe de sevgi tamamlanmayacaktır. H. Peygamber, kendisini Rabbinin terbiye ettiğini ve ne güzel terbiye ettiğini söylemiştir. Peygamberin bu terbiyenin ürünü olarak imanını ve sevgisini ispat etmesi için ne kadar çok dayanması ve sabretmesi gerekmiştir. Siyer kitapları onun hayatındaki olayları ayrıntılı olarak anlatır.

İslam'ın hayat çizgisinde insanlararası ilişkiler

İslam, barışa dayalı bir hayat görüşü olarak, kendisini kabul ettirinceye kadar müslümanların pek çok savaşması gerekmiştir. İslam peygamberi H. Muhammed, doğup büyüdüğü Mekke şehrinde, Peygamber olduğunu ilan edince dışlandı ve kendisine inananlarla birlikte çok zor bir hayat yaşadı. Kabile bağı ile amcası kendisini korudukça ve kan davası sebebi ile diğerleri onu öldürmekten çekindikçe zorluklara katlanabildi (oniki yıl), fakat amcasının vefatından sonra, şartlar daha da ağırlaşınca bazı kurtuluş yolları aramaya başlamıştı. Denediği yolların hepsi olumsuz sonuç vermiş, sadece Medine şehrinden gelen temsilcilerin teklifleri çıkar bir yol olarak görünmüştü. Önce işkenceden bunalan müminlere Medine'ye göç izni vermişti. Kendisi ise, öldürülmesi için hazırlanan tuzakları haber almasına rağmen, hiç anlaşma ümidinin kalmayacağı zamana kadar bekledi. Hiç anlaşma ümidinin kalmadığı, öldürüleceğinin kesinleştiği bir gecede izini kaybettirmek sureti ile Medineye göç etti.

H. Peygamber Medine'de müslümanların güvenliğini sağlamak için, müslüman olsun olmasın herkesi Medineli olmakta birleştirecek bir dizi antlaşmalar yaptı. Mekkeliler de buna karşılık müslümanların güçlenmesini önlemek üzere Medine'li gayrimüslimleri tehdit ettiler, eğer müslümanlara yardım ederlerse kendileri ile de savaşacaklardı. Mekkeliler ile savaşmalarının yanı sıra, müslümanlarla yaptıkları antlaşmaları bozan Medinelilerle de savaşmaları gerekmiş, zor günler bitmek bilmemiştir. Bütün bu olumsuzlar H. Peygamber barış amacını müminlere hiç unutturmamıştır. Müslümanların Mekke'yi fethedecek kadar başarılı oldukları savaştan dönerken onun sahabesine şöyle söylediği rivayet edilmiştir: "Küçük savaşı

kazandık, şimdi büyük savaşı kazanmaya gidiyoruz." Sahabe daha büyük savaşın ne olabileceğini sorduklarında şu cevabı almışlardır. "Büyük savaş kendi kendimizle, nefislerimizle savaştır." Barış için savaşmak, düşmanla savaşmaktan daha büyük bir olaydır.

Barışın savaştan başka yolu yok mudur?

Acaba barışı gerçekleştirmenin savaştan, yok etmekten, temizlemekten başka yolları yok mudur? Veya savaş yalnız öldürmekle veya öldürülmekle mi olur? Tartışmakla, yazışmakla, yarışmakla da savaşamaz mıyız? Şüphesiz evet, fakat bu zor olan yoldur, dayanıklılık ister, sabır ister; hoşgörüyü, iyilik için iyilik yapma terbiyesini yaygınlaştırmak ister: Milletler veya kabileler arası savaşın dışında insanlar kendi içlerinde de birbirlerini anlayışla karşılamakta zorlanabilirler. Hz. Muhammed'in hayatından iki örnek vermek istiyorum. Her iki örnek de İslam'ı öğrenmek için Hz. Peygamber'in şehrine gelmiş olan, fakat henüz çöldeki göçebe yaşayışından başka yaşayış biçimi tanımayan insanların nasıl hoşgörüldüğü ile ilgilidir. Birinci örnek savaş ganimetinin paylaşılması sırasında yaşanmıştır. Hz. Peygamber ganimetin kimlere ve ne miktarda verileceği hakkında yol gösterirken, bir göçebe hızla yaklaşmış ve Hz. Peygamber'in yakasına sarılarak çekmiş, "Ganimetten bana da pay ver" demiştir. Bu sert hareketle Hz. Peygamber'in boynu yaralanmıştır. Sahabe adamı cezalandırmak üzere harekete geçip üzerine yürüdüğünde, Hz. Peygamber onları durdurmuştur, "Bırakın onu, o öğrenecek" demiştir. İkinci örnekte de, yine İslam'ı öğrenmek üzere Hz. Peygamber ile görüşmeye gelmiş olan bir göçebe, mescitte sırasını beklerken çişi gelmiş olmalı, hiç tereddüt etmeden, mescidin bir kenarına çişini yapıvermiştir. Yerler yayılı değildir ve göçebenin tuvalet kültürü yoktur. Sahabe göçebenin davranışını cezalandırmak için yine harekete geçip üzerine yürüyünce, Hz. Peygamber onları engellemiştir, "Bırakın onu, o öğrenecek" demiştir.

Hz. Peygamberin örneklerde görülen davranışı da görmezlikten gelmek veya aldırış etmemek değil, yanlış davranışın kaynağının farkına varmak, onu anlayışla karşılamak, düzeltilmesi için süre tanımak ve sabretmektir. Yoksa hoşgörü adına başkalarına zarar verilmesine veya çevrenin kirletilmesine aldırış etmemek mümkün değildir. Cahillikten kaynaklanan yanlış davranışları hoşgörmek, cahilliğin devamına ve sebep olacağı yanlış davranışlara izin vermek değil, cahilliğin giderilmesini ve doğru davranışların öğrenilmesini mümkün kılacak bir sürenin tanınmasıdır.

İnsanlar birbirinin akrabalardır

Hıristiyanlarla Müslümanların birlikte katıldığı bir toplantıda bitiş

konuşmaları yapılırken, hayatın çok büyük bir bölümünü yurt dışında yaşamış bir beyefendi söz almıştı. Demişti ki, ben iki kere evlendim, yurt içinde evlendiğim eşim vefat edince yurt dışında ikinci evliliğimi yaptım; şimdi benim bir Müslüman kızım var bir de Hıristiyan kızım, bizler artık Avrupa'da akrabalar olduk, birbirimize yabancı gözle bakmamalıyız, birbirimizi korumalıyız. Bu sözler salondan alkış almıştı. Ben o sırada oturum başkanı idim ve dedim ki, İslam öğretisine göre insanlar hangi cinsten, hangi ırktan, hangi renkten veya farklı özelliklerden olurlarsa olsunlar, aynı yaratılış ile yaratılmışlardır. Yaratılış mayası kuru bir çamurdur, kara balçıktır: (15. Hiçr Suresi, 26. ayet) Bu çamur veya kara balçık başka ayetlerde yeryüzü ile özdeşleştirilmiştir ve yeryüzü Arapça ifadesi ile arzdır. Arz insanları içinde büyüten beşiktir, besleyen kaynaktır, insanlar öldüklerinde yine arza döner, arz ile aynılaşır, onun yetiştirdiği başka canlılara besin olur, yeniden dirilme gününde de yine ondan çıkartılır. (20. Ta-Ha Suresi 53-55. ayetler) Sadece insanlar değil, yeryüzündeki bütün canlılar arzdan yaratılmışlardır, arzdan beslenmektedirler, kıyamet gününe kadar bu hayat böylece devam ettirecektir. Ayetlerle farketmemiz istenen şey, bütün canlıların biribirine bağımlı oluşudur. Hayvanlar birbirinden, insanlar birbirinden, bitkiler birbirindendir. Topraktan gelirler, topraktan beslenirler, toprağa dönerler, başkalarına besin olurlar, sonra yine topraktan bir kere daha çıkarılacaklarına inanırlar.

Bizler bu gerçeği biliriz veya ona inanırız da yine de birbirimizi dışlamaya, küçümsemeye veya düşmanca yok etmeye yelteniriz. İslam bu tür davranışları kınar ve bunları değiştirmemizi öğütler. Şu ayette olduğu gibi: "Ey insanlar, Rabbinizden sakının, O sizi bir tek nefisten yarattı, aynı nefisten eşini yarattı ve ikisinden bir çok erkekler ve kadınlar meydana getirdi. Adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'ın ve akrabanın haklarına riayetsizlikten sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir." (4. Nisa Suresi, 1.ayet) Bu ayette bizim hiç farkında olmadan devam ettirdiğimiz bir davranışımıza dikkatimiz çekilmiştir. Şöyle ki:

Biribirimizden dilekte bulunurken ne yaparız? Dilekte bulunduğumuz kimseye, Allah adına veya en sevdiği kişi adına yemin veririz değil mi! Allah aşkına söyle! veya Allah aşkına yapma, böyle yap! En sevdiğinin başı için!" deriz. Demek ki biz bilinç altında Allah'la ve birbirimizle bağlılığımızın ne kadar değerli olduğunu biliyoruz, biliyoruz da çoğu zaman bu bilgi bilinç altında kalıyor, onu unutuyoruz ve haksızlıklar yapmaktan bütün bütün vazgeçemiyoruz. Fakat vazgeçebiliriz, vazgeçmeliyiz. O fakirdir, şu cahildir, falanca yabancıdır... şüphesiz böyledir ama, fakir, cahil veya yabancı, bunlar aslında kimlerdir? Yaratıcı'nın eşdeğerde yaratmış olduğu, biribirinden olma akrabalar değil mi? Biribirlerini bir kere seven kimseler, artık birbirilerini yabancı olarak düşünürler mi? Sevilen kimse, seven için, en tanıdık, en yakın

kimse değil midir?. Yaratıcı, bütün insanların birbirini böyle yakınlar olarak algılamasını, sevmesini ve korumasını istemektedir.

Allah insana ruhundan üflemiştir

İslam hayat görüşünde insanları birbirleri ile ve bütün diğer canlılarla birleştiren değerlerin yanısıra, onları birleştiren bir başka değer de vardır. Bu değer Allah'ın insana ruhundan üflemiş olmasıdır. Şu ayette bildirilmiş olduğu gibi: (15 Hicr Suresi, 28-30.ayetler) Allah'ın insana ruh üflemesi Kitabı Mukaddeste de geçmektedir: Onun burnuna hayat nefesini üfledi ve Adem yaşayan can oldu." (Tekvin 2-7)

Allah insanı en güzel biçimde, Kutsal Kitap deyişi ile kendi suretinden yaratmış, insana irade hürriyeti, varlıkları tanıma ve kullanma kabiliyeti vermiş ve insanı bu kabiliyetleri ile birlikte kendi kendisine emanet etmiştir. Allah insana güvenmiştir. Ben şu kanaatteyim ki, Allah insana, annesinin babasının, öğretmeninin idarecisinin, eşinin evladının güvendiğinden daha çok güvenmiştir. Eğer güvenmeseydi, insanı yeryüzüne, bütün olumsuz şartlara rağmen bırakıverir miydi? İnsan, iradesini ve kabiliyetlerini kullanarak, kendisini ve bütün diğer varlıkları geliştirerek en yüksek seviyede de yaşayabilir, onları ve kendisini ihmal ederek en aşağı seviyeye de inebilir. Kuran bunu şöyle ifade etmiştir: "Biz insanı en güzel biçimde yarattık, sonra onu aşağıların aşağısına indirdik." (95. Tın Suresi, 4-5.ayetler.)

İnsan kendisine potansiyel olarak bulunan kabiliyetleri ancak bir insan cemiyetinde ve insanlar tarafından yetiştirilip eğitilmekle gerçekleştirebilir. Bu arada bazı insanlar hür iradelerini kullanma terbiyesini almamış veya bunu başaramamış olabilirler. Fakat onların hepsi yine de insandırlar ve sahipsiz değildirler; Yaratan'ın yaratması ile var oldukları gibi, O'nun yaşatması ile yaşamaya devam etmektedirler. Onlara zarar versek, onlardan bazılarını öldürüp "yeryüzünü onlardan temizlediğimizi" düşünsek de, bir gün gerçekleşecek olan Kıyamet Günü'nde, yeni yaratılışta yine onlarla da karşı karşıya geleceğiz. Yani birbirimizden mutlak anlamda kurtulmak söz konusu değildir, birbirimizi temizlemek yerine hep birlikte temiz olmayı, böylece birlikte yaşamayı öğrenmek zorundayız.

Öğrenmek nasıl olur, şüphesiz öğretmekle. İnsan olmak ancak insan cemiyetinde, insanlar tarafından yetiştirilip eğitmekle mümkündür. İnsandaki şekilleşmemiş, esnek içgüdüler, onun insandan başka varlıkların seslerini ve hareketlerini örnek almasını mümkün kılmaktadır. Yani insan terbiyeye göre insanlıktan da çıkabiliyor. Öğretim işi bir sorumluluktur ve İslam öğretisinde bu işi yapacak kimselerin yetiştirilmesinin ve korunmasının savaş sırasında bile ihmal edilmemesi bildirilmiştir. Şu ayette olduğu gibi: "Müminlerin hepsinin birden savaşa çıkması doğru değildir. Her topluluktan

bir kısmı dini iyi öğrenmek ve savaştan dönenleri uyarmak üzere geride kalmalıdırlar. Böylece belki yanlış hareketleri önleyebilirler." (9. Tevbe Suresi, 122. ayet) Savaşların insanların davranışlarını değiştirdiği, savaş sonrası ortaya çıkan sosyal ve psikolojik sorunların çok uzun süre milletleri uğraştırdığı bilinmektedir. Şüphesiz dini öğretmekten kasıt, sadece namaz ve oruç gibi ibadetlerin gerekleri ile sınırlı değildir, terbiyeli davranışların bütününü öğretilecektir.

Yaratılanı hoş gör Yaratan'dan ötürü

Türk mutasavvıf şairi Yunus Emre "Yaratılanı hoş gör, Yaratan'dan ötürü" demiştir. Dünyanın neresinden, hangi ırktan, dinden ve dilden geldiğimiz veya şeklimizin nasıl olduğu kendi elimizde değildir. İnsanlar birbirine yabancı olduklarında, kendi inancından olmayanları cehenneme göndermeyi veya onları yoketme planları yaparak dünyayı onlardan temizlemeyi kolayca düşünebiliyorlar. Halbuki tanıştılar ve yakınlaşıp arkadaş oldular mı, düşünceleri ve davranışları değişiyor. Önce belki şöyle düşünüyorlar: "O da bir insan, hidayete ermek ve cennete girmek onun da hakkı, belki ben buna aracı olabilirim." Fakat bu düşüncelerinin karşılıklı olduğunu farkedince şaşırıyorlar. Ne yapsınlar şimdi? Yeniden ayrılıp yabancılaşsınlar mı, aldırmazlıktan mı gelsinler, yoksa hedefi aynı olan farklı yollarda yürümekte olduklarının bilincine varsınlar ve karşılıklı olarak saygı davranışı mı geliştirsinler?

Fransız filozof J. J. Rousseau "Emil" isimli kitabında soruyordu, niçin Paris'te doğan bir çocuk Hz. İsa'ya inandığı için İstanbul'da doğan ve Hz. Muhammed'e inanan bir çocuk tarafından kafir sayılıyor veya İstanbul'da doğan ve Hz. Muhammed'e inanan bir çocuk Paris'te doğan ve Hz. İsa'ya inanan bir çocuk tarafından kafir sayılıyor? Benzer soruları bugün birbirimize daha yakın ilişkilerde bulunmaktan kaynaklanan bilinçle soruyoruz. Değişik dinlerden ve kültürlerden gelerek bir Avrupa mahalli okulunda, aynı sınıfta okuyan ve arkadaş olan çocuklar, birbirleri için, din bilgilerinden kaynaklanan endişeler taşıyabilmektedirler. "Hans Hıristiyan, öyleyse o cehenneme mi gidecek? Fakat o çok iyi bir insan, ben onun cehenneme gitmesini istemiyorum." Veya: Mehmet Müslüman, o cehenneme mi gidecek? Fakat o çok iyi bir insan, ben onun cehenneme gitmesini istemiyorum" ve başlarlar ağlamaya. Yaratılışımız ve içinde doğduğumuz kültür bizim seçimimiz değildir. Kendimizden haberli olmadığımız bir çağda kulağımıza ezan okunmuştur veya vaftiz edilmişizdir. Kendimizi bildiğimizde bir kimliğe çoktan sahibizdir, bir dili konuşmakta, bir dine inanmakta, bir yaşama biçimini sürdürmekteyizdir. Elimizde olan sadece bundan sonrasıdır.

Dünya bugün kültürlerin, dillerin ve dinlerin yanyanadan öte içiçe

yaşandığı bir durumdadır. Ülkeler arasında sınırlar varlığını sürdürmesine, savaşlara ve çatışmalara rağmen, insanlar yine de bir insanlık bütünlüğü içinde birleşebilmiştir. Bu birleşme bir beklenti değil somut bir gerçek olmuştur. Çatışma ve kendi görüşünü dayatma insanların içgüdülerinden olduğu gibi, kardeşlik ve dayanışma da insanların içgüdülerindendir. Fakat barış hiçbir zaman kolay elde edilemediği gibi kolay da korunamamaktadır. Bunun için tarafların birlikte kararlı olması ve hiç yılmadan çabalaması gereklidir.

Hoşgörünün İslami öğretilerde ne olduğu ile, tarihin çeşitli devirlerinde ve değişik ülkelerdeki müslümanların davranışlarında nasıl olduğu ayrı konulardır. Müslümanlar geçmişte, Alman kadın yazar Sigrid Hunke'ye "Avrupa'nın Üzerine Doğan İslam Güneşi" isimli kitabı yazdıracak kadar yüksek bilim ve uygarlık seviyelerine de ulaşabilmişlerdi, bugün ise sadece terörü ön plana çıkaran, sorunlu hayatlar sergilemektedirler. Maalesef kişiler ve toplumlar olarak bir zamanlar ne kadar dindar ve medeni olmuşsak olalım, bu bütün zamanlar için bir garanti olmamaktadır. Fakat bunun tersi de doğrudur. Bugün ne kadar sorunlu bir hayat yaşarsak yaşayalım, bu bütün zamanlar için böyle kalacağımızı göstermez, bunu değiştirebiliriz.

Hz. Peygamber'in bir sözü halk için yazılmış el kitaplarında çokça işlenmiştir ve bu yüzden çok yaygın olarak bilinir. Bu sözü İslam'da Allah Sevgisini işleyen yabancı yazarlarca da sıkça kullanılmıştır. Bunlardan biri şöyledir. Bir sirk grubu gösteri için Türkiye'ye gelmiştir ve dinlenmek için mola verdiklerinde bir Türk kahvehanesine girmişlerdir. Orada çaylarını ve kahvelerini içerlerken, insanlarla sohbet de etmişlerdir. Bu arada duvarda asılı bir tablo dikkatlerini çekmiştir. Tabloda bir kalp resmi vardır ve kalbin içinde bir güzel bir yazı. Kahvehanedekilere bunun ne demek olduğunu sorduklarında o sade insanlar hep birlikte anlatıvermişlerdir. Kalp çizgisinin içindeki yazı Arap harfleri ile Allah kelimesidir ve bu tablo Hz. Peygamber'in bir sözünün resimle açıklanışıdır. Hz. Peygamber'in anlattığına göre Allah şöyle buyurmuştur: "Ben o kadar büyüğüm o kadar büyüğüm ki, yerlerime ve göklerime sığmam, fakat bana inanan kulumun kalbine sığarım.! İşte bu kalp inanan bir insanın kalbidir ve Allah o kalbe sığmıştır.

Tasavvuf düşüncesinde insanın gönlü büyük Kabe olarak vasıflandırılmıştır. Kabe müslümanların hac yeridir. İnsanlar Kabe'yi ziyaret için uzak yollardan, büyük paralar ve zaman harcayarak gelirler. Kabe'ye Allah'ın Evi denir. Gönül ise Yaratıcı'nın üflediği hayat nefesinin yeridir ve bu yüzden Mekke'deki Kabe'den daha değerlidir. Şair şöyle söylemiştir: Kıblegah-ı kibriyadır, yıkma gönlün kimsenin! Yani, kimseyi gücendirme, çünkü gönül en büyük Kabe'dir! Şair burada gönül evini Kabe'den daha önemli sayıyor. Çünkü Kabe'de Allah'a ait bir şey yoktur. Orası sadece insan-

ların Allah sevgisi ile biraraya gelmelerine vesile olan bir merkezdir. Gönül evinde ise Allah'ın üflemiş olduğu ruh bulunmaktadır. Yunus Emre de şöyle söylemiştir:

Yunus der ki be hey hoca, gerekse var bin hacca!
Hepisinden eyice, bir gönüle girmektir!

Bir insanın gönlünü yapmanın, bir insanı sevindirmenin, bir kere yapılması farz olan hac ibadetinin bin kere tekrarlanmasından daha önemli olduğu anlatılmakta, bunu unutup da Allah sevgisini çok çok hacca gitmekle göstermek isteyen kimseler kınanmaktadır. Bu tür şiirlere hikmet denir ve hikmetlerden birçoğu halk arasında, ağızdan ağıza nakille ezbere bilinir.

İslam'ın Farabi'yi ve İbni Sina'yı, Mevlana'yı ve Yunus Emre'yi, Hacı Bektaş Veli'yi ve Nasreddin Hocayı yetiştiren aydınlanma çağı maalesef devam ettirilmemiştir. Büyük bilginler ve mutasavvıflar yetişmiştir ama onların yolunu genişletip yeni çağlara uzatacak çalışmalar yapılmamıştır. Bir yandan Moğol istilası diğer yandan yeni keşifler sonucu ticaret yollarının artık Müslüman ülkelerinin dışına kayması ile başlayan fakirleşme önce duraklamayı sonra gerilemeyi getirmiştir. Böyle bir zamanda, bilimde varılan seviyenin artık yeterli olduğu, şimdi bunun yaygınlaştırılması gerektiği hükmü ile üstünlük kaybedildiği gibi bağımsızlık bile bir çok İslam ülkesinde yeniden kazanılmamak üzere yakın zamana kadar kaybedilmiştir. Günümüzde Müslümanların tahammül edemediği bir seviye düşüklüğü söz konusudur. Bu durumdan kurtulmak, yeniden büyük yeniden saygıdeğer olmak nasıl mümkün olacaktır?

Üç yıl önce yurt dışında bir konferansımda, "İslamda Hoşgörü" konusunda konuşurken, burada söylediklerime benzer şeyler söylemiştim. Türk-İslam geleneğinin Mevlana, Yunus Emre, Hacı Bektaş Veli gibi büyük mistikler yetiştirmiş olduğundan, Türk insanının bunların şiirlerini ve hikayelerini ezberlediğinden söz etmiştim. Yunus Emre'nin "Yaratılanı hoş gör, Yaratandan ötürü" özdeyişini örnek vermiştim. Konuşmamın sonunda, sorular ve katkılar bölümünde, dinleyiciler arasında bulunanlardan, gazeteci olduğunu bildiren bir bey bana şöyle söylemişti: "Camdan evde oturan taşla oyun oynamaz!" Bu bir Alman ata sözü imiş. Gazeteci bey bana, ayakları yere basmayan, teorik konuşmalar yaptığımı, günümüzde İslam deyince sadece terörizmin akla geldiğini, bunu herkesin bildiğini bildirmek istemişti. Benzer tepkiyi ilk defa alıyor değildim. Cevap olarak, bütün dinlerin ve milletlerin tarihinde terör dönemlerinin yaşanmış olduğunu, insanların sorunlarını dile getirirken inançlarını da daima işe karıştırmış olduklarını söylemiş-

tim ve Avrupa devletlerinin tarihlerindeki örneklerden hatırlatmalar yapmıştım. Günümüzde İslamı savunmak hem çok kolaydır hem de çok zor. Çok kolaydır, çünkü İslam kendi kaynaklarından tanındığında yardıma ihtiyacı olmadan kendini kabul ettirmektedir, günümüz Müslümanlarının davranışları yolu ile tanındığında ise maalesef terör suçlamasından kurtulamamaktadır.

Gayrimüslümlerle ilişkilerimiz

1997 yılı haziran ayı içinde, Leipzig'deki bir toplantıya davet edilmiştim. Toplantının benim katıldığım bölümü "Avrupa'ya bir ruh vermek" adında bir paneldi. Avrupa Ekumenik Komisyonu başkanı paneldeki konuşmasında Avrupa'daki gerginlikten, gerginliğin sebeplerinden sözetti ve bu durumu kriz olarak nitelendirdi. Ona göre, kriz iki bakış açısından incelenebilirdi. Bunlardan biri sosyal gelenekler açısı idi. Dün endüstri reformları dolayısiyle geleneklere karşı şiddetle savaşılmıştı, çünkü gelenekler reformlar karşısında ağırlıklı birer engel olarak görülüyordu. Bugün ise teknolojideki reformlar sonucu gelenekler yokedilme tehlikesi ile karşıkarşıya bulunuyordu. İkinci bakış açısı çok dinli ve çok kültürlü bir toplumun oluşması idi. Avrupa'da bir parantez kapanmaktaydı, ki bu parantez 1492 yılında yahudilerle müslümanların İspanya'dan sürülmesi ile açılmıştı. Bugün İslam dinini resmi olarak tanımış ülkeler olan Fransa'da ve Belçika'da İslam ikinci büyük dindi. Daha önce Avrupa'dan dışarı doğru olan göç yönü şimdi tersine dönmüştü. Avrupalılar bugün artık çok kültürlü bir çevrede yaşamakta olduklarını farketmekteydiler, fakat onlar kendilerinin buna hazır olmadığını da farketmekteydiler.

Panelde beliren genel fikre göre, savaşlar ne kadar meşru olursa olsun, çok kültürlü bir toplumun barışçıl ve adil oluşumu gerekmektedir, fakat aynı zamanda radikal bir düşünce değişikliği de gerekmektedir. Avrupa Kiliseleri bu münasebetle geçmişlerini yeni ve daha kuvvetle aydınlatacak bir ışıkla yorumlamak zorundadırlar. Öncelikle Avrupa ile İslam arasındaki tarihi ilişkiler ele alınmalıydı. Ancak böyle olursa Hıristiyanlık ile İslam arasında gerçekleşmesi gereken diyaloğa sağlam bir temel hazırlanmış olacaktı. Fakat bu diyaloğ sadece uzmanlararası bilimsel tartışmalar şeklinde anlaşılmamalı, kadın-erkek her Avrupalının eğitimi içinde yer almalıydı. Gerçek Avrupalı bir zihniyete örnek olmak üzere, bir papazın ikinci dünya savaşı sırasındaki tutumu örnek verilmişti. Bu papaz (von Chambon sur Lignon) yahudiler toplanırken, köyünde çok sayıda yahudi çocuğunu saklamıştı. Vichi milisleri çocukların yerlerini söylemesi için kendisini sıkıştırdıklarında onlara şöyle cevap vermişti: Burada Yahudiler yok, burada sadece insanlar var.

Ben bu panele sunduğum tebliğde biraz evvel anlatmış olduğum islami hayat görüşüne dayanmıştım. Tebliğimin bir bölümü şöyleydi:

Önce Avrupa'dan ne anladığımı anlatmalıyım. Avrupa tarih içince daima aynı anlamı taşımamıştır. Roma İmparatorluğu'nun Doğu ve Batı olarak bölünüşüne kadar bir Avrupa ayırımı söz konusu olmamıştı. Bölünmeden sonra Batı Hıristiyanlığa adanmış gibidir; yani sırf Hıristiyandır; Doğu'da ise Hıristiyan ve Müslüman bir arada yaşamaya devam etmiştir. Yani geçmişimizde sadece savaş ilişkileri yoktur, biz sadece düşmanca bir geçmişe sahip değiliz, iyi komşuluklar da yaşamışızdır. Amerika'nın keşfine, diğer keşiflere ve yeni ticaret yollarının ortaya çıkmasına kadar Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki olumlu ilişkiler devam etmiştir. 16. yüzyıla kadar Avrupa'dan, Akdeniz çevresindeki bütün ülkeler anlaşılmaktaydı. Yeni ticaret yollarının bulunmasından sonra Doğu ticaret hayatından gerilemiş ve fakirleşmiş, böylece Avrupa ile yolları ayrılmıştır. Fakat beni Avrupa'nın bugünkü sınırları veya onun gelecekte hangi sınırlarının olacağı fazla ilgilendirmemektedir. Ben Avrupa'dan herhangi insanlar ne anlıyorsa onu anlıyorum. Beni asıl ilgilendiren şey, Avrupa'da bugün kültürlerin, dinlerin ve dillerin yanyana ve birlikte yaşamakta oluşu ve bunun devam etmesi için eğitim yolu ile hangi yardımların yapılabileceği, bu yardımlarda dinlerin yerinin ne olacağıdır. Artık sadece Avrupa'da değil, bütün dünyada dinler kapalı cemaatler halinde yaşamamaktadırlar. İnsanlar inançları ve ibadetleri ile de birbirilerine açılmışlardır ve sınırlara rağmen insanlar artık insanlık gerçeğinde biraraya gelmişlerdir, fakat bu gerçek beraberinde karmaşık sorunları da getirmiştir.

Düşmanlık dinlerden kaynaklanmıyor.

Kanaatim şudur ki, düşmanlıklar dinlerden veya dindar olmaktan kaynaklanmıyor, düşmanlığın başka sebepleri vardır. Çünkü bir dine mensup olmak, dindar olmak, geniş ve doğru anlamı ile, bir Yaratıcı'ya inanmak ve O'nun hizmetinde olduğunun farkında olmak demektir. Farklı dinlerden olan müminlerin farklı sembolik hareketlerle yaptıkları ibadetlerin ardındaki hedef nedir? Bu hedef Allah'ın vermiş olduğu hayatı onun Onun istediği gibi yaşamak, böyle yaparak Ona yaklaşmak ve O'nun rızasına kavuşmak değil midir? Allah inancındaki farklı kabuller, tasavvurlar ve bunlara bağlı olarak farklı dünya görüşleri konusunda insanlar son derecede iddialıdırlar. Onlardan herbiri, kendi yollarının Allah'a yaklaştırmada en doğru yol olduğuna inandıkları için ayrılıklarında ısrarlıdırlar. Yaratan bizim aramızdaki ayrılıkları bilmektedir.

İslam Allah'a inananları mümin saymış, onlara hoşgörülü davranılmasını istediği gibi, "Dinde zorlama yoktur. Artık doğrulukla eğrilik biribirinden ayrılmıştır; kim putları reddedip Allah'a inanırsa, kopmayan sağlam kulpa yapışmıştır. Allah işitir ve bilir" (2/256); "Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzün-

dekilerin hepsi elbette iman ederlerdi. O halde sen inanmaları için insanları zorlayacak mısın!" (10/99) diyerek inanmayanların da koruma altına alınmalarını ve zorlanmamalarını istemiştir.

Allah, insanların zorlanmasını isteseydi, kendisi onlara iradeyi hiç vermeyebilirdi. Burada anlaşılması zor fakat gerekli bir durum vardır. Allah isteseydi insanların hepsini bir ümmet yapardı, fakat yapmadı, öyleyse onların birlik olmalarına önem vermiyor mu acaba? Eğer böyle ise birlik çağrıları niçindir? Ayetlerde bu sorunun cevabı şöyledir. "Bütün insanlar bir zamanlar bir tek topluluktu; daha sonra ihtilaf eder olduklarında, Allah müjdeci ve uyarıcı olarak peygamberler gönderdi ve onlar aracılığı ile hakikati ortaya seren vahiy bahşetti ki, insanlar farklı görüşler edinmeye başladıkları her konuda karar verebilsin. Buna rağmen kendilerine hakikatin bütün kanıtları geldikten sonra aralarındaki kıskançlıktan dolayı, ihtilaflarını onun anlamı hakkında sürdürdüler. (2/213)

İnsanları yaratan Allah onların kıskançlık özelliklerini bilmektedir? Demek ki, Allah bizim zorla, tesadüfen veya suni olarak birlik olmamızı değil, çeşitliliğimizin bilincinde olarak, kendi irademizle gelişmemizi tamamlamamızı, böylelikle birlik olmamızı istiyor. Hepimizin zorunlu olarak bir örnek olduğumuz bir hayat herhalde başka bir hayat olurdu. Hayatımız, Allah'ın iradesinin yanı sıra, bizim de insani irademize bağlı bir hayattır. Hayatın çoğulculuğu onun hikmetidir, güzelliğidir.

Dinler bizim başka herhangi bir yolla cevaplandırılamamış sorularımıza cevap verirler. Nereden geliyoruz? Niçin yaşıyoruz? Nereye gidiyoruz? Bunlara verilen cevaplar ve bizim onları kabullerimiz dünyadaki her şeyden daha kıymetlidir. Hz. İsa'nın hangi özellikleri vardı? Kur'an'ın Allah lafzı olması ne demektir? Bunlar bizim kendi inancımızı ilgilendiren özel konulardır. Dogmalarla, özel konularla ilgili kavgalar bize sadece vakit kaybettirir. Biz ayrıldığımız alanlarda değil, birleştiğimiz alanlarda birlikte çalışabilir yardımlaşabiliriz.

Sonuç

İnançlarımıza göre insanlar biribirlerindendirler, yaratılıştan akrabalardır. Ortak yaratılış Kur'an'ın dünya görüşü olduğu gibi, Ehli Kitap'ın da dünya görüşüdür. Allah insanı en güzel şekilde yaratmıştır, ona ruhundan üflemiştir ve bütün diğer yarattıklarını onun kullanmasına ve korumasına vermiştir. Yahudiler, hıristiyanlar, müslümanlar ve diğerleri, bizler hepimiz kimleriz? Bizleri yaratmış olan bir tek Yaratan'a ait, birbirinden olma insanlarız. Ne için yaratılmışsak onun hizmetini görmekteyiz. Yaratan çalışmamızı istediği için çalışıyoruz ve bunu seve seve yapıyoruz. Bu işten yorulunca bir başka iş yapıyoruz, dinlenirken bile çalışıyoruz. Amacımız birbirimize zarar

vermek olamaz. Bizim Yaratanımızın üflediği bir ruhun taşıyıcılarıyız. Ruhumuz olduğunu hep söyleyip duruyoruz, fakat ruhun aslında kimin olduğunu unuturuz. Ruh, ruhundan verenindir, yani Yaratıcı'nındır, Allah'ındır.

Yeryüzünde yaşayan ve çalışan bütün insanlar, Avrupalı olanlar ve Avrupalı olmayanlar, işverenler veya misafir işçiler, fakat bizler hepimiz Allah'ın yeryüzünde çalışan misafir işçileri değil miyiz? Çalışmamızın amacı Allah'a hizmet etmektir. Eğer savaşı esas alır da barış için çalışmazsak, yok ettiğimiz insanlar kimler olacaktır? Bütün insanların, Yaratan'ın ruhu ile yaşadıklarını ve bundan dolayı iyiliğe layık olduklarını öğretecek bir dini terbiyeyi yaygınlaştırmalıyız. Din öğretimindeki uzak hedefimiz bu olmalıdır, kanaatindeyim.

TRABZON YÖRESİNDE "GÜNEŞ DUASI" VE "SİS KOVMA" UYGULAMALARI

Dr. A. Mevhibe COŞAR*

İnsanın var olma mücadelesi ile geçen tarihi bir bütün olarak ele alındığında bütün toplulukların şeklen aynı evrelerden geçtikleri görülür. Ancak şekilce bu benzerliğin altında içerikte görülen ayrılıklar, onları genel içinde özel kılar. Söz konusu ayrılıklardan biri de halk inançları olarak karşımıza çıkar.

Halk inançları, toplum tarafından kabul edilmiş ilahi bir dinin bilinen hükümleri dışında kalan, fakat halk arasında yaygın bir şekilde yaşayan ve tespiti yapılan itikatlardır (Şişman;1996:564).

Toplumların kendilerine özgü tutum ve davranışları, yaşama biçimleri onların tarihten gelen hayat anlayışları ve yaşamı algılama biçimlerini; buna bağlı olarak da toplumsal niteliklerini ortaya koyar.

İlk insanın tabiatla baş başa kalış anını kendini ilk idrak anı olarak düşünmek mümkündür. İnsan her şeyden önce tabiatı gözleme ve anlama çabaları ile kendisini tanımıştır. Kendisine bu hem dost, hem düşman varlıkla karşı karşıya geldiğinde 'mücadele etme' ve 'sığınma' gibi iki zıt meseleyle de başa çıkma durumundaydı. Bu durum insanın yaşamını, varlığını ve belki de bugün geldiği noktayı belirleyen temel etmen olmalıdır. İşte bu günün insanının kimi zaman dudak büküp 'batıl' diyerek geçiştirdiği bir takım inançlar ve onlar etrafında gelişen adetler, tabiat kaygısıyla yaşayan ilk insanın düşünme, anlama ve tabiatın kendisini etkilemesine bağlı olarak yaptığı olumlu ve olumsuz değerlendirmelerin ürünüdür.

Temelinde yatan gerçekleri tam olarak bilemeyeceğimiz, ancak uygulamalarından sonuçlar çıkarabileceğimiz inançlar milletlerin hafızalarının yapı taşlarıdır. Tebliğimizin konusu olan güneş duası ve sis kovma adeti de bünyesinde milletimizin geçmiş hatıralarının izlerini taşıyan böylesi uygulamalardandır.

İnsanlık tarihinde güneş başlangıçta hayat bahşeden özelliği sebebiyle kendisine tapılan bir varlık olmuş, zamanla gelişen din sistemleri içinde soyutlaşmak suretiyle sembolize bir kavram olarak varlığını sürdürmüştür (Güç; 1996:289).

---

* Karadeniz Teknik Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Trabzon.

Eski insan için ay ve güneş, gündelik hayatın denetimini her an elinde tutan ve çeşitli vazifeler üzerine almış unsurlardır. Türk epik eserlerinde de yer almış bulunan tabiat unsurları arasındaki ay ve güneş telakkisi, tesadüfe bağlı basit bir olay olarak düşünülemez. Bu, her şeyden önce eski toplum hayatında sağlam yer tutmuş olan gök cisimlerine karşı saygı geleneklerinin kalıntıları olarak görülmektedir. Buna göre de çok eski bir maziye götürülecek olan ay ve güneş unsuru, eski Türk kültüne bağlı halk estetik ölçülerinin birer sonucu olarak değerlendirilmiştir. Bir kült haline gelen bu kabuller, şamanist Türkün hayatında aksini bulmuştur (Caferoğlu;1984:19).

Eski Türk dininde güneş kültü, gök tanrı inancına bağlı sistemin önemli bir parçası olarak bulunmaktadır. Hunlardan itibaren, kutsal sayılan güneşin dişi ve ölümlü insana karşı da ölümsüz olduğu kabul edilirdi (Güç;1996:290).Doğa güçlerine inanan ve onları tanrısallaştıran Türklerin güneş, ay, dağ, ırmak gibi varlıkları aynı zamanda birer ruh kabul ettikleri (Turan;1990:100) ve canlı varlıklar gibi gördükleri bilinir (Seyidov;1989:179).

Bu inançların hangi şartlar ve etkiler çerçevesinde, ne zaman oluştuğunu kesin olarak bilinmemektedir. Bu konuda bilgilerimiz, belirli birkaç tespitten öteye gidemiyor. Ancak bunların iyilik verenler ve kötülük getirenler olarak ikiye ayrıldıklarını biliyoruz. Öte yandan insanın algısına göre iyi de kötü de tek bir varlıkta farklı zaman ve durumlarda, farklı biçimlerde ortaya çıkabilir. Bu inançlar ve tasavvurlar dolayısıyla eski Türk dini, güneş ve ay kültlerinden müteşekkil bir Türk Gök Dini olarak tanımlanır (Günay-Güngör;1998:49).

Hunların güneşi ululadıklarını Çin kaynaklarından öğreniyoruz. Kalafat'a göre; Türkler bunu onun koruyucu vasfını dikkate alarak, bu vasfın tanrıdan kaynaklandığını düşünerek yapıyorlardı (1990:30). Söz konusu kaynaklarda Hun Tan-hu'sunun her sabah çadırından çıkarak güneşi ve geceleri de ayı tazim ettiği bildiriliyor. Hunlardan sonra Orta Asya'da devlet kuran Türk topluluklarında da bu inanç ve uygulamaların devam ettiği anlaşılıyor. Nitekim bu güneş ve ay kültü, MÖ. 2.yüzyılda Hunlara tabi iken sonradan devlet kuran Vu-Huanlarda ve MS. 3. yüzyılda Tobalarda görülür. Modern etnolojik çalışmalar, Yakutlarda da bu kültün devam ettiğini gösteriyor. Yakutlar, güneş ve ayı iki kardeş kabul ediyor ve onlara tanrısal güçler veriyorlardı. Bu gün bile güneş ve ayın insanlar üzerindeki etkisi yahut güneşe bu eski bakışın izleri devam etmektedir. Modern şamanların davullarının çoğunda güneşin, ayın ve diğer yıldızların sembollerine rastlanmaktadır. Yakutlarda, kötü ruhların güneş ve ay ile mücadeleye giriştiklerine ve hatta bazan onları 'karanlık dünyası'na hapsettiklerine; işte güneş ve ay tutulmalarının bu şekilde meydana geldiğine inanılmaktaydı. Çok eski devir-

lerden beri bu durumlarda bağırıp çağırarak davul çalarak, gürültü çıkararak veya göğe doğru ok yahut silah atarak bir takım davranışların sergilenmesi bu yolla kötü ruhları korkutup kaçırma inancına dayanmaktaydı (Günay-Güngör;1998:50).

Anadolu'da bugün hala benzer inanış ve uygulamaların devam ettiği gözlenmektedir. Belki de güneş ana ile ay baba arasında varsayılan en sempatik ilişki Giresun yöresinde tespit edilmiş olan inanıştır. Buna göre ; Ay 14 yaşında nur topu gibi bir oğlanmış. Gök tanrının kızı güneş hanıma aşık olmuş, onu babasından istemiş. Güneş kız işin farkına varınca nurlu yüzündeki ışığın kıvılcımlarını ayın gözlerine batırarak oradan kaçmış. Ay oğlanın Güneş hanımın kaçmasından içlendiğini gören gök tanrı ona derhal kızını tutup almasını emretmiş. Ay da kızı tutmak için yerinden fırlayarak güneşin arkasına takılmış ve kovalamaya başlamış. O gün, bu gün ay hala güneşin peşinden koşup dururmuş. Burdan hareketle Ay'ın Güneş'i tuttuğu gün muradına ereceğine inanılır (Gökdağ-Tekin;1998:419-420).

"Güneş Duası" ve "Sis kovma"

Bütün Anadolu gibi, Karadeniz Bölgesi de Türklerin tarih boyunca yaşadıkları coğrafyalarda verdikleri hayat mücadelesinin izlerini devam ettirdikleri bir yerdir. Burada da yaşam koşullarına bağlı olarak az çok değişmekle beraber Türk halk inançlarının devam ettiğini görmek mümkündür.

Yörede güneş duasının varlığına dair ilk bilgiyi Ahmet Caferoğlu'ndan almaktayız. Caferoğlu Rize, Ordu, Giresun ve Trabzon yöresinden yaptığı derlemelerde güneş duası ve babra bubrik denilen bir oyun tespitine yer verir.

Buna göre yörede güneş duası niyetiyle söylenen metin şu şekildedir:

Guza guza
Gus guriza
Allahtah güneş isteriz
Hatunlardan kaymak isteriz
Verenin teknesine bereket
Vermeyenin teknesine başım kadar
Bir kokmuş sıçan düşsün (1964;143:144)

Aynı bölgede bir de Babra bubrik adlı oyunun varlığından söz eden Caferoğlu bu oyunun türküsünü:

Babra bubrik ne ister
Kaşık kaşık yağ ister
Foldan yumurta ister
Tekneden kaymak ister
Verenin oğlu olsun

Vermeyenin de kör topal kızı olsun (1964:265) şeklinde verdikten sonra bu sırada oynanan oyunu da şöyle tarif eder:

Çocuklar yaylayı kaplayan sisin kalkması için çalı süpürgesinin beline küçük bir ağaç takarak onu çocuk iskeleti haline getirirler; sonra üzerine bir elbise giydirerek tam bir çocuk şekline koymaya çalışırlar. Ellerine aldıkları bu ağaç bebekle grup halinde yayla evlerini dolaşarak hep bir ağızdan yukarıdaki türküyü söylerler. Karşılık olarak her evden kaymak, un, tuz yağ vb. benzer yiyecekleri alırlar. Ateş yakıp toplananlardan hoşbere adlı yemek yapılır. Sisin dağılması için güneşe atılır, böylece "güneş duası" da bitmiş olur (1964:XIX).

Bu tespitten hareketle yaptığımız araştırmada, güneş duasının sis kovma adı altında Sürmene yaylalarında devam ettiğini öğrendik. Öte yandan sözlü kaynaklara ulaştığımızda sis kovma uygulamasının farklı örneklerini de tespit ettik.

Küçük söyleyiş farklılıklarına rağmen güneş duası adıyla anacağımız bu merasim manisini incelemeye kalktığımızda daha adından başlayarak bizi tarihi kaynaklara götürecek inanç noktalarını belirleyebileceğimiz ip uçlarını yakalayabiliriz.

Caferoğlu güneş duasını değerlendirirken, "Güneş yüzü az gören, sisli ve yağmurlu saha ahalisine mahsus bir duadır. Gerçekte de bütün hayatını yaylada geçiren ve yaşayışını buna borçlu olan kimselerin en çok hayatta muhtaç oldukları şey, güneştir. Nitekim yağmursuz ve bir güneş yüzü görmeye alışık olmayan Rizeli kadar, sissiz ve dumansız yayla hayatı tasavvur edemeyen yayla halkının da güneşe karşı derin bir sevgisi ve özel bir ilgisi vardır" tespitini yapar. İklim şartları itibarıyla güneşe hasret insanların yağmur duasına nisbetle güneş duasına rağbet etmesini haklı gören Caferoğlu, güneş duasının yağmur duasından sadece istenilen şey noktasında ayrıldığına işaret eder. Böylece güneş duasının eski Türk Şaman hatırasının yerli hayat şartlarına ve iklime göre kah yağmuru, kah da güneşi çağırmaya mahsus bir kült haline getirildiği ve çocuk oyununa dönüştürüldüğü yorumunu yapar. Bu fikri desteklemek üzere Rize ve Trabzon illerinde yağmur duasının aksine hiç bilinmediğini dile getirir (1964:XIX).

Caferoğlu'nun iklim şartlarına dayanarak yaptığı bu değerlendirme

inancın oluşması ve yaşatılması noktasında doğru bir değerlendirmedir. Ancak bu gün eskiden beri yapılageldiği söylenen yağmur duası geleneği aslında yörede bilinmektedir. Yağmur duasının 20-25 yıldır yapılmadığı söylenen yerler olduğu gibi, son zamanlarda hala bu duaya başvurulan yerler de mevcuttur.

Buradan hareketle yağmur duasıyla güneş duasının bir arada ve ihtiyaca bağlı olarak süregeldiği görüşüne ulaşmak istiyoruz. İhtiyaca bağlı olarak birinin diğerinin yerine geçmesi değil, ikisinin de varlığını birlikte sürdürdüğü fikri Mireli Seyidov'un örnekleriyle de desteklenmektedir. Seyidov, insan ile tabiat arasındaki sıkı ilişkiden yola çıkarak bereket timsali sayılan güneşin ve yağmurun ihtiyaç oranında talep edilir olacağına işaret eder (Seyidov;1989:179). Yağmur da güneş de bereket getirir ama birinin fazlası kuraklık, diğerininki sel olarak felakettir. O halde bunun az rastlanır olması, yaygın olmadığını düşündürmemelidir. Güneş duası , güneşle insan arasındaki ilişkinin bir uzantısı olarak farklı boyutlarda bir incelemeyi gerekli kılar.

Güneş duası metinleri de, bu yoldaki merasimler de eski insanların tabiatla ilişkisi çerçevesinde hayatlarını düzenleme eylemi içinde farklı noktaları göz önüne sermektedir.

Güneş duasının Azerbaycan örneği Trabzon-Rize örnekleri ile kıyaslandığında Azerbaycan'daki gün(güneş)ün farklı olduğu, doğrudan kendisine seslenilen canlı bir varlık olarak algılandığı görülür.

Gün çık çık
Geher atı bin çık (Seyidov;1989:180)

Bu haliyle Anadolu örneklerinden ayrılır. Azerbaycan örneğinin ilk söyleyişe daha yakın temaları olduğu, Anadolu örneklerinin ise "Allah'tan güneş isteriz" mısrasıyla daha islami bir görünüme büründüğü görülmektedir. Azerbaycan örneğindeki güneş eski Türklerin tabiat varlıklarına ruh verme, onları canlı bir varlık gibi algılama eğilimini yansıtmaktadır. Güneş, oğlu ve kızları olan bir varlıktır.

Oğlun kayadan uçtu
Kızın tandıra düştü
Kel kızı koy evde
Saçlı kızı götür çık (Seyidov;1989:180)

Kızlarından biri saçlı biri keldir. Kel kızı mahsulsüz, çıplak kış mevsimini; saçlı olanı ise aydınlık ve bereketli bahar mevsimini temsil etmektedir.

Güneşten yapması beklenen bir dizi eylem de şu mısralarla dile getirilmektedir:

Gün gitti su içmeğe
Kırmızı don biçmeğe
Karı toz götürecek
Kel kızı toplayacak
Saçlı kızı getirecek (Seyidov;1989:180).

Güneşin kızıl don biçmeye gitmesi, kışın giydiği soluk ve soğuk elbisesini çıkarıp parlak, canlı ve sıcak bahar giysilerini giymesi demektir. Üstelik güneşin kışa, onun soğukluğunu gidererek üstün gelmesi; onu yenmesi beklenmektedir. Böylece kışın verimsiz ve soğuk dönemi kapanacak, baharın aydınlık, sıcak ve verimli dönemi başlayacaktır.

Anadolu örneklerinde söyleyiş farklılıklarına rağmen, öncelikle baştaki anlamsız görünen tekerleme biçiminde ifadeler dikkat çeker. Caferoğlu'nda 'guza guza/gusguriza' söyleyişi, Sürmene yaylalarındaki sis kovma oyununda ilk bölümde aynıyken ikincide 'guc gucara' (Bilgin-Yıldırım;1990:605) şekline dönüşmekte;yine Sürmene'de başka bir söylenişi 'guca guca gucgulincak' olmakta; Yomra'da bizim tespit ettiğimiz örnekte 'guguriza guguriza' tarzında söylenmektedir.

Orhan Yeniaras, Karapapak ve Terekemelerde 'God godu gezdirmek' geleneğinden söz eder. Altay Şamanlığına kadar giden bu gelenek içinde;

God goduyu gördün mü?
Goduya selam verdin mi?
Godu kapıdan geçende
Kırmızı günü gördün mü?

ile başlayan sözler söylendiğinden söz eder (1994:147-148).

Farklı olarak Ahmet Buran, Fırat havzasında yağmur duasını incelerken

Gode gode göl olsun
Evin önü sel olsun

ve

Dodu dodu neden olur

Bir kaşıcık sudan olur

örneklerini verir.

Anadolu Türkleri arasında yaygın olan yağmur duası geleneği içinde dua öncesi çocukların Çömçe gelin, dodi dodi, godu godu, ve gode gode şekillerinde isimlendirilen bir değnek üzerine geçirilmiş ve belirli şekil verilmiş nesneyi alarak ev ev dolaştıklarını anlatır (1989:65).

Ancak bunlar, Azerbaycan örneğindeki 'godu' kelimesi ile kıyaslandığında ses değişikliklerinden kaynaklanan farklılıklar oldukları görülür. Mireli Seyidov 'godu' kelimesini yağışı kesmek ve güneşi çıkarmak inancına bağlı bir unsur olarak niteler (Seyidov;1989:185). 'Godu/godi' kelimesinin eski eserlerde 'kuvvet(li)', 'nesil', 'deste', 'tabaka', 'cenab' anlamlarında olduğunu söyler (Seyidov;1989:190). Seyidov'daki godu türküsü ile Yeniaras'taki god godu söyleyişi birbirine çok yakındır (1996;147-148). Her ikisinde de godu merasimi güneşi çağırmak için yapılmaktadır.

Öte yandan Caferoğlu'nun Pazar/Rize örneğindeki 'babra bubrik' sözüne dair ne ulaşabildiğimiz yazılı kaynaklarda bir kayda, ne de bölgede görüşüne baş vurduğumuz insanlardan bunu açıklayacak birine rastlayabildik.

Trabzon yöresi metinlerinde "Allah'tan güneş isteriz" mısrasından sonra dua ve beddua ifade eden cümleler gelir. Bunlar da bereket dileme ve zarar görülmesini isteme esasına dayanır. İstenen zarar, tiksindirici özelliği olan sıçanın evin kutsal aşı, temel gıdası sayılan ekmeğin yoğrulduğu tekneye düşmesiyle olacaktır. Sıçan Türklerde "korkunç" ve "acayip" sayılan bir hayvandır (Tacemen;1990:179). Bu gün bile akla getirildiğinde insanları ürperttiği inkar edilemez.

Caferoğlu'nun babra bubrik örneğinde pişirilecek aş için üretkenlik sembolü olan yumurta istenmekte ve buradaki dua da "verenin oğlu, vermeyenin kızı olsun" şeklinde değişmektedir. Soyun devamını sağlaması düşünülen erkek evlada verilen değer burada vurgulanmış olmaktadır.

Güneş duası ve sis kovma merasimlerinde olayın eylem yönü de dikkate değer özellikler taşımaktadır. Güneş duasının artık bir çocuk oyununa dönüştürülmesinin sebebi, inançlardaki değişme kadar çocukların saf ve temiz varlıklar olduklarının düşünülmesi, günahsız sayılmaları ile de alakalıdır. Çocukların duasının bu sebeple kabul edileceği inancı yaygındır. Bu yönde büyüklerin teşviki ve taleplerini hiç bir evin geri çevirmemesi de bununla alakalı görülebilir. Zaten çocuklar istediklerini vermeyen evlerin önünde ısrar edip olumsuz davranışlar da sergilemektedir. Bu da bir anlamda

çocukların istediklerini elde etmek için mücadeleci olmalarına teşvik için yapılıyor olabilir.

Öte yandan Sürmene örneklerinin ikincisinde evlerin kapısını çaldıkları sopanın üstüne kırmızı bir bez bağlamalarında da kırmızının hakimiyeti temsil eden renk olması yanında, yaz rengi olması, güneşin ışıklarını ve ısıyı çağrıştırması da bir anlam taşır. Yeniaras'ta bu, bir kepçenin üstüne kırmızı ya da güneş rengi bir bez örtülmesi şeklinde yer almaktadır (1994: 147).

Yine Sürmene'de bizim derlediğimiz örnekte pişirilen aşın kargalarla paylaşılması, onlara da ikram edilmesi de önemli bir motiftir. Kuşların bir haber kaynağı olarak görülmesi eski bir Türk inanışıdır. Kargalar, hava tahmini inanışlarında günlerle ve mevsimlerle ilgili olarak anılırlar. Eğer gökyüzünde bağrışarak dolaşıyorlarsa bu, kışın sert geçeceğine işaret sayılır (Tacemen; 1995:406-408). Trabzon yöresinde de eğer kargalar bağrışırsa yağmur yağacağı, alçaktan uçarsa havanın sıcak olacağına işaret sayılır.

Öte yandan Tacemen karga kuşları hakkında Ural dağlarından Orta Asya'ya, Kuzey doğu halklarına kadar uzanan Karga kuşu Efsanelerinden söz eder. İlk yaz Gündönümü Yılbaşı töreni olarak kutlanan Karga tuy bayramının MS. 882 yılında kaleme alınmış Bulgar Türkleri destanında yer aldığını söyler. Burada insanlığın iyiliğe doğru ilerlemesini çekemeyen kötü tanrıların insanları mahvetmek için güneşin önüne set çektiği anlatılır. Tanrının emri ile Alp karga bu duvarı yıkar ve güneş ışıklarının insanlara ulaşmasını sağlar

Başkurtların Karga tuy/Karga töreninde ise buğday lapası hazırlanır, ağaçlara çıkan çocuklar karga gibi bağırdıkça kadınlar tarafından kaşıklarla ağızlarına bu lapadan verilir. Artan lapa ağaç dal ve gövdelerine sürülerek 'Yetsin her ikisine de/Yetsin kişilere de kuşlara da' denirmiş (1995:443).

Bu anlamda karga kuşlarının hem haberci kuş olmaları, hem de böyle efsanevi bir özellik taşımaları merasimdeki karga motifini de açıklar. Belki yağmurun habercisi sayılan kuşa ikramda bulunulması onu memnun ederek yağmuru çağıracak bağırışlarını engelleme gayreti de taşır. Ama aslında amaç, belki bu efsaneye bağlı olarak güneş ışığını sağlamak için kargayı yardıma çağırmaktır.

Sözlü kaynaklar sis kovma adeti ile ilgili olarak sadece bir söz ve bir eyleme dayalı uygulamalara da değinmişlerdir. Bunlar korkutma ve tehdit anlayışına dayalı eylemler içermektedir. Ardı sıra birkaç yıl az meyve veren bir ağacın bol meyve vermesi için bağ sahibinin eline bir balta alarak ağacın dibine gidip; 'gelecek yıl da bu kadar meyve verirsen seni keserim' demesi örneğinde olduğu gibi; kötü sözler söyleyip kaba davranışlarda bulunarak telkinle, kimi zaman da yanıltmaya çalışarak sorunu çözme yoludur (Tacemen;1995:19).

Tek söz ve eyleme dayalı bu uygulamalarda bağrış çağrışların ve el çırpmaların amacı, ay ve güneş tutulması sırasında gürültü çıkarma davranışında olduğu gibi zarar veren gücü ortadan kaldırmaya, kovmaya yönelik bir uygulamadır (Kalafat;1996:53). Ayrıca hemen hepsinde Türklerin kutsalları arasında sayılan demir, kurt, kırk gün gibi motiflerin bu ifadelerde yer alması kayda değer özellikleridir.

Hala uygulama örneklerine rastlanan bu davranışlardan tespit ettiklerimiz aşağıdaki şekildedir:

Bulutların güneşi kapatmak üzere olduğu fark edilince çocuklara buluta karşı başlarını kaldirip köpek taklidi yaparak havlamaları söylenir.

Rize'nin Pazar ilçesinde sis kovmak için sise arkasını dönen evin ilk çocuğu/annesinin ilki pantolonunu aşağı çekip *'sis koş git, deniz kenarında annenin g....tüne iğne batırıyorlar' 'sis koş git, deniz kenarında annen seni bekliyor'* diye bağırır.

Trabzon'un Yomra ilçesinde sisin yoğunlaşması üzerine; *'duman kaç, kaçarım; iki taşın arasına gelir g...tünü açarım'* diye bağırılmaktadır.

Maçka'da sisin dağılıp güneşin gelmesi için elleriyle dumanı itiyormuş gibi bir hareket yaparak 'duman kaç, Karadağdan kurt geliyor' denirmiş.

Yomra'da ocaktaki saç ayağının fazla ateşten kıvılcım saçarak kızardığını gören çocuklar hızlı hızlı *'kırk gün kurak, kırk gün kurak'* diyerek yağmur yağmamasını, uzun süre havanın güneşli geçmesini diler ve beklerlermiş. Farklı olarak bu söylenildiğinde, diğer eylemlere teşvik edildikleri halde çocuklar azarlanırmış.

Of"un Doğançay köyünde yağmurun dinmesi için saç ayak, maşa gibi demir eşyalar dışarı atılarak yağmurun kesilmesi, güneşin çıkması bekleniyor (Tursun;1998:95).

Son örnek 60'lı yıllarda Trabzon Erzurum arasında otobüs şoförlüğü yapan Abdurrahman Seymen' in verdiği örnektir: Seyahat sırasında Zigana dağının tepesinde yoğun sisle karşılaşan şoförler, sisi dağıtmak için aralıksız olarak hep birlikte arabalarının kornalarına basarlarmış.

Sonuç

Ülkemizde yağmur duası ve buna bağlı uygulamalar canlılığını korumaktadır. Hemen hepimiz çevremizde ya da ülkemizde zaman zaman bu uygulamanın yapıldığını duymakta ya da yapıldığına bizzat şahit olmaktayız. Güneş duası ve sis kovma uygulamasının ise Türkiye'de aynı oranda yaygın olduğu şu an için söylenemez. Belki bu inancın yavaş yavaş kaybolduğu, bu inançlarla ilgili araştırmaların yeterince yapılmadığı söylenebilir. Çiftçilikle

uğraşan insanların mevsimlerle ilgili tu+tumları üzerine yapılacak araştırmalar bu yolda yeni ip uçları yakalanmasını sağlayabilir.

Bu gün bölgemizde bir çocuk oyunu olarak sürse de kökleri Altay şamanlığına kadar uzanan bu uygulamaların Trabzon yöresinde yaşaması, bölgenin kültürel bağlarının tarihi bir derinlik ve coğrafi bir genişlik içinde ele alınması gerektiğini düşündürmektedir.

İnançların, yaşam koşullarının hayat anlayışımızı da alabildiğine değiştirdiği bu günde sadece batıl ve ya çocukça değerlendirmesinin dışında, taşıdıkları espirilerin gün ışığına çıkartılması gayretine layık olduğu fikrindeyiz.

KAYNAKÇA

1. BİLGİN Mehmet-Ömer YILDIRIM (1990); Sürmene Yıllığı, İstanbul 1990, s. 605.
2. BURAN Ahmet (1989); *'Fırat Havzasında Yağmur Duası ve Ya da Taşı',* Fırat Havzası II: Folklor ve Etnoğrafya Sempozyumu Bildirileri, Elazığ 1989 s.63-73.
3. CAFEROĞLU Ahmet (1946); Kuzey-Dogu İllerimiz Ağızlarından Toplamalar, İstanbul 1946.
4. CAFEROĞLU Ahmet(1964), *'Türk Onamastiğinde Ay ve Güneş Unsurları',* TDEAXIII, İstanbul 1964, s.19-28.
5. GÖKDAĞ B. Atsız-TEKİN Feridun (1998); *'Giresun Halk Takvimi ve Buna Bağlı İnançlar',* Giresun Kültür Sempozyumu (30-31 Mayıs 1998) Bildirileri, İstanbul 1998, s.415-421.
6. GÜÇ Ahmet (1996); Güneş maddesi, İslam Ansiklopedisi, TDV yay., C.14, İstanbul 1996, s.288-291. İstanbul 1994.
7. KALAFAT Yaşar (1996); İslamiyet ve Türk Halk İnançları, Ankara1996.
8. TACEMEN Ahmet (1995); Türk Kimliği, Ankara 1995.
9. TURAN Şerafettin (1990); Türk Kültür Tarihi, İstanbul 1990.
10. TURSUN Mehmet (1998); Of'un Sosyo-Kültürel ve Dini Yapısı Üzerine Bir inceleme, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas 1998, s.95.
11. ÜNVER Günay-GÜNGÖR Harun (1998); Türk Din Tarihi, Kayseri 1998.
12. YENİ ARAS Orhan (1994); Karapapak ve Terekemelerin Siyasi ve Kültür Tarihine Giriş,

KAYNAK KİŞİLER LİSTESİ

Abdurrahman Seymen, 68 yaşında, İlk okul mezunu, Sürmene

Fatma Demir, 75 yaşında, okur yazar, Pazar -Sivri Kale Köyü

İfakat Kudaş, 78 yaşında, okur yazar değil, Merkez/Kutlugün Köyü

Nejla Gümrükçüoğlu, 67 yaşında, okur yazar, Yomra Namık Kemal Mahallesi

Yasemin Gümrükçüoğlu, 33 yaşında, Edebiyat Öğretmeni, Trabzon

Zafer Küçük, 29 yaşında, Araştırma Görevlisi, Sürmene/Trabzon

METİNLER

1. Guza guza
   Gus guriza
   Allahtah güneş isteriz
   Hatunlardan kaymak isteriz
   Verenin teknesine bereket
   Vermeyenin teknesine başım kadar
   Bir kokmuş sıçan düşsün (Yomra)

   Babra bubrik ne ister
   Kaşık kaşık yağ ister
   Foldan yumurta ister
   Tekneden kaymak ister
   Verenin oğlu olsun
   Vermeyenin de kör topal kızı olsun (Rize)

Çocuklar yaylayı kaplayan sisin kalkması için çalı süpürgesinin beline küçük bir ağaç takarak onu çocuk iskeleti haline getirirler; sonra üzerine bir elbise giydirerek tam bir çocuk şekline koymaya çalışırlar. Ellerine aldıkları bu ağaç bebekle grup halinde yayla evlerini dolaşarak hep bir ağızdan yukarıdaki türküyü söylerler. Karşılık olarak her evden kaymak, un, tuz yağ vb. benzer yiyecekleri alırlar. Ateş yakıp toplananlardan hoşbere adlı yemek yapılır. Sisin dağılması için güneşe atılır, böylece "güneş duası" da bitmiş olur (Ahmet Caferoğlu).

2. Yaylalarda yoğun sisin birkaç gün sürmesini fırsat bilen gençler bilen gençler toplanarak yayladaki evleri gezmeye başlarlar. Topluluğun önünde bulunan iki kişinin elinde sisi kovmak için özel yapılmış insan kılığında süpürge vardır. Diğerlerinin bir kısmının elinde evlerden alacakları yiyecekleri koyacakları boş kaplar bulunmaktadır. Ev kapısını yaklaşınca topluca isteklerini dile getirirler:

a) Guza guza gus guruza
   Allah'tan güneş isteriz
   Hatunlardan kaymak isteriz
   Verenin teknesine bereket
   Vermeyenin teknesine küflü sıçan

Gittikleri evin kapısında fazla bekletilmeleri halinde isteklerin aşağıdaki dizelerle ifade etmeye başlarlar:

b) Guc gucara ne istersin
Allah'tan güneş isterim
Hatunlardan baş yağ isterim
Verirsen ver gidelim
Vermezsen kov gidelim

İsteklere cevap vermeyen evlerin kapılarında çeşitli pislikler yapılarak boykot edilir. Tüm evler gezildikten sonra toplanan kaymak, peynir ve yağlarla önceden belirlenen bir yere gidilir. Ateş yakılarak bol yağlı kuymak pişirilir. Kuymağın üstünde biriken fazla yağ kaşıklarla güneşi davet etmek sisi kovmak için sise doğru atılır. Yemek yeme işleminden sonra herkes evine döner (Mehmet Bilgin-Ömer Yıldırım/Sürmene).

3. a) Kün çık çık çık
Geher atı bin çık
Oğlun kayadan uçtu
Kızın tandıra düştü
Kel kızı koy evde
Saçlı kızı götür çık
Gün gitti su içmeğe
Kırmızı don biçmeğe
Gün kendini yetiştirecek
Karı toz götürecek
Kel kızı toplayacak

b) Godu godunu gördün mü?
Goduya selam verdin mi?
Godu burdan geçende
Kırmızı günü gördün mü?
Godu gülmek istiyor
Koymayın ağlamaya
Godu gün çıkarmasa
Gözlerini oymak gerek.
(Mireli Seyidov)

4. Guguriza guguriza
Allah'tan güneş isteriz
Kadınlardan kaymak isteriz
Verenin teknesine bereket
Vermeyeninkine puspullu/besili sıçan düşsün.

Çocukların her birinin ellerinde değnekler bulunur ve önünde durdukları evin kapısında bu değneği sert bir biçimde yere vururlar. Kuymak pişirilip yenildikten sonra takla atarak güneşin görüneceği yöne doğru dua ederek koşulur (Nejla Gümrükçüoğlu/Yomra)

5. Guca guca gucgılıncak
Allah'tan güneş isteriz
Hatunlardan kaymak isteriz
Verene bin bir bereket
Vermeyenin yayığına bin türlü sıçan düşsün
Amin amin amin!

Diyerek kapı kapı dolaşan çocuklar arasında başta bulunan elinde üst kısmına kırmızı bir bez bağlı değnek taşımaktadır. Evlerin kapısını da bu değnekle sert bir şekilde çalarlar.Yine burada farklı olarak kuymağın etrafta-ki kaya parçalarının üstüne serpilmesi olayı vardır. Böyle yapılarak kar-gaların gelip bunu yemesini beklerler. Eğer kargalar gelip taşlar üstündeki kuymaktan yerse bu, sisin dağılıp güneşin görüneceğinin işareti sayılır, duanın kabul edilmesi olarak algılanır (Zafer Küçük/Sürmene-Trabzon)

AFGANİSTAN'DAKİ HAZARA TÜRKLERİ İLE DOĞU KARADENİZ BÖLGESİNDEKİ ÇEPNİ TÜRKLERİ ARASINDA YAŞAYAN HALK İNANÇLARI ÜZERİNE BİR MUKAYESE DENEMESİ

Doç. Dr. Ali ÇELİK*

Asırlardır Afganistan'da yaşayan Hazaraların menşei konusundaki tartışmalar henüz sonuçlanmamıştır. Bazı araştırmacılar onların Moğol, bazıları Türk - Moğol veya Türk olduklarını iddia etmekte, bazıları da onları Çerkezlere, Hintlilere, Afganistan'daki yerli halklara bağlamaktadırlar. Bunlar arasında en fazla taraftar bulan Hazaraların Türk soyundan oldukları savıdır. Hazaralar arasında da etnik kökenleriyle ilgili değişik görüşler vardır. Çoğu kendini Cengiz Han'ın askerlerinin soyuna bağlamaktadır[1]. Cengiz Han'ın tüm bozkır kabilelerini birleştirdiği ve ordusunun yüzde onunu Moğolların kalanını ise Türkler, Kıpçaklar, Türkmenler ve Uygurların teşkil ettiği, yine aynı dönemde Doğu Türkleri, Tatarlar ve Moğolların birlik oluşturdukları ve adlarının birlikte anılmaları göz önüne alınınca Hazaraların Türk soylu oldukları savı daha da kuvvetlenmektedir.

18. asrın ortalarında Ahmet Şah Dürranî önderliğinde Afgan Devleti kurulduktan sonra, Afgan kabileleri yönetimde etkili olmaya başlamış, 1818 yılında Dost Muhammed ile yönetim Peştulaşmış bir Türk boyu olan Barakzaylara geçmiştir[2].

Afgan Devleti kuruluncaya kadar, Afganistan'daki diğer etnik guruplarla eşit şartlar altında yaşayan Hazaraların kaderi bundan sonra değişmiş, Abdurrahman Han zamanında büyük çapta zulme uğramışlar ve bu dönemde Hazaraların %65'i öldürülmüştür. Aynı uygulama Rus işgalinden sonra Gülbettin Hikmetyar tarafından da sürdürülmüştür. Son 200 yılda Hazaraların okumaları engellenmiş, çocukları zorla ellerinden alınarak köle olarak satılmıştır. Yönetimdeki Peştunların Hazaralara düşman olmalarının en önemli sebebi Hazaraların Türk ve Caferî Mezhebine bağlı olmalarıdır.

Günümüzde de Hazaraların durumlarında pek fazla bir değişiklik olmamıştır. Çoğunlukla, hamallık, çobanlık, lağımcılık gibi en ağır işlerde

* KTÜ Fen-Ed..Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

1 Bilgehan Atsız GÖKDAĞ, **Afganistan"da Türklük ve Hazaralar**, s.3

2 Gökdağ, a.g.e.,s.5

çalışan ve büyük bir kısmı bugün de hayvancılıkla uğraşan, geçimlerini bu yolla temin eden Hazaralar gördükleri bu zulümlerden sonra diğer Türk topluluklarına daha fazla yaklaşmışlar ve onlarla birlikte hareket etmeğe başlamışlardır[3]

Uzun bir süre İran dillerinin hakim olduğu bir bölgede yaşayan, okumalarına izin verilmeyen, hiçbir zaman yazı öğrenemeyen, 20-30 yıl öncesine kadar köle muamelesi gören ve hatta çocukları köle olarak satılan Hazaralar, bütün bu baskılar sonunda kendi dillerini unutmuş, bugün Farsça'nın bir lehçesi olan Dari dilini konuşur hâle gelmişlerdir.

Afganlı bir öğrencimizin[4] yaptığı derlemelerden anladığımız kadarıyla Afganistan'da yaşayan Hazaralar dillerini değiştirmiş olsalar da gelenek ve göreneklerini, törelerini ve eski Türk inançlarıyla ilgili bazı uygulamaları bugün de yaşatmaktadırlar.

Anadolu'nun, özellikle Orta ve Doğu Karadeniz bölgesinin Türkleşmesinde çok önemli bir rol oynayan, geleneklerine bağlılıklarıyla tanınan, dillerini ve kültürlerini muhafaza eden Çepnilerle, dillerini kaybetmiş, Türklükleri tartışılır hâle gelmiş olan Hazaraların inanç ve bunlara ait pratikler açısından karşılaştırılmasının bir ölçüde de olsa kimlik problemlerinin çözümünde işe yarayacağı düşüncesindeyiz.

Elimizdeki Hazaralarla ilgili malzemenin eksik oluşu sebebiyle, biri çok fazla, diğeri çok az değişen bu iki topluluğun karşılaştırılmasından elde edeceğimiz sonuçların fazla bağlayıcı olmayacağını, ama bir deneme mahiyetindeki bu mukayesenin ilerde daha zengin malzeme ile yapılması hâlinde en az tarihi belgeler kadar inandırıcı veriler elde edebileceğini düşünüyoruz.

HAZARALARDA BAZI İNANÇ ve UYGULAMALAR

A- Doğumla İlgili İnanç ve Uygulamalar:

1- Çocuk Sahibi Olmakla ilgili inanç ve Uygulamalar:

-Koyun veya keçi kesilip soyulduktan sonra derisi alınır ve çocuğu olmayan kadın boynundan beline kadar bu deriye sarılarak yarım saat kadar bekletilir.

-Çocuğu olmayan kadın Baksiye götürülür.

-Muska yazdırılır ve pamuktan yapılmış bir iple kadının boynuna asılır.

---

3 Enis Turan, **Afganistan'da Türkler**, Yeni Orkun, S.3, Mayıs1988 İstanbul, s.8-9, Gökdağ, a.g.e., s. 13-14

4 Muhammed Salihi, KTÜ Mühendislik Bilimleri Fakültesi İnşaat Mühendisliği Bölümü öğrencisi

-Hiç çocuğu olmayan aileler çocuk sahibi olmak için şeyhlerin (nefsine hakim ve haram yememiş kimseler) mezarlarını ziyaret ederler. Nefsi ve nesli güçlü temiz kimseden dua etmeleri istenir.

-Çocuğu olmayan kadınlar kutsal yerlere (ziyaretgahlar) götürülür ve orada Allah (c.c) tan yardım istenir. Çocuk dünyaya geldikten sonra ona, "Bebe Nazar", "Bibi Nezire" gibi isimler koyulur. Doğumdan sonra çocukla beraber ziyarete gidilerek kurban kesilir ve çocuğa uzun ömür vermesi için Allah'a dua edilir.

-Çocuğu olmayan kadınların en çok gittikleri yerlerden biri de Kabil'in batısında Çeşme-i Safa adı verilen bir kaynak suyudur. Buraya giden kadınlar yıkanıp gusül abdesti aldıktan sonra bu sudan içer ve artık çocuklarının olacağı inancıyla evlerine dönerler.

-Çocuğu olmayan kadınlara okunmuş siyah narlardan yedirilir. Bu uygulamada narın bütün tanelerinin yenmesi şarttır. Bir tek tanenin bile unutulması hâlinde narın etkisinin ortadan kalkacağına inanılır.

-Kabil'in batısında Kartesahi bölgesinde Seng-i Zülfikar diye isimlendirilen büyük bir kaya vardır. Bu kaya tam ortadan ikiye bölünmüştür. Çocuğu olmayan kadınlar buraya götürülerek kayanın ortasından geçilir ve böylece çocuğun olacağına inanılır.

-İlk çocuğunun oğlan olması dileğiyle gelinin kucağına bir erkek çocuk oturtulur.

2- Ad Koyma ile İlgili İnanç ve Uygulamalar:

-Hazarlarda doğan çocuğun kulağına önce ezan okunur sonra ad verilir.

-Hazaralarda bir ailenin çocukları hep kız oluyorsa, yeni doğacak çocuğun erkek olması için son kız çocuğuna Cume gibi bir erkek ismi koyarlar.

-Eğer bir ailenin erkek çocukları yaşamıyorsa, doğan erkek çocuğa entari giydirilir, küpe takılır; çocuğun yaşaması için ona, Çalme (tezek) gibi çirkin ve kötü bir isim ya da. Pir Muhammed, Şeyh Muhammed, Safi Muhammed, Muhammed Nazir gibi kutsal kabul edilen isimlerden biri verilir.

-Çocukları yaşamayan aileler yeni doğan çocuklarına kız ise "Cume" gibi bir erkek, erkek ise "Çemen"gibi bir kız ismi verirler.

-Hazara Türklerinde çocuğun kalıcı ismini ya büyük baba veya büyük anne her ikisi de yoksa evdeki en yaşlı kişi koyar ya da babası Kur'an-ı Kerim-i açar ve açtığı sayfadaki ilk ismi koyar. Bazen de evde bulunan herkes bir isim yazar. İsimlerin yazıldığı kâğıtlar katlanıp karıştırıldıktan sonra 2-3 yaşındaki bir çocuğa bunlardan biri çektirilir ve çıkan isim çocuğa

kalıcı ad olarak verilir. Ad verme genelde doğumdan üç gün veya yedi gün sonra olur.

-Hazaralarda, Allah'ın isimlerinden biri yalnız başına çocuğa ad olarak konulmaz. Genellikle ismin başına köle anlamına gelen Abdul veya Gulam getirilerek Abdul Gafur ve Gulam Cabbar gibi isimler oluşturulur. Peygamberin ismi de tek başına Muhammed diye konulmaz. Bunun başına da yine Gulam getirilerek Gulam Muhammed Gulam Nebi gibi isimler konulur. Hazaralar da Ali, Hasan, Hüseyin, Fatma, Zeynep, Asiye ve Külsüm isimleri çok yaygındır.

-Vücudunda "hal" (ben) olan çocuklara Haldar veya Hal Muhammed; vücudunda kızıl lekeler olan erkek çocuklara Nur Muhammed, Nur Murad, kız çocuklara Nurbegüm, Nurbibi, Nurgül gibi adlar verilir.

-Eğer aile seyit soyundan geliyorsa, ailenin bütün fertleri gibi yeni doğan çocuklar da isimlerinin başına Seyit Ali, Seyit Hasan, Seyit Begüm gibi bu unvanı alırlar.

-Mevlüt gecelerinde doğan çocuklara, erkek ise Mevlüd, kız ise Mevlude; Ramazan ayında doğan erkek çocuklara Ramazan, Şerif, kız çocuklara Şerife, Gül; Bayram günlerinde doğan çocuklara Eyd Muhammed, Eyd Murad, kız ise Roşegül; Safer ayında doğanlara Safer, Safer Murat; Muharrem ayında doğanlara Muharrem ve Aşure gününde veya bu güne yakın doğanlara da Aşur, Aşur Bey; Cuma günü dünyaya gelen erkek çocuğa Cuma; adak adanan erkek çocuğa, Muhammed Nezir, Nezir bey kız ise Nezir begüm veya Nezir gibi isimleri koyulur. Adaklı çocuk büyünce ev işlerinde çalıştırılmaz. Adak adanan ziyarete her sene götürülür. Burada katılanlara yemek ikram edilir.

-Uzun süre hiç çocuğu olmayan aile erkek çocuğu olunca ismini Talib koyar. Çocuğun sağlıklı olması için Dur Muhammed, Polat gibi isimler de koyulur.

3- Loğusalık Dönemiyle İlgili İnanç Ve Uygulamalar:

-Hazaralarda loğusa kadın kırkı çıkıncaya kadar et yemez.

-Loğusanın bulunduğu eve et girmez.

-Çiğ et, kirli su evin üst tarafından da geçirilmez.

-Kırkı çıkmamış anne yedi gün boyunca evin eşiğinin dışından gelen yemeği yemez.

-Loğusa kırk gün evden çıkamaz.

-Kırk gün boyunca çocuk ve annenin bulunduğu odaya bayan (abe) hariç kimse giremez. Evde loğusa olduğunu bilmeyenleri uyarmak ve eve

girmelerini önlemek için evin kapısı bir iple bağlanır.

-Anne ve bebek kırk gün yalnız bırakılmaz. Yanlarında mutlaka bir kişi bulunur. Bu konuşabilen küçük bir çocuk da olabilir.

-Loğusa kadın yalnız iken aynaya bakmaz.

-Anne için bu kırk gün boyunca sütten "Deleme", undan "Alele", pirinç ve sütten "Şirbirinc" gibi özel yemekler yapılır.

-Kırk gün sonra anne en büyük evladı ile veya kocasıyla dışarıya çıkar. Suyun kenarına kadar gider, su içerek oradan en yakın akrabanın evine uğrar ve böylece Çillpuri (kırkı) biter.

B- Evlilikle İlgili İnanç ve Uygulamalar:

-Evde kalmış kızlar ziyaretlere götürülür veya bunlara mollalardan dua alınır. Ziyaretgahlarda kilitlenmiş kilitler bulunan bir yer vardır. Murat ve kısmet açılması için oradaki kilitler aşağı-yukarı tartılır. Bu esnada eğer bir kilit açılırsa dileğin olacağına inanılır.

-Kısmeti kapalı olanlara kilit açılır ve böylece kısmetinin açılacağına inanılır.

-Gelin (Beri) babasının evinden çıkarken arkasında su dökülür. Koca evine gelen gelin besmele çekerek içeri girer. İlk önce ocağa götürülür. Gelin ocağı öptükten sonra kendisine buradaki hayatının tatlı ve hayırlı geçmesi için şerbet (tatlı su) verilir ve kucağına erkek çocuk oturtulur.

-Damat gerdek gecesi başarısız olur ise molladan bir muska alınır. Damada muska yapıldığı anlaşılır ise muskanın hükümsüz kalınması için muska akar suda çalkalanıp suya atılır.

-Eğer koca huysuz, geçimsiz biri ise ıslah etmesi için Allah'a dua edilir. Hocalardan muska alınır. Bazı muskalar suyla çalkanır. Bu su saklanır ve uslanıncaya kadar kocanın yemeğine bu sudan bir damla damlatılır. Muska da erkeğin yastığının altına koyulur.

C- Ölümle ilgili İnanç ve Uygulamalar:

-Gece baykuş ötmesi, köpek uluması o çevreden birinin öleceğini gösterir.

-Ölecek kişinin davranışları değişir. Kötü, geçimsiz biri ise ölümü yaklaşınca iyi bir insan gibi davranmaya başlar.

-İyi ahlaklı, dürüst, temiz ve yardımsever insanların rahat can verecеklerine, kötülerin can verirken büyük ıstırap çekeceklerine inanılır.

-Ölünün gözü açık kalırsa "hasratı ver" denir. Ölülün gözlerini bir yakını kapatır.

-Yaygın bir inanışa göre ölümün geleceğinden, ilk önce kemiklerin haberi olur.

-Ölümden sonra ölü evinin kapısının başına siyah bir bez asılır. Ölünün yakınları da bazı yerlerde 3 gün bazı yerlerde 7 gün ve bazı yerlerde 40 gün kadar siyah elbise giyerler, ağıt yakarlar. Şehit mezarının başına yeşil veya kırmızı renkli bayraklar asılır.

-Cenaze defnedildikten sonra ev iyice süpürülür, yıkanır ve temizlenir. Böylece bir daha böyle bir sıkıntı yaşanmayacağına ve bütün kötülüklerin temizlendiğine inanılır.

-Ölümden sonraki ilk üç gün ölü evinde ocak yakılmaz, yemek pişirilmez. Bu üç gün yemeği akrabalar ve komşular getirir. Üçüncü gününde ölünün üçü yapılır. Kur'an-ı Kerim okunur. Ölü evine gelenler ölü sahiplerinin yanına gelince önce Ayet-ül Kürsi veya Kur'an-ı Kerim'in herhangi bir süresinden biraz okur ve dua ederler. Sonunda "Alhükmü minallah" der. Yani "Emir Allahındır" veya "Allah rahmet eylesin başınız sağ olsun" derler ölü sahibi "çiziki rizayı huda başe" "Allahın isteği ne ise" diye cevap verir. Ölünün üçüncü gününde Hayrat yapılır ve herkese yemek verilir. Ölünün üçünde olduğu gibi yedisinde ve kırkında da hayratlar yapılır ve Kur'an-ı Kerim okutulur. Allah'tan ölen için rahmet dilenir. Taziye için ölü evine gelenlerin bir çoğu ölü evine mal ve para yardımı yaparlar. Cuma akşamları ölünün ruhu için hayrına sadaka verilir. Her Cuma akşamı Kur'an okutulur ve dua edilir.

Cuma akşamları mezarlıklar çok kalabalık olur. Ölü sahipleri evde helva (yemek) yapıp mezara götürürler ve yoldan geçen, orada bulunan herkese ikram ederler. Mezarın başında Fatiha okurlar ve Kur'an-ı Kerim okuturlar.

D- Nazarla İlgili İnanç ve Uygulamalar:

-Çocuk kırk gün sonra beşiğe koyulur ve çocuğa nazar değmemesi için beşiğinin direğine kurt kemiği, yeleğine de kurt dişi takılır.

-Nazardan korunmak için çeşitli taşlar, ve mavi boncuk kullanılır.

-Ayet'ül-Kürsi, Yasin-i Şerîf üç veya yedi değişik renkte beze sarılıp beşiğe veya çocuğun omzuna takılır.

-Hazaristanın bazı yerlerinde çocukları nazardan korunmak için beyaz ve siyah iplikler bir arada bükülerek çocuğun boynuna asılır. Buradaki siyah ve beyaz renkli ipler gözün iki rengini temsil eder ve buna alagegtar denir.

-Nazardan korunmak için bir miktar un üç kere okunduktan sonra evin dört köşesine atılır.

-Evlerin giriş kapılarının üstüne, Kuran-ı Kerim den bazı sürelcr okunarak, koç veya geyik boynuzları çakılır ve nazar boncukları asılır.

-Nazardan korunmak için evlerde üzerlik otu bulundurulur.

-Özellikle bayanlar ve çocuklar boyunlarına bazı taşlar takarak nazardan ve hasetten korunacaklarına inanırlar. Getirilen taşların temiz olması şarttır. O yüzden genellikle akar su diplerindeki yuvarlak ve küçük taşlar tercih edilir ve bunlar dua edilerek takılır.

-Nazarlanan kişiler için de değişik tedaviler uygulanır. En yaygın uygulamalardan biri hamurla yapılandır. Nazarlanan kişiyi iyileştirmek için yedi tane küçük yuvarlak hamur hazırlanıp dualarla ateşe atılır. Hamurlar patlamaya başlayınca da kötü gözlere beddua edilir. Böylece nazarın geçeceğine inanılır.

-Nazara uğradığına inanılan evler için muska yazdırılır ve evler tütsülenir.

-Nazara uğrayanları iyileştirmek için kurşun döktürülür.

-Nazarlanan kişinin evindeki yumurtalardan biri mollaya götürülür. Molla dua okuyarak bunun üstüne bir şeyler yazar. Bu işlem yedi kere yapıldıktan sonra yumurta kırılır.

-Hazara Türkleri hayvanlara da nazar değdiğine inanırlar. En çok nazar değen hayvanların başında buzkeşi oyununda binilen güzel ve görkemli atlar gelir. Nazar değince bunlar huysuzlaşır ve hasta olurlar. Hayvanları kurtarmak için ahırlarında bir tür şifalı bitkiyi yakar veya muska yaptırırlar.

-Bazen at, inek gibi hayvanlar işeyemezler. Bu rahatsızlığı gidermek için Çar derya denen bir usul uygulanır. İşeme güçlüğü çeken hayvanın dört ayağının ucuna dört denizin veya nehrin isimleri yazılır. Birkaç dakika sonra hayvanın işemeğe başladığı ve rahatladığı görülür.

E- İnsanın Organları ve Davranışlarıyla İlgili İnanmalar:

- Sağ gözün seyirmesi hâlinde iyi bir haber alınacağına, işlerin iyi gideceğine; sol gözün seyirmesi hâlinde ise kötü bir haber geleceğine inanılır.

Sağ el kaşınırsa devle (para) verileceğine, sol el kaşınırsa para alınacağına inanılır.

- Çıkarılan ayakkabılar üst üste binerse kişinin hiç hesapta olmayan bir yolculuğa çıkacağına inanılır.

Kötü bir şey duyan kişi, aynı şeyin kendi başına gelmemesi için kulağını çekip eliyle yere veya duvara vurarak "şeytanın kulakları duymasın" der.

- Hazaralar insan organları arasından en fazla başa önem verirler ve onun kutsal olduğuna inanırlar.

- Dua ederken başlarını açarlar. Açık başla yapılan duanın daha makbul olduğuna ve çıplak başla yapılan tövbe ve duaları Allah'ın kabul edip, onları affedeceğine inanırlar.

- Uyuyan birinin baş ve ayaklarının üzerinden geçilmez.

- Özellikle çocukların ayaklarının üzerinden geçildiğinde onların boylarının kısa kalacağına inancı hakimdir.

Anne sütünün cennetten geldiğine inanıldığından hem süt hem de meme kutsal olarak kabul edilir. Anne memesine herkes hürmet etmek zorundadır. Saygısızlık yapan günah işlemiş olur.

Hapşırma "sabret" anlamına gelir. Yeni bir işe başlamak üzereyken veya yolculuğa çıkacağı sırada hapşıran kişi yapacağı işi ve yolculuğu erteler.

Küçük çocuk eğilip bacaklarının arasından arkaya doğru bakar veya süpürge sa ise eve misafirin gelmesi beklenir.

- Ayakkabıların biri öbürün zerine çıkmış ise veya ayakların altı kaşınıyor ise kişinin yolculuğa çıkacağına delalet edilir.

Hazaralarda ayakta konuşan iki kişinin arasından geçilmez. Geçilirse onların arasının açılacağına, dostluklarını bozulacağına inanılır.

- Bazı insanların uğurlu bazılarının da uğursuz olduğuna inanılır. Mesela bir kişi yolculuğa çıktığında karşısına uğursuz olduğu bilinen biri çıkarsa, o gün gitmekten vaz geçer, yolculuğunu erteler.

Eğer ilk rastlanılan kişinin uğurlu olduğuna inanılıyorsa ondan "Şagüm" adı verilen bir tarak veya ayna gibi küçük bir eşyası ödünç olarak alınır ve dönüşte tekrar iade edilir. Bu yolculuktan kazanç elde edilmiş ise o uğurlu kişiye de biraz pay verilir.

F- Tabiat olayları, Gök ve Gök cisimleriyle İlgili İnanmalar:

- Hazaralarda asuman (gök) kutsaldır. Göğe doğru tükürülmez.

Yeni ay (Hilâl) görününce herkes durup dua okur ve Allah'tan bu ayın herkes için hayırlı olmasını ister. Hilali görür görmez yapılan duaların kabul edileceğine ve o ayın mutlu geçeceğine inanılır.

- Hazaralar yağmurun yağması için "yağmur Namazı" kılarlar. İki rekat olan bu namaz, yerleşim yerlerinin uzağında ve açık bir alanda kılınır. Namazdan sonra helva pişirilir ve toplu halde yenir.

Yağmurun yağması için yapılan diğer bir uygulama da şöyledir: Köyün çocuklarından bir grup, yetim ve yoksul bir çocuğun boynuna bir kuşak

bağlayıp onu ev ev, kapı kapı dolaştırırlar. Gittikleri her evden çocuklara para vė yiyecek verilir, yetim çocuğun üzerine de su atılır. Böylece yağmurun yağacağına inanılır.

G- Günlerle İlgili İnanmalar:

Nevruz Bayramından birkaç gün önce çevre illerden birçok insan Mezar-ı Şerif'(Güli Surha) e gelir. Hazaralar büyük bir zevkle bu günü beklerler. Türbedeki bayrak "Cande" göndere çekilir ve Nevruz'dan sonraki 40 gün boyunca çekili kalır. Bu süre içinde Merzar-ı Şerif şehrine birçok misafir gelir. Herkese ikram yapılır. Herkes en temiz ve yeni elbiselerini giyer, akraba ve komşularıyla bayramlaşırlar. Evlenmeler çoğunlukla bu ayda olur. Hazaralar Nevruz gününün Hz. Ali'nin doğum günü olduğuna inanırlar. Aynı zamanda bu gün şemsi takvimin başlangıcı, yani yıl başıdır. Hem yılbaşı hem de nevruz bayramı aynı günde kutlandığı için Hazaralar bu güne çok büyük önem verirler.

- Cumartesi günü evin dışına süt çıkarılmaz, çünkü süt bereket demektir. Çıkarılırsa bereketin kesileceğine veya azalacağına inanılır.

Perşembe ve Cuma günleri mübarek günlerdir. Cuma akşamları mezarlığa gidip, ölenler için Kur'an okur ve Allah'tan onlar için rahmet dilerler.

H- Kutsal Kişi ve Varlıklara İlgili İnanmalar:

- Hazara Türklerinin evlerinin kapısının başında, genellikle kapının en üst kısmının tam ortasında bir raf vardır.. Bu rafın üzerinde her zaman bir Kuran-ı Kerim bulunur.

- Hazaralarda temiz ve abdestli olmak şartıyla herkesin boynunda Yasin-i Şerip, Ayetel kürsi, Cevşen-i kebir gibi süreler ve dualar asılır. Bu süreler ve duaların her tür kötülükten insanları koruyacaklarına inanılır.

- Hazaralar Atalarının ruhuna çok önem verir ve onları kutsal sayarlar. Onları her zaman razi (hoşnut) tutmaya ve kızdırmamaya çalışırlar. Eğer onları razı ederlerse, onların da kendilerini koruyacağına ve yardım edeceğine, eğer razı etmezlerse kendilerine kötülük yapacaklarına inanırlar. Onların ruhu asla incitilmemelidir.

- Atalarının ruhunu şad etmek için her Cuma akşamı (Perşembe gecesi) ataların ruhu için Kur'an okunur ve dua edilir. Ayda bir kez yemek pişirilip ikram edilir. Yılda üç, dört kez Kur'an okuyabilenler bir yerde toplanır, herkes bir cüz okuyarak hatim indirilir. Sonra da ataların ruhlarının şad olması için dua edilir ve Allah'tan onlar için rahmet dilenir. Sonra yemek verilir.

Dini bayramların bir gün öncesinin (Arife günü) ölenlerin bayramı olduğuna inanılır ve o günde her evde onların ruhu için yemek pişer ve komşulara, yoksullara ve yolculara dağıtılır.

İ- Olağanüstü Varlıklarla ilgili inanmalar:

- Hazaralar, iyilik yapan insanların etrafında her zaman iyi huylu perilerin bulunduğuna ve bu perilerin o kişileri koruduğuna inanırlar. Kötü kalpli kişilerin etrafında periler bulunmaz.

Hazaralar karabasanın varlığına inanırlar. Karabasan geceleri insan uyurken gelir ve onun üzerine çökerek nefes almasını engeller. Bundan korunmak için her zaman çarkul denen sureler (Fatiha, Felak, Kafirun, Nas) okunup dört tarafa üflenir. Böylece kişinin bütün kötülüklerden korunacağına inanılır.

Hazaralar çölde ve dağlık yerlerde geceleri devlerin bulunduğuna inanırlar. Bunların dişilerine Halagag derler. Devlerin ateşe ve sese gelmeyeceğine inanıldığından, geceleyin bu bölgelerde bulunan insanlar devlerden korunmak için ateş yakar, teneke çalarak ses çıkartırlar.

K- Hayvanlarla İlgili İnanmalar:

Kaplumbağa eskiden adil bir tartıcıymış ve değirmende çalışıyormuş. Bir gün tartıda hile yapmış, halk kaplumbağaya beddua etmiş, Allah da terazinin bir kefesini taş yapıp onun sırtına yüklemiş.

Maymun eskiden, annesinin sözünü dinlemeyen, ona sürekli hakaret eden bir insanmış. Yine bir gün annesine karşı gelip, küfredince annesi de ona beddua etmiş ve genç maymun hâline gelmiş.

Hazaralarda ev yılanları kutsal kabul edilir ve öldürülmezler. Ev yılanını öldürenin çok büyük felaketlere uğrayacağına evinin ocağının yıkılacağına inanılır.

Koyun, cennetten çıktığına inanıldığından dövülmez, aç ve susuz bırakılmaz.

- Koç ve geyiklerin kafaları evlerin giriş kapılarının üzerine asılır, bu şekilde evlerin kötülüklerin ve kötü ruhlardan korunacağına inanılır.

Kurtla ilgili inanışlar da Hazara Türkleri arasında yaygındır. Yeni doğan bebeklerin beşiğine ve çocukların omzuna kurt kemiğinden yapılan bir nazarlık takılırsa bunun çocuğu kötü ruhlardan ve nazardan koruyacağına inanılır.

Yolculuğa çıkanlar yanlarında kurt kemiğinden yapılan bir nazarlıkı bulundururlarsa gidecekleri yere sağ salim varacaklarına ve işlerinin başarıyla sonuçlanacağına inanırlar.

Yolculuğun başında tilkiye rastlamak uğursuzluktur. Böyle bir durumda yola devam edilmez ve yolculuk ertelenir.

- Kumru kuşunun cennetten çıktığına inanılır ve bu sebeple kutsal kabul edilir. Onu vuranın Allah tarafından cezalandıracağına inanılır.

- Güvercin de kumru gibi kutsal bir kuştur. Eğer güvercin bir evin balkonuna ya da başka bir yerine yuva yaparsa, o ailenin zengin olacağı inanılır.

- Bu hayvanlar kesilemez ve etleri yenmez. Beyaz renkli güvercinlerin Mezar-i Şarif'te bulunan Hz. Ali'nin türbesindeki beyaz güvercinlerden olduklarına inanılır. Gerçekten de bu türbede beyaz renkli güvercinlerin dışında güvercin bulunmamaktadır. İnanışa göre bu beyaz güvercinlerin arasına katılan siyah güvercinler de biraz sonra beyazlaşırlar.

Yarasa, baykuş gibi hayvanlar uğursuz sayılır. Yarasanın kötülüklerin elçisi ve uğursuz bir kuş olduğuna inanılır

- Geceleyin baykuş ötmesi ve köpek ulumasının kötülük getireceğine, ertesi gün birisinin öleceğine inanılır.

Bir mal (hayvan) kaybolursa, arkasından okuyup kaybolduğu tahmin edilen yere doğru üflenir. Böylece kaybolan hayvanın bulunacağına inanılır.

L- Su , Ağaç, Dağ , Ocak ve Ateşle İlgili İnanç ve Uygulamalar:

1- Sular

Yolculuğa çıkan kişinin ardından dua edilerek su dökülür. Böylece yolunun aydınlık ve yolculuğunun sağlıklı olacağına inanılır.

- Gelin evden çıkarken ardından su dökülür.

Sarı Pul Eyaleti'nin Balhab ilçesinde Payı ziyaret bölgesinde yolun ortasından akan sıcak bir su vardır. Yöre halkı bu sıcak suyun bütün hastalıklara iyi geldiğine inanır.

- Kabil'in batısında Çeşme-i Safa adı verilen bir kaynak suyunun bir çok hastalığa iyi geldiğine inanılır.

- Cihilten dağındaki su kutsal sayılır.

2- Ağaçlar

Cihilten dağının eteklerindeki yabani ağaçların kutsal ve birçok derde deva olduğuna inanıldığından hiç kimse bunları kesmez. Derdi olanlar buraya giderek, ağaçların dallarına kırmızı veya beyaz renkli bezler bağlayıp dilekte bulunurlar.

- Kutsal kabul edilip ziyaret edilen ve dilek dilenen bir başka ağaç da Kabil civarındaki Derehti Şehit adı verilen ağaçtır.

- Spend adı verilen bitkinin insanları, evcil hayvanları ve evleri her tür kötülükten ve beladan koruduğuna inanılır. Nazar değen, yolculuğa çıkan ve hasta olanlara bu bitki yakılarak dumanı koklatılır

- Başı veya dişi ağrıyanlarla bir hastalığı olanlar ziyarete giderek buradaki bayrak sopasına çivi çakarlar.

3- Dağlar, Mağaralar, Kayalar

- Mezar-i Şarif'te bir dağın tepesinde Sümmi Duldul diye bir yer vardır. Oradan bir kayanın üzerinde Hz..Ali'nin atının ayak izi olduğuna dair çok kuvvetli bir inanış vardır. Bu bölgeyi Hazaralar kutsal bir yer olarak kabul etmekte ve saygı göstermektedirler.

- Kabil'in batısında Kartesahi bölgesinde Sengi Zülfikar adında büyük bir kaya vardır. Ortadan ikiye yarılmış bu kayanın çatlağından geçen suçluları kayanın tutup sıkıştıracağına, eğer suçlu Allah'tan af dilerse kayanın onu serbest bırakacağına inanılır. Kayanın arasına sıkışan kişilerin kurtulması, Allah'ın onları affetiği şeklinde yorumlanır.

- Kutsal sayılan kayalardan biri de Dereysuf'un Şeyhe köyünde bulunan ve Hazrat-i Pahlavan adı verilen yerdir. Buradaki büyük kayanın Pehlavan tarafından kucaklanarak oraya kadar götürüldüğüne inanılmaktadır.

Dereysuf'un Seyhe köyünde bulunan Cihilten dağı, Kırk Kızlar Mağarası, ağaçları ve suyu ile kutsal sayılan yerlerden biridir. Afganistan'ın her yerinden birçok insan çeşitli hastalıklardan kurtulmak İçin bu mağaraya gelir. Farsça'da çihil kırk, çihitten de kırk kişi demektir. Çok eski zamanlarda zalim kişiler kırk tane güzel kızı yakalamaya çalışırlar. Bunlardan kaçan kızlar Cihilten dağındaki bu mağaraya sığınırlar. Kızları kovalayanlar da onların peşinden mağaraya girerlerse de kimseyi bulamazlar. Bu olaydan sonra mağaranın adı Cihilten (Kırk kız) olur.

4- Ateş ve Ocak

- Hazaralar ateşe de çok önem verirler. Ateşe tükürmezler ve su dökmezler.

- İki ocağın arasından geçilmez. Geçenin kalbinin kararacağına ve insanlıktan uzaklaşacağına inanılır.

- Ocağa su dökerek söndürmek, ocağın üzerinden geçmek ocağa saygısızlık kabul edilir

5- Demir

- Hava kararınca bir bıçağın ucu açılarak okutulur. Okutulmuş bıçağa "esar" denir. Esar kapının en üst kısmına asılır. Bu bıçağın evi, evdeki insan-

ları ve ev eşyalarını bütün kötülüklerden koruyacağına inanılır.

- Evde tek başına kalan kişi bir şeyden korkarsa iki bıçağı okuyup bir tanesini kapının üstüne, birisini de yastığının yanına koyar. Böylece her tür kötülükten ve tehlikeden korunacağına inanır.

Karşılaştırma ve Sonuç:

Birbirinden binlerce kilometre uzaktaki ayrı coğrafyalarda yaşayan ve asgari bin yıldan beri aralarında hiçbir ilişki bulunmadığı bilinen Hazaralarla Çepnilerin bazı inanç ve uygulamaları arasında şaşırtıcı bir benzerlik, hatta aynilik dikkati çekmektedir.

Hazaraların, çocuğu olmayan kadınlara doğurganlık kazandırmak için yeni soyulmuş hayvan derisine sarma uygulamasına Çepni bölgesinde rastlanmamıştır. Çocuk sahibi olmak için, bunun dışında kalan uygulamaların bir çoğu müşterektir. Anadolu'da ve Çepnilerde de nefesinin güçlü olduğuna, Allah dostu olduğuna inanılan kişilere ve hocalara gitme,[5] Hazaralarda baksıya veya şeyhe gitme şeklindedir. Muska takma ve yatırları ziyaret etme her yerde görülen ortak uygulamalardır.

İslâmiyet'te mezar ziyaretlerinin önce yasaklandığı, sonra sadece ölümü hatırlatmak ve ibret almak için serbest bırakılmıştır. Hazaralarda ve Çepnilerde evliya mezarlarına ve yatırlara gitme, buralarda Kur'an okuma, namaz kılma, ağaçlara bez bağlama, dua edip dilek tutma, bazı yönleriyle İslâmî gibi görünen uygulamalar, aslında İslâmî bir görünüm kazandırılan eski Türk dini ile ilgili uygulamalardır.

Doğan bebeğin sağ kulağına ezan okuma, (Anadolu'nun bazı yerlerinde sağ kulağına ezan, sol kulağına kamet okunur) ilk çocukta kurban kesme, eğer erkek ise toy yapma, bebeği kırk gün sonra beşiğe koyma; çocuğu nazardan, al basmasından ve benzeri kötülüklerden koruyacağı inancıyla, beşiğine Kur'an, kurt dişi veya kemiği, mavi boncuk gibi şeyler asma; Ayet'ül Kürsi, Ya-Sin veya diğer surelerin n yazıldığı kağıtlardan yapılan muskaları bebeğin omuzuna takma gibi uygulamalar da ortaktır.

Çocuğa ad koymada da benzerlikler vardır. Çocuğa Kur'an'dan bir ad verme, İslâmiyetin Türkler arasında yayılmasından sonra bütün Türk dünyasında kabul edilen ve bugün de uygulanan bir kuraldır. Eğer çocuğa İslâmî bir isim verilmezse, ahrette çocuğun bu yüzden babasından ve annesinden hak isteyeceği, hesap soracağı inancı bu uygulamanın asıl sebebidir. Hazaralarda, erkek çocuğu yaşamayanların doğan erkek çocuklarına, kız elbisesi giydirip, küpe takmaları ve beğenilmeyen hatta çirkin sayılabile-

---

5 Ali ÇELİK, **Trabzon-Şalpazarı Çepni Kültürü,** Trabzon 1999, s. 290

cek isimler vermeleri şeklindeki uygulamalar bazı farklarla Çepnilerde de vardır. Çepnilerde doğan çocuğun yüzüne is sürülmesini de bunlara ilave edebiliriz. Bütün bunların temelinde çocuğu herhangi bir şekilde çirkin göstererek nazardan ve olağan üstü şer güçlerden koruma inancı vardır.

Çepnilerde ve Anadolu'daki Türkmenlerde gördüğümüz[6] kırklı kadın (loğusa) kırklı bebekle ilgili uygulamaların hemen hepsi Hazaralarda da vardır.

Loğusa ve bebeğin bu kırk gün içinde dışarıya çıkarılmamaları, çocuğun banyo sularının dışarıya dökülmemesi, çamaşırlarının dışarıya asılmaması; Çocuğun ve annenin yanına ilk yedi gün ebeden başka kimsenin sokulmaması, anne ve bebeği hem çevreden hem de diğer şer güçlerden korumak için alınan ortak tedbirlerdir. Bütün bunlar aslında uzun hayat tecrübesi sonunda insanoğlunun hijyen konusunda elde ettiği bilgilerdir. Bu dönemde hem bedeni hem de ruhi yönden zayıf olan anne ve çocuğun başta enfeksiyon olmak üzere birçok hastalığa açık olması, bu gün modern tıbbın da kabul ettiği hijyenik tedbirleri almaya onları mecbur etmiş, işe inanç ve korku unsurları katılarak uygulamanın daha kolay ve etkin olması sağlanmıştır. Annenin ve çocuğun basılacağı, cin çarpacağı vs. gibi tehditler insanları bu konuda daha dikkatli olmaya mecbur etmiştir.

Hazaralardaki, loğusalık döneminde eve tahta ve çiğ et getirilirse çocuğun basılacağı (yürüyemeyeceği) inancı, başta Şalpazarı, Giresun olmak üzere Anadolu'nun bir çok yerinde de vardır[7]

Kırk dökme, Çepnilerde kırk kaşık su, Kozandağı Türkmenlerinde ve Anadolu'nun birçok yerinde kırk taşla yıkanma[8] şeklinde gerçekleşir. Hazaralarda ise anne ve bebeğin baba veya evin büyük oğluyla birlikte bir su kenarına gitmesi, orada her ikisine de su içirilmesi şeklindeki kırk çıkarma, ilk bakışta diğerlerinden farklı gibi görünse de aslında hepsinin "su" gibi önemli bir ortak paydaları vardır. Bütün bu uygulamalarda asıl unsur sudur ve bu uygulamalar ancak su kültüne bağlanabilir.

Evlilikle ilgili birçok inanç ve uygulama da birçok ortak nokta vardır. Evde kalan kızların kısmetini açmak için kilit açma, evliyaya götürme; gelinin evden çıkarken besmele çekmesi, ardından su dökülmesi; koca evine geldiğinde ocak başına götürülmesi, kucağına erkek çocuk verilmesi, şerbet içirilmesi, yeni evlilerin bağlanması[9] (urasa) ufak tefek farklarla her iki toplumda da ortak inançlara dayalı uygulamalardır.

---

6 Çelik, a.g.e., s.305-307
7 Çelik,a.g.e.,s. 305
8 Çelik, a.g.e., s..311
9 Bu sadece Türklerde değil Batı toplumlarında da bilinmektedir. Daha geniş bilgi için bkz. Çelik, a.g.e.380-382 ve s. 424

Huysuz kocalara muskayı Çepnilerde hocalar, Hazaralarda ise baksı veya mollalar hazırlar.

Defin törenleri, ikisi de Müslüman olduğu için Hazaralar ve Çepnilerde İslâmî usullere göre yapılır. Ölümün ön belirtileri sayabileceğimiz köpek uluması, baykuş ötmesi gibi inanmalar her iki toplumda da daha çok hayvan ve insanlarda görülen olağan dışı davranışlara bağlı, çoğu eski Türk inancına dayalı ortak inanmalardır.

Ölümle ilgili başka bir ortak uygulama da bütün Türk dünyasında bilinen ölü aşıdır. Bunun yanında ölü çıkan evin temizlenmesi, ölenin eşyalarının dağıtılması, üçüncü, yedinci, kırkıncı, elli ikinci gecelerde yarıyıl ve sene-i devriyelerinde yapılan merasimler de ortaktır. Hazaralarda görülen, Cuma akşamı mezarlıkta helva dağıtma Şalpazarı Çepnilerinde yoktur. Şalpazarı Çepnileri ölü gömüldükten sonra mezarın başında helva, ekmek dağıtır ve çocuklara da kibrit verirler[10].

Nazarla ilgili inanç ve uygulamaların İslâmî olanları tamamen ortaktır. Tütsü, kapı üstlerine hayvan boynuzu veya nazar boncuğu asma, kurşun dökme vs. diğer uygulamalar arasında da büyük benzerlikler vardır. Nazara karşı kurt dişi veya kemiği kullanma uygulamasına Çepnilerde rastlanmamıştır.

Bazı kişilerin uğurlu veya uğursuz sayılması, Hazaraların uğursuz kabul ettikleri kişiyi görünce çıkacakları yolculuktan veya yapacakları işten vazgeçmeleri şeklindeki inancın bir benzerini Çepnilerin Mart Bozma geleneğinde görüyoruz. Burada yılın ilk günü olan eski hesap Mart ayının birinci gününde eve ilk önce uğurlu olduğuna inanılan kişi girer[11]

Hazaralar da Çepniler de atalara ve ata mezarlarına saygı gösterirler. Ulu kişilerin öldükten sonra da manevi yoldan yardımcı olabileceğine inanırlar. Yalnız Şalpazarı Çepnileri arasında, Hazaralardaki gibi, öldükten sonra atalarının kendilerine zarar verebileceği şeklinde bir inanç yoktur. Hazaraların ataların kendilerine kötülük yapabileceği şeklindeki inançları" çocuklarına yahut koyunlarına bir hastalık geldiği zaman yemek ve içki alıp kocasının mezarına koyan ve "Ye, iç! Bize dokunma! Hain seni, hâlâ doymadın mı? Diye bağıran Tayga ormanlarındaki Şamanist kadının, ölü kocasının kendisine ve çocuklarına zarar verebileceği şeklindeki inancı[12] ile örtüşmektedir.

Atalara gösterilen bu saygının asıl kaynağı da muhtemelen eski Türk inançlarıdır. "Kamlık (Şamanlık) dininde yaşamakta olan bir insanla ölmüş olan ataları arasında çok yakın bir münasebetin var olduğuna inanılır.

---

10 Çelik, a.g.e., s448

11 Çelik, a.g.e., s.456-457

12 Abdulkadir İNAN, **Tarihte ve Bugün Şamanizm**, Ankara 1986, s.189

Yaşayanla ölmüş olan atası arasındaki bu bağın gücü, atalara ardı arkası esilmeyen bir saygıyı gerekli kılar. Işık dünyasında bir tanrı gibi yaşayan ataları ilâhî kuvvetlere sahiptirler ve insanlara sıkışık anlarında yardım edebilirler."[13] Arife günü mezar ziyareti her iki toplulukta da ortak olan bir uygulamadır.

Koyunun cennetten çıktığı şeklindeki inanç Çepnilerde de vardır Güvercinlere pek fazla dokunmamakla birlikte Çepniler bu kuşlara Hazaralar kadar kutsiyet yüklemezler. Hazaralarda ev yılanları da kutsal kabul edilir ve öldürülmezler. Aynı inanç başta Çukurova olmak üzere Anadolu'nun birçok yerinde ve Çaykara'da da vardır. Hatta Çukurova'da bahçeleri koruyan kara yılanların gelin ve kızlara aşık oldukları da anlatılmaktadır.

Her iki toplumda da su kutsaldır. Gelin baba evinden çıkarken, yolcu uğurlanırken ardından su dökme çok yaygın bir uygulamadır. Hazaralaristan'da Kabil'in batısında Çeşme-i Safa ile Cihilten dağında ve Balhab ilçesinin Payı ziyaret bölgesindeki sularla Şalpazarı'nda Şıf, Güldirik[14] gibi sular başta çocuk sahibi olmak üzere birçok derde şifa olduğuna inanılan sulardır.

Hem Çepnilerde, hem de Hazaralarda kutsal kabul edilen kayalar, dağlar ve mağaralar vardır. Kabil'in batısında Kartesahi bölgesinde Seng-i Zülfikar'ın bir benzeri Hacı Bektaş'ta bulunmaktadır. Tıpkı Seng-i Zülfikâr'da olduğu gibi buradaki kayanın deliğinden geçenin de günahlarından arındığına inanılır. Hazaralar, Mezar-i Şarif'te bir dağın tepesinde kayanın üzerinde Hz.Ali'nin atının ayak izi olduğuna inanırlar. Benzer izler ve kayalar hem Şalpazarı'nda hem de Anadolu'nun muhtelif yerlerinde vardır.

Ağaç kültünün izlerine her iki toplumun pratiklerinde de rastlanır. Her iki bölgede de kutsal sayılan dilek ağaçlarının varlığı bunu açıkça göstermektedir.

Demir, hem Çepnilerde, hem de Hazaralarda koruyucu özelliği ile pratiklerde yer alır. Hazaraların okunmuş bıçakları kapıya asmaları ile Çepnilerin loğusanın ve bebeğin yatağının altına bıçak veya demir parçaları koymaları aynı inanca dayanan uygulamalardır.

Ocak, hem Çepnilerde hem de Hazaralarda kutsaldır. Ocağa su dökerek söndürmek, ocağın üzerinden geçmek ocağa saygısızlık kabul edilir. Çepnilerde gelin koca evine girince ocağın başına götürülür ve eline verilen egişle ocağı karıştırır(Ordu) veya gelini, kalıcı ve ocak gibi kuvvetli olsun diye üç defa ocağın duvarına vururlar. Daha sonra gelin eline verilen kepçe ile ocağın

---

13 Mehmet ERÖZ, **Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik**, Ankara 1990, s.325
14 Çelik, a.g.e., s. 470

üstündeki yemeği karıştırır (Giresun)[15] Hazaralarda da gelin ilk önce ocağa götürülür, ocağı öptükten sonra kendisine buradaki hayatının tatlı ve hayırlı geçmesi için şerbet (tatlı su) verilir.

Sonuç:

Hazaralar ve Çepnilerdeki inanç ve uygulamaları genel olarak, İslâm öncesi döneme ait olanlar, İslâmî olanlar, İslâm öncesine ait olmakla beraber İslâmî bir görünüm kazandırılanlar ve hemen hemen bütün toplumlarda ortak olanlar olmak üzere dört grupta toplamak mümkündür.

Bu küçük karşılaştırma, Çepnilerle Hazaralar arasında inanç ve uygulamalarda görülen benzerliklerin ayrılıklardan çok daha fazla olduğunu göstermektedir. Bütün bu benzerlikler, başka kültürlerin etkisinde fazlaca kalmış, dillerini unutmuş olsalar da Hazaraların Türk soylu bir topluluk olduğu görüşünü doğrular niteliktedir. Daha bol malzeme yapılacak çalışmaların da bu sonucu teyid edeceği kanaatindeyiz.

---

15 Çelik, a.g.e., s.394-395

AZİZ AYDINLATICI GRİGOR VE KAYSERİ'NİN ERMENİ KİLİSESİ BAKIMINDAN ÖNEMİ

Dr. Krikor DAMADYAN*

Aralarında teolojik farklılıkların bulunmadığı ilk çağdaki dönemlerde kiliseler coğrafi bölgelerin adlarıyla tanınmaktaydılar. Afrika Kilisesi, Antakya Kilisesi, Bitinya endi coğrafyasından almakta ve resmen Resuli Ermeni Kilisesi-Hayasdanyayts Arakelagan Yegeğetsi-Armenian Apostolic Church adıyla olarak tanınmaktadır.

İsa Mesih'in iki öğrencileri Taday ve Bartalmay'ın (Tadeos ve Bartolomeos) gayretleri ile kurulmuş ve politeist imparator ve kralların hıristiyanlara zulmetmeleri nedeniyle ilkçağlardan beri varlığını yeraltında illegal sürdürmüş Ermeni kilisesi, bu kez dördüncü yüzyılın başında Aziz Grigor tarafından yeniden düzenlenerek resmi konumuna kavuşturulmuştur.

Burada bir noktayı belirtmekte yarar görmekteyim. Aziz Aydınlatıcı Grigor (Surp Grigor Lusavoriç)'e izafeten Resuli Ermeni Kilisesi yanlışlıkla Gregoryen (Ermenice'yle Lusavorçagan) olarak nitelendirilmektedir. Bu ise Aziz Grigor'un yeniden yapılandırdığı Resuli Ermeni Kilisesi'nin İsa Mesih'in iki öğrencisi Taday ve Bartalmay'ın (Tadeos ve Bartolomeos) İncil'i yayma çalışmaları sonucu başlamış ve 260 yıl kadar sürmüş bir dönemin gözardı edilmesi anlamını taşımaktadır. Bu döneme ait olmak üzere 253-255 yılları arasındaki bir tarihte İskenderiye Patriği Diyonisyus'un yazdığı bir mektupta Mitrozanes'e (Mehrujan) Ermeni Episkoposu olarak hitap ettiği Eusebius'un "Kilise Tarihi" adlı eserinde kaydedilmiştir. (Kayserili Eusebius, sayfa 517, Ormanyan Mağakya, Azkabadum Cilt 1, sayfa 61-64).

Tüm resuli kiliselerce aziz olarak tanınan ve hatırası kutlanan Aiz Grigor, Pertev soyundan gelen Anak adlı bir prensin oğluydu. 226 yılında İran'da Pertev hanedani Arşagid Sasani Ardaşir'in önderliğindeki bir ihtilalle devrildi. Yeni iktidar Ermenistan'da Pertev Arşagid Hanedanından Hosrov'un halen tahtta bulunmasını kendisi için bir tehlike olarak görmekteydi. Bu nedenle I. Şahuh, Hosrov'un yakın akrabası ve Sasani hanedanına sadık kalmış olan Anak Pertev'i Ermeni Kralı Hosrov'u öldürmekle görevlendirdi. Ancak Pertev, ailesi ile birlikte Ermeni tarafına iltica eder görünerek Hosrov'un yanına geldi. Kral Hosrov, Anak ve ailesini başkent Vağarşabat'da ikamet ettirdi. Ermenistan'a gelmesinden bir yıl sonra oğulları

* Türkiye Ermenileri Patrikliği Kalem Müdürü.

Suren dünyaya geldi ve Eftalios adındaki Kayserili bir zenginin kızkardeşi olan Sofya adındaki bir kadın bakıcıya teslim edildi. Kayseri'li ve Hristiyan kültürüyle yetişmiş Sofya, ismi gibi hikmetli bir kadındı ve bir süt anne ve bakıcı olarak hizmeti yanında, Suren'in ilk eğitmeni oldu.

Yedi yıl Ermeni sarayına yakın olarak yaşayan Anak, bir av sırasında menfur emelini gerçekleştirerek kral Hosrov'u öldürdü. Son nefesinde Hosrov, Anak'ın tüm ailesinin kılıçtan geçirilmesini emretti. Bu katliamdan sadece Suren kurtuldu.

Hosrov'un öldürülmesinden sonra yaratılan anarşik ortamda Şabuh, Ermenistan'a saldırdı ve Hosrov'un ailesini katletti. Bu katliamdan ise sadece Drtad ve Prenses Khosrovituht kurtuldular.

Politik çıkar çatışmaları ve ihtiras iki ailenin derin yaralar almasına neden oldu. Ve katliamlardan kurtulan iki küçük çocuk kendi iradeleri dışında farklı yörelerde yetişmek durumunda kaldılar.

Gelecekte Aziz Grigor olacak olan küçük Suren'in Kayseri şehri ve kilisesiyle ilk ilişkisi vaftiziyle başlar. Suren Kayseri'de vaftiz edildi ve kendisine Grigor ismi verildi. Hristiyan kültürüyle yetiştirilen Grigor; kabiliyetlerini almış olduğu manevi değerlerle yoğurarak geliştirildi.

Evlilik çağına gelen Grigor, Kayseri'li Davit'in kızı Maryam ile evlendi. İki çocuğu Vırtanes ve Arisdages Kayseri'de dünyaya geldiler. Fakat Grigor, herşeyden önce ait olduğu topluma hizmet vermek, resullerin örneğiyle halkına İncil'i vaazetme arzusundaydı. Bu çağrıyı hisseden Grigor karşılıklı anlaşma sonucunda aile yaşantısını noktaladı ve eşinden ayrıldı. Eşi bir yaşındaki Arisgades'le manastıra çekildi. Büyük oğlu Vırtanes bir bakıcıya teslim edildi. Aziz Grigor, yaşamında çok önemli bir dönüm noktası olan ve tamamen ruhani yaşama adanma kararını Kayseri'de verdi.

Prens Drtad ise putperest bir kültür çevresinde, Yunan dili ve edebiyatı ile felsefe dallarında eğitim gördü. Aynı zamanda da çok iyi bir asker ve cengaver olarak yetişti.

Farklı yerlerde birbirinden farklı ve birbirine zıt konularda eğitim alan ve gelecekte Ermeni Kilisesi'nin yeniden yapılanması ve düzenlenmesi için büyük gayret sarfedecek olan bu iki genç, Grigor ve Dırtad 274 yılında Kayseri'de karşılaştılar. Dırtad, İmparator Avrelius'un yardımıyla babasının tahtını ele geçirmek üzere Ermenistan'a dönüş yolunda Kayseri'ye uğradı. Grigor kendisine eşlik etti. Drtad İran hükümdarı I Behram'la (I Vram) yaptığı savaşta yenik düştü. 287 yılında bu kez Diokletyanus Dırtad'a taç giydirerek kuvvetli bir ordu eşliğinde tekrar Ermenistan'a gönderdi. İran hükümdarı II Behram (II Vram) savaşta yenildi ve Dırtad babasının tahtını ele geçirdi.

Dırtad'la karşılaştığı günden itibaren geçen onüç yıl boyunca Grigor inancından ve prensiplerinden ödün vermeyerek Dırtad'ın yanında sadakatle hizmetini sürdürdü. O, hizmetini sürdürürken İsa Mesih'in İncil'deki sözünü kendine rehber edinmişti "Sezar'ın hakkını Sezar'a Tanrı'nın hakkını da Tanrı'ya verin" Fakat Grigor politik özgürlük veya bağımsızlık üzerine kurulmuş yeni ve sağlıklı bir dini ortam yaratmak amacındaydı. Grigor'un, gerçekleştirmek istediği bu amaç, O'nun putperest olan Dırtad'la çatışmasına neden oldu. Babasının tahtını ele geçiren muzaffer Dırtad, Grigor'a bereket tanrıçası Anahid'in heykeline çelenk sunarak tapınmasını emretti. Grigor bu teklifi reddetti ve korkunç işkencelere rağmen inancından taviz vermedi. Grigor'un Dırtad'ın yanında bulunmasını başından beri hoş karşılamayan prenslerden biri olan Dacan, Grigor'un gerçek kimliği hakkında ihbarda bulundu. Grigor'un, babasının katilinin oğlu olduğunu öğrenen Dırtad, O'nu derin bir kör kuyuya attırdı.

Grigor bu derin kör kuyuda duayla ve imanlıların gizlice attıkları kuru ekmekle yaşamını sürdürürken, Drtad konumunu kuvvetlendirmek için on yıl kadar İran'lılarla mücadele etmek zorunda kaldı. 297 yılında İran hükümdarı Nersi ile imzalanan barış antlaşmasından sonra Dırtad memleketin imarı ve yeniden yapılanması için çalıştı. Putperest kral, ülke sınırları içinde yaşayan hristiyanlara karşı iki ferman çıkardı ve herkesi ülkenin bereketlenmesi için tanrı ve tanrıçalara tapınmaya çağırdı. Hristiyanların ihbar edilerek mal varlıklarına el konulmasını emretti. Hristiyanları gizleyecek olanların ölümle cezalandırılacaklarını ilan etti. Aynı tarihlerde Roma'dan zulümden kaçarak Ermenistan'a gelmiş olan hristiyan rahibelerden Hripsime'yi kendisine eş olarak almak istedi. Fakat inancına bağlı olan Hripsime kendisine yapılan bu teklifi reddetti. Bunun üzerine başta Hripsime ve rahibelerin önderi Gayane olmak üzere tümünü öldürttü.

Bu olaydan sonra ruhi bunalıma giren Drtad, likantropi adıyla bilinen ağır bir hastalığa tutuldu. Kralın kızkardeşi Hosrovituht, hastalığına çare bulunamayan Dırtad'ın, derin kuyudaki Grigor'un dualarıyla şifa bulacağını söyledi. Yirmiyedi yıl önce Kayseri'de karşılaşan Dırtad ve Grigor bu kez farklı konumlarda karşılaşıyorlardı. Onbeş yıl süreyle kaldığı derin kuyudan fiziki olarak yıpranmış Grigor, en zor durumlarda dahi bir an bile taviz vermediği inancının gereğini yerine getirerek, çaresizlik içinde kıvranan hasta kralın şifa bulması için dua etti. O'nun engin sevgisini gören tüm saray erkanı tövbe ederek yanlışlarından dönmek istediler ve Grigor'dan kendilerine rehber olmasını istediler.

Grigor başta saray erkanı olmak üzere halka İncil'i vaaz etti ve onları vaftiz olmaya hazırladı. Grigor ve Drtad tam bir işbirliği içinde mabetleri yıkarak yerlerine kiliseler ve şapeller inşa ettiler.

Drtad'ın başkanlığında saray erkanı ile halkın her kesiminden temsilcilerinin katıldıkları toplantıda, Grigor'un Ermeni halkının ruhani reisi olması hakkında kamuoyu oluşturuldu. Grigor alınan bu kararı "Tanrı'nın iradesi olsun" diyerek kabul etti. Bu toplantıdan sonra Grigor Kayseri'ye gönderildi ve orada Başepiskopos Leontius tarafından takdis edilerek kendisine kilisenin tüm ruhanı dereceleri verildi ve Ermeni Başepiskoposu ve katolikosu olarak tanındı.

Dırtad, İmparator Konstantin'in Hristiyanlara tam serbesti tanıdığı 313 yılındaki Milan Fermanından tam onbir yıl önce Hristiyanlığı Ermenistan'da resmi din olarak ilan etti ve Hristiyanları ibadetlerinde özgür kıldı ve tüm olanaklarını kilisenin hizmetine ve halkın ruhani bereketlenmesi için kullandı.

Aziz Grigor Hristiyanlığın Ermeni halkı arasında yayılması ve kök salması için büyük gayret sarfetti. Okullar açtı. Din görevlileri yetiştirdi. Manastırlar kurdu. Ermeni Kilisesi hiyerarşisini düzene koydu ve Erzincan yakınındaki günümüzde Keşiş Dağı olarak bilinen Sebuh Dağında inzivaya çekilerek kendisini duaya adadı. Oğulları Arisdages ve Vrtanes'i episkopos takdis etti. Arisdages Aziz Grigor'un sağlığında vekaleten O'nun görevini sürdürdü.

Aziz Grigor 325 yılında toplanan İznik Konsili'ne katılma daveti alır. Yaşlılığı nedeniyle bu evrensel toplantıya katılamayan Aziz Grigor'u oğlu Episkopos Arisdages temsil etti. İznik Konsili kararları doğrultusunda yazılan kredoyu aldığında aynı imanı paylaştığının bir nişanesi olarak mühürledi.

326 yılında ruhunu Göksel Baba'nın ellerine teslim ettiğinde geriye gerçekten ruhani anlamda bereketlenmiş bir ömür bıraktı. Yirmiüç söylevden oluşan "Hacakhabadum" ile tarihçi Agathankelos'un kitabında yer alan ve kateşizm için önemli bir kaynak olan "Ermeni Kilisesi Öğretisi" bölümü Aziz Grigor'un yazılı eserleridir. Resuli Ermeni Kilisesi bu nedenle O'nun katlandığı eziyetleri ve derin kuyuya atılışını, derin kuyudan çıkışını ve naaşının bulunmasını kutlamak üzere kilise takviminde üç yortuya yer vermiştir.

Aziz Grigor'un ruhani formasyonunun oluşmasında çok önemli bir yer tutan Kayseri, Resuli Ermeni Kilisesi için kutsal bir mekandır. Kayserili Aziz Vasilios (Surp Parseğ), kardeşi Nüsali Aziz Grigor, Niksar'lı Aziz Grigor, Nazianzlı Teolog Aziz Grigor Kapadokya'lı kilise babaları olup tüm resuli kiliseler tarafından aziz olarak kabul edilmişlerdir. Ermeni Katolikos'u Erivanlı Simeon "Çampr" isimli eserinde, Kayseri'nin Resul Tadeos'la bağlantısını kaydetmektedir. Buna göre Resul Tadeos yanına aldığı Elişa ve Eftstations'la Kudüs'ten hareketle deniz yoluyla geldiği Kilikya'da İncil'i vaaz ettikten sonra Kayseri'ye gelmiş ve bu kez burada kilisenin temellerini

atarak ve Teofilos'u Kayseri episkoposu olarak takdis etmiştir. (Simeon Erivanlı, Çampr, sayfa 11). Aziz Grigor'u Ermeni Kilisesi episkoposu takdis eden Leontius Teofilos'un haleflerinden olup 292 tarihinde episkopos takdis edilmiştir. Kayseri Episkoposu ile Efes Episkoposu İznik Konsilinde en yüksek yerde bulunuyor ve Ekzark olarak adlandırılıyorlardı. 381 yılında toplanan İstanbul Konsilinden sonra Ereğli Ekzarklık makamına bağlı bir episkoposluk olan İstanbul Kilisesi ruhani önderliğinde Ereğli, Efes ve Kayseri Ekzarklıklarını sınırları içine alarak Patriklik düzeyine yükseldi. (Konferans 131).

Ermeni Kilisesi tarihinde Eçmiyadzin'de bulunan Katolikos makamı politik çalkantılar nedeniyle yer değiştiren devlet makamına bağlı olarak muhtelif merkezlerde işlevini sürdürmüştür. 1065 yılında Katolikos Krikor Vıgayaser makamını Kayseri'nin çok yakınında Dzamıntav adıyla bilinen ve yeri Tomarza yakınlarına tekabül eden bir yerleşim merkezinde tesis etmiştir.

Kayseri, kilise tarihindeki etkin konumunun bir sonucu olarak daima başepiskoposlık makamı olmuştur. Başepiskopos Hovhannes 1179 yılında Kayseri Başepiskoposluğu görevinde bulunduğuna dair kaydına rastlanan ilk Ermeni başepiskoposdur.

Kayseri Ermeni murahhaslığı XVII. Yüzyılın ikinci yarısında İstanbul Ermeni Patrikliği'nin ruhani otoritesini kabul etmiş ve kesin olarak bu makama bağlanmıştır. Günümüzde Kayseri'de ibadete açık olan ve Aziz Grigor'un adını taşıyan Surp Grigor Lusavoriç Kilisesi, büyük azizin ve tüm Kapadokya kilisesi babalarının şefaatini dilemek üzere kenti ve yöreyi ziyaret edenlerin dua edecekleri bir mabet olup, kökü ilkçağlara dayanan bir geleneğin anısını yaşatmaktadır.

DERSİM MİTOLOJİSİNİN KAYNAK VE KÖKENLERİ HAKKINDA BİR DENEME

Ertuğrul DANIK*

GİRİŞ

Bugünkü Tunceli ili merkez olmak üzere, kuzeyde Erzincan ve Tercan, doğuda Bingöl'ün batı bölgeleri ve Varto, güneyde Elazığ Harput'a kadar olan bölge, batıda Sivas'ın Zara ve kısmen Divriği ilçeleri ile Malatya'nın kuzeydoğu bölgelerini kapsayan Dersim coğrafyası, Paleolotik Dönem'den günümüze kadar çeşitli kültürlere ev sahipliği yaparken, kuşkusuz çok geniş bir kültür potansiyeli içinde, yaşayan kültürler ile egemen kültürlerin çatışması içinde, kendine özgü bir çeşitlilik yaratmıştır.

Günümüzde var olan ve kaybolmaya yatkın yerel inanışlar ve uygulamaları incelediğimizde, kimi zaman Hititler'in Haşşa adlı ocak tanrısına[1] ulaşılırken, kimi zamanda Dersim aşiretlerinin XIII. Yüzyıl yerleşiminden önce var olan yerel inançlara ulaşılmaktadır. Bu çeşitliliğe bir de Dersimliler'in göç ettikleri ve göç yolları üzerinden taşıdıkları kimi motifleri de eklediğimizde, ortaya Hindu, Şamanist, Zerdüşt, Yezidi, Ehl-i Hak, Eski ve Yeni Ahit, Mezopotamya ve Antik Anadolu kökenli birçok motifin karışımından oluşan, yepyeni bir tablo çıkmaktadır. Mevcut durumuyla paganist özellikler taşıyan Dersim inancı yani mitolojisi ve pantheonu[2], uzun süreli bir kültürel deformasyonun yeni biçimi olarak olarak incelendiğinde (ki biz bu çalışmada sadece pantheona ait söylencelerdeki kimi motifleri inceleyeceğiz), hangi motifin bizi nerelere götürdüğünü/götürebildiğini görmeye çalışacağız.

Kuşkusuz bu çalışmanın gerçek sonuçları, uzun soluklu bir çalışmadır. Çalışmalar yoğunlaşıp kaynaklar arttıkça; olası sonuçlar, Dersim kimliği konusunda da önemli veriler oluşturacaktır.

KEMİKLERDEN DİRİLTME

Şıh Delil, uzun süreden beri yanında çalışmakta olduğu, Pilvenk (şimdi-

---

* Müze Müdürü, Anıtlar ve Müzeler Genel Müdürlüğü 06100 Ulus-Ankara

1 Konuyla ilgili olarak bkz. Ertuğrul Danık, "Dersim Mitolojisinde Ocak Kültürü", **Munzur** 1, Ankara, 2000, s.52-56

Tartışma için bkz. Ertuğrul Danık, "Dersim Alevi-Kürt ve Zaza Mitolojisi ve Pantheonu Üzerine", **Birikim** 88, İstanbul, 1996, s.64-67

ki Dedeağaç) Köyü'nün Ermeni keşişi Piro'dan, yaşadıkları köy ve yöre için pay ister. Karşılıklı restleşmeler sonunda Şıh Delil "ruhani" üstünlüğünü kabul ettirince; Piro, Şıh Delil'e kurbanlık bir koç gönderir. Kesilen koçun kemikleri, postuna geri doldurulup, Şıh Delil tarafından asa ile canlandırılır ki, bu nedenle Şıh Delil'e "koyun canlandıran" anlamında "Şıh Delili Berhecan" denilir[3]. Dersim yöresinde anlatılan bu mitos, Pilvenk aşiretinin soy babası olarak kabul edilen Şıh Delili Berhecan'ın, Dersim mitolojisinin tanrıları kabul edilen diğer kişiliklerine karşı anlatılan, en önemli mitos durumundadır.

Dersim bölgesinde anlatılan bu olayın bir benzerini Hacı Bektaş'ın **Velayetname'**sinde de görmekteyiz. Hacı Bektaş, kendisi ve yoldaşları için kurban edilen kuzuları; kemik, baş ve ayakları ile birlikte postlarına koydurup, konulan bir odanın içinde dua ile diriltmektedir[4]. Aynı şekilde **Sultan Sucauddin Menkabesi**'nde, Baba Mecnun adlı bir şeyh, Sultan Sucauddin'in yanına bir oğlak olarak gelir ve kesilip yenilir. Geriye kalan kemikler ve baş, postun içine konulunca oğlak dirilir. Baba Mecnun'da eski kılığına döner[5] Elazığ Tabanbükü (Şeyh Hasan) köyünde yaşamış olan Şeyh Ahmet ise, Sultan Alaattin ve askerlerini doyurmak için yakalanıp kesilen geyiklerin kemiklerini; derilerine koydurtup gülbank okuyarak, şimşekler ve ışıklar içinde yeniden diriltir[6]. Şebinkarahisar yöresinden derlenen bir efsanede de, Yavuz Sultan Selim için kurban edilen dört koç, çobanları tarafından kemikleri derilerine doldurularak, dua ile diriltilmişlerdir ki[7] son iki anlatımda da saklanan bir kemik yüzünden, dirilen hayvanlardan biri sakat kalmıştır.

Kuzu, koç, yada bir başka hayvanı ya da daha genellenmiş deyimle, öldürülmüş bir hayvanı kemiklerinden diriltme motifi, genel anlamda Şamanizm'den kaynaklanan bir motif olarak açıklanırken; bu inancın kaynağında, yeniden dirilişin kemikler sayesinde olacağı bulunmaktadır. Bir başka deyişle kemikler ilk duruma dönüşün yani yeniden dirilişin ya da doğumun çekirdeği olarak kabul edilir[8]. İslam öncesi Türk ve Moğol inancında varlığı bilinen yeniden yaratılış inancı nedeniyle, kurban hayvanlarının

---

3 Efsanenin daha geniş bir anlatımı için bkz. Ertuğrul Danık, **Koç ve At Şeklindeki Tunceli Mezartaşları,** Ankara, 1993,s. 38; "Dersim Alevi Kürt ve Zaza Efsanelerine Analitik Bir Yaklaşım", **Folklor/Edebiyat** 15, Ankara, 1998, s.134

4 Hacı Bektaş Veli, **Vilayetname (Menakıb-ı Hacı Bektaş Veli)**, Yay. Haz. Esat Korkmaz, İstanbul, 1995, s.133-134

5 Aktaran Ahmet Yaşar Ocak, **Alevi Bektaşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri**, İstanbul, 2000, s.150

6 İsmail Onarlı, "Şeyh Hasanlı Aşiretleri Konfederasyonu Oymak ve Obalarının Yerleşik Yörelerdeki Söylence İnanç ve Motiflerin Nesnel ve Tarihsel Temelleri", **Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi** 2000/14, Ankara, 2000, s.130,131.

7 Hasan Tahsin Okutan, **Şebinkarahisar ve Civarı**, basım yeri ve yılı yok, s.126

8 Ahmet Yaşar Ocak, a.g.e., s.149

kemiklerinin kırılmamaya çalışılması ve bunların genellikle gömülerek korunmaya çalışılması, kemiklerin kaybolması ya da kırılması durumunda hayvanın yeniden doğumunda sakat olacağına dair oluşan inanç; motif kaynağını merkezi Asya/Orta Asya'ya götürmekle birlikte, Hint kültür çevresinin etkileri de göz ardı edilmez[9].

İran merkezli Ehl-i Hak mitolojisine göre; Şah Fazıl, tamamen yiyeceksiz kalan arkadaşlarına, tek bir kemiğini bile kırmamaya dikkat ederek, "Kuzu Barra"yı keserek yemelerini söyler. Yemekten sonra asası ile toprağa vurarak "Kuzu Barra"yı diriltir. Bu olay bir çok defa tekrar edilir ve her defasında Barra yeniden diriltilir ki[10]; Orta Asya Şaman ve Hint kökenli aziz ve yogilerin yarattığı bu motif, İran üzerinden Ortadoğu ve Anadolu'yu etkilemeye devam ederken; Hristiyan mitolojisindeki Aziz Curcis'in, Hristiyanlığa davet ettiği hükümdar tarafından öldürüldükten ve bir kuyuya atıldıktan sonra, bir yıldırım gürlemesi ile kemiklerinden dirilmesi ya da Kur'an da yüzyıl ölü kalıp dirilen kişinin eşeğinin kemiklerinden diriltildiğinin anlatılması[11], tek tanrılı dinlerde de benzeri motiflerin varlığını gösterir. Her ne kadar her iki olayda da canlanan/canlandırılan kuzu ya da koç değilse de, bu anlatımları kemiklerden diriltme başlığı altında değerlendirmemiz gerekir. Bu bağlamda yine Ehl-i Hak mitolojisindeki, Sultan Sahak'ın nehirden yakaladığı bir balığı, kırılmamış kılçığından diriltmesi mitosunu da[12] atlamamak gerekir.

Sonuç olarak, kemiklerden diriltme motifinin kaynak ve kökenini Orta Asya, Hindistan ve Doğu İran üçgeninde ve özellikle de Şaman kültüründe aramak gerekir. Söz konusu motif, XIII. Yüzyıl öncesinde Ortadoğu ve Balkanlar'a doğru yayılarak tek tanrılı dinlerin mitolojisini etkilemiş olsa da, Anadolu'daki tarikat ve yerel mitolojilere ulaşması XIII. Yüzyılda artarak yoğunlaşan Moğol baskıları sonrasında Anadolu'ya doğru ilerlemeye başlayan kalenderi ve gezgin dervişler ile, kimi yerel aşiret soy babaları tarafından gerçekleştirilmiştir. Motifin yerel söylenceler ile velayetnameler ya da menakıbnamelerde çok az oranda temsil edilmesi, çok popüler bir mitos olmadığı şeklinde açıklanabilir.

YÜRÜYEN DUVAR VE VAHŞİ HAYVANLARA HÜKMETME

Seyyid Mahmud Hayrani, Baba Mansur'u ziyarete gittiğinde bir aslana

---

9 Martin Van Bruinessen, "Hacı Bektaş Hala Sultan Sahak Adını Taşırken Goran Bölgesindeki Ehl-i Hak İnanışına Dair Notlar", **War** 4, İstanbul, 1998, s.17

10 Martin Van Bruinessen, "Hacı Bektaş, Sultan Sahak, Şah Mina Sahib ve Yürüyen Duvarla İlgili Çeşitli Avatarlar", **Alıntı** 1, Bursa, 1997, s.152

11 Bakara Suresi 259, ayet.

12 Martin Van Bruinessen, a.g.m., s.141

binerek[13] bir yılanı elinde kamçı yapar. Buna karşılık Baba Mansur, yapmakta olduğu duvarı "yürü" emri ile yürütüp[14], vahşi hayvanlara hükmederek gelen Seyyid Mahmud Hayrani/Kureş'i karşılamıştır. İki yerel tanrısal kişiliğin karşılaştığı ve üstünlük sağlamaya yönelik eylemlerin anlatıldığı bu mitosun, Anadolu'daki benzer örneğini sadece Hacı Bektaş Veli Velayetname'si ile Elvan Çelebi'nin **Menakıbu'l Kudsiyye**'sinde ve **Saltukname**'de görebilmekteyiz.

Velayetname'de vahşi hayvanlara hükmederek gelen kahraman, dönemi içinde daha çok Mevlevilik ve Rıfailikle ilişkilendirilen Seyyid Mahmud Hayrani'dir. Hayrani, bu defa Hacı Bektaş Veli'yi ziyarete gider ve yine Dersim varyantında olduğu gibi, Hacı Bektaş'ın oturduğu kayayı "yürü" emriyle yürütmesi ile karşılanır[15]. **Menakıbu'l Kudsiyye**'de ise, aslana binip yılanı kamçı yapan Seyyid Ahmed-i Kebir-i Rıfai, bindiği duvarı yürüterek onu karşılayan Dede Garkın'dır[16]. **Saltukname**'de ise, Karaca Ahmed Sultan'ın Hacı Bektaş'a karşı aslana binip yılanı da kamçı yaparak gittiği ve Hacı Bektaş'ın onu duvar yürüterek karşıladığı anlatılır[17] Bu anlatımın bir ifadesi olarak İstanbul'daki Karaca Ahmed Sultan Türbesi'nde "Yürüten cansız duvarı Hacı Bektaş Veli/ Bindin aslana Gazanfer Karaca Ahmed Veli" mısrası yer almaktadır[18].

Yazılı bu üç kaynak dışında, iki veli/evliya ya da tanrısal kişiliklerin birbirine meydan okuması, temsil ettiği otoriteyi/inanç kimliğini öne çıkarma ve üstün kılma mücadelesi olarak da değerlendirebileceğimiz motifin kahramanları, zaman zaman vahşi hayvan sürücüsü olarak Ahmet Rıfai[19], Ahmed Bedevi veya Hacı Bayram olabilmektedir.

Motif, Hint kökenli olarak kabul edilip, batıya doğru gelişi kalender tarzı gezgin dervişlere yüklense de[20], Anadolu uygulaması için daha çok İran merkezli Ehl-i Hak inanışındaki söylencelere bakmak gerekir. Pir Mikail'in, aslana binip yılanı kamçı yaparak Sultan Sahak'ı cezalandırmaya gitmesi üzerine; Sultan Sahak'ın, yoldaşı Davud'a örmekte olduğu duvara binerek Pir

---

13 kimi zaman bir ayıya binerek bkz. Nazmi Sevgen, **Zazalar ve Kızılbaşlar Coğrafya-Tarih-Hukuk, Folklor-Teogoni,** Ankara, 1999, s.197

14 Efsane için bkz. Munzur Cömerd, "Dersim İnancında Kures", **Pir** 5, İstanbul, 1996, s.32-42; Ertuğrul Danık, a.g.m., s.134

15 Hacı Bektaş Veli, a.g.e., s.96

16 Aktaran Ahmet Yaşar Ocak, **Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkabeleri,** Ankara, 1984, s.112

17 Kemal Yüce, **Saltukname'de Tarihi, Din, ve Efsanevi Unsurlar,** Ankara, 1987, s.159

18 Martin Van Bruinessen, a.g.m., s.143-144

19 Melih Aksel, "Alana Binme, Duvarı Yürütme Kerameti", **Türk Folklor Araştırmaları** 182, İstanbul, 1964, s. 3520.

20 Martin Van Bruinessen, Hacı Bektaş Hala Sultan Sahak Adını Taşırken Goran Bölgesindeki Ehl-i Hak İnanışına Dair Notlar", **War** 4, İstanbul, 1998, s.12

Mikail'i karşılamasını istemesi, Davud'un da bindiği duvarı yürüterek Pir Mikail'i karşılaması mitosu[21], Sultan Sahak'ın bir görüntüsü olarak kabul edilen Hacı Bektaş tarafından ya da Ehl-i Hak ile Dersim Aleviliği arasındaki kurulabilen ilişkiler nedeniyle, Dersim'de anlatılması doğal görülmelidir.

Benzer motifin; Pakistan'da, kaplana binmiş Şah Madar Sahib'in elinde kamçı olarak kullandığı yılan ile birlikte, bir başka azize karşı yürümesi ya da iki Hintli müslüman aziz, Seyyid Tajuddin Şersavar ve Şeyh Kutbuddin Mannavar Hansoi'nin aynı şekilde karşılaşmaları[22]; motifin kaynağını İran Horasan'ı, Pakistan ve Hindistan çizgisi üzerine götürür. Bu durumda motifin Hindistan üzerinden gezgin dervişlerce Pakistan ve İran bölgelerine yayıldığı, devamında ise Moğol baskılarından kaçarak Anadolu'ya gelen dervişlerce, Anadolu'da yaygınlaştırıldığını ve daha çok Alevi/Bektaşi mitolojisinde yerini aldığını söylemek olasıdır. Bununla birlikte, Dersim mitolojisinde Antik Anadolu ve Mezopotamya kültürlerinin etkisini yadırgamamakla ve hatta kabul etmekle birlikte, söz konusu motif kökeninin Mısır, Hindistan, Anadolu vb. kökenli kültürlerdeki "güneş tanrı" kültüne yapılan göndermeler[23], bu aşamada zorlamadan öteye gidememektedir. Ancak, M.Ö. 6. bin leopara binen Çatalhöyük ana tanrıça figürlerinden itibaren, Anadolu ve Mezopotamya kültürlerinde (Sümer, Elam, Babil, Urartu, Hitit, Frig vb.) tanrıların aslan ya da bir başka vahşi hayvan üzerindeki tahtta oturmaları veya direkt olarak bu hayvanlar üzerinde tasvir edilmeleri, Geç Hitit'te ana tanrıça Kubaba ile birlikte ve devamında önce Kybele, ardından Meryem Ana ile birlikte devam eden vahşi hayvanlara (özellikle aslanlara) hükmetme ya da onlarla dostluk kurma motifi, artık tanrılarla birlikte tanrısal kişiliklere de yüklenmeye başlanmış ve İsa'nın zaman zaman aslanlı tahtta oturması (Roma geleneği olarak kabul edilir), Daniel (Danyal) peygamberin aslanlı arenaya atıldığında, aslanlarla dostluk kurması, süreç içinde Hacı Bektaş Veli'nin aslan ve geyik gibi evcil olmayan hayvanlarla olan dostluk motifine de kaynak olabilmiştir.Her ne kadar Antik Anadolu kökenli bu uygulamalar, vahşi hayvanlara hükmetme motifi içinde görünse de, bir bir uygulama olarak aslana binip yılanı kamçı yapma ve buna karşılık duvar ya da kaya vb. cansız bir nesne yürütülerek karşılık verilmesi motifinin uygulamalarını; Horasan, Pakistan, Afganistan ve Hindistan çizgisinde bulabilmekteyiz. Bununla birlikte, motif kökeni olarak Eski Türk inancındaki karanlıklar tanrısı Erlikhan'ın kara bir ata binerek yılanı kamçı yapması, Eski Mısır'da

---

21 Martin Van Bruinessen, "Hacı Bektaş, Sultan Sahak, Şah Mina Sahib ve Yürüyen Duvarla İlgili Çeşitli Avatarlar", **Alıntı** 1, Bursa, 1997, s.140-141

22 Martin Van Bruinessen, a.g.m., s.146-148

23 Yapılan bu göndermeler va açıklamalar için bkz. Gürdal Aksoy, "Mithra'dan Bava Duzgın'a Dersim'de Antik Dönem İnançlarının Sürekliliği Üzerine", **Munzur** 2, Ankara, 2000, s.22-67

kahinlerin Firavunların önüne aslana binip yılanı kamçı yaparak çıktıklarına dair görüşler de[24] bulunmaktadır.

İki evliya, aziz ya da tanrısal kişilikler arasında bir yarışma ve egemenlik kurma savaşımının ürünü olan bu türden söylencelerin yanında; herhangi bir yarışma ve karşılaşma olmadan gelişen benzer motiflere rastlamak olasıdır. Dersim anlatımında Seyyid Mahmud Hayrani'nin, kendisine odun getiren Seyyid Kalman ve Kalü Ferat'ı duvar yürüterek karşılaması ya da Şıh Hüsamettin Aseli'nin, sefer durumundaki padişahı oturduğu dalı yürüterek karşılamasında[25] olduğu gibi; XIV. Yüzyılda yaşamış Penjab'lı sufi kalender Abu Ali'nin bir duvarı at gibi yürütmesi, Delhi'li Şeyh Lokman'ın, şeriat kurallarına uymadığını söylemeye gelenleri oturduğu duvarı yürüterek karşılaması, Hatay'lı Beyazıd-ı Bestami'nin aslana binip yılanı kamçı yapması, Sih dini kurucusu Guru Nanak'a karşı sidhalardan birinin duvar yürütmesi ile; Tibet Budizmi, Sih efsaneleri ve Hindu Budist geleneklerinin önemli unsurlarından olan "Seksendört Sidha" efsanesinin birinde, Kral Dambipa'nın karısıyla birlikte dişi bir kaplana binerek, zehirli bir yılanı kamçı olarak kullanması[26] anlatımlarını inceleme alanı içine almak gerekir.

Ayrıca, bugün Paris Milli Kütüphanesi'nde bulunan, 1288 tarihli **Kitab-ı dakaik al-hakaik** adlı minyatürlü yazmada yer alan bir minyatürde, bir figür (sultan/melik) elinde bir yılan ve taç tutmuş şekilde aslana binerken tasvir edilmiştir[27] İstanbul Arkeoloji Müze'sinde bulunan 1209 tarihli bir Artuklu sikkesinde yılan/ejder kuyruklu bir aslana binen figür[28], Yunan ve Roma mitolojisinin tanrılarından, leopar üzerindeki Dionysos ile ilişkilendirilip, Antik Anadolu kültürü ile bağlantı kurulur[29]. Benzer bir diğer sikke ise, Malatya Müzesi'nde görülmektedir. Artuklu Dönemi'ne tarihlendirilen bu sikkede, aslana binmiş bir figür görülürken[30], her iki Artuklu sikkesinde aslan üzerinde yer alan figürün elinde bir nesne tuttuğu izlenimi bulunmaktadır. Ancak, tuttuğu varsayılan bu nesnenin bir kılıç mı, bir asa mı, bir yılan mı yoksa başka bir şey mi olduğu, net olarak belli değildir. Ayrıca XVII. Yüzyılda yapılmış olan ve bugün Londra'daki Nasser D. Halil İslam Sanatı Kolleksiyonu'nda bulunan **"Halili Falnamesi"** isimli minyatürlü bir

---

24 Melik Aksel, a.g.m., s.3520.

25 Ertuğrul Danık, a.g.m., s.130-134

26 Martin Van Bruinessen, a.g.m., s.148-151

27 Bkz. Özden Süslü, **Tasvirlere Göre Anadolu Selçuklu Kıyafetleri,** Ankara, 1989, s.63, Res.81

28 İbrahim Artuk-Cevriye Artuk, **İstanbul Arkeoloji Müzeleri Teşhirdeki İslami sikkeler Kataloğu** I, İstanbul, 1971, s.402; Özden Süslü, a.g.e., s.143, Res.225

29 William F. Spengler- Wayne G. Sayles, **Turkoman Figural Bronze Coins and Their Iconography,** Lodi, 1992, s.127-131

30 Bkz. Adil Özme, **Malatya Müzesindeki İslami Dönem Sikkeleri,** DTCF Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1993, s.64, Res.46, Şek.25

başka yazmada da,1049-1141 yılları arasında Horasan bölgesinde yaşamış olan, Ahmed-i Jam adlı sufi bir dervişin, aslana binerek bir yılanı kamçı olarak kullanıp, bir diğer yılanı da dizgin olarak kullandığı tasvir edilmiştir[31]

Bütün bu bilgiler, XIII. Yüzyıl başlarında bu motifin Anadolu'da bilindiğini ve çok popüler olmasa da, özellikle sikke örneklerinde olduğu gibi egemenlik sembolü ve erk gösterisi olarak kullanıldığını göstermektedir. Olasılıkla, Artuklu sikkelerinde kullanılan bu motif, yine Artuklu sikkelerinde örneğini gördüğümüz ve yerel inanışlarda büyük etkisi bulunan St. George'un at üzerinde ejderhayı öldürmesi motifinde olduğu gibi, müslim ya da gayrımüslim toplulukların yerel inanışlarından kaynaklanmıştır.

Benzer bu veriler ile birlikte, aslana binerek vahşi hayvanlara hükmetme ya da ilişkili olan benzer motiflerin, XIII. Yüzyıl öncesinde Anadolu'da bilindiğini ve kullanıldığını, XIII. Yüzyıl başlarında Moğol baskısından kaçarak Anadolu'ya gelen gezgin dervişler ve yine aynı nedenle Anadolu'ya göçe zorlanan kimi tarikat ya da aşiret soy babalarının taşıdığı, aynı nitelikteki motiflerle desteklenerek güçlendirildiğini ve yaygınlaştırılarak popülerize edildiğini düşünmek gerekir.

BİTMEYEN YİYECEKLER

Dersim bölgesindeki Üryan (Sultan) Hıdır, Şıh Hüsamettin Aseli ve Seyyid Gabani efsanelerinin ortak bir motifi olarak; misafirlere (genelde yöreye gelen sultan ve askerlerine) ikram edilen bir kap yemeğin (ki genellikle bıskaşiri/gömme olarak kabul edilir), tüm misafirler ya da askerler doyduğunda hala bitmediği anlatılır[32]. Dersim mitolojisinin çok bilinen bu motifini, Hacı Bektaş'ın **Velayetname**'sinde bitmeyen hamur motifi olarak görürken[33]; Anadolu ve Balkanlar'a uzanan bölgede pek çok noktada, aynı motife rastlanmaktadır.

Antalya'nın Elmalı İlçesi, Tekke Köyü'nde türbesi bulunan **Abdal Musa Velayetnamesi**'nde, Abdal Musa'nın denizden gemi ile gelen askerlere[34], Tokat'ın Zile İlçesi, Kepez Köyü'nde türbesi bulunan Şeyh Ahmet'in, savaşa giden padişah ve yanındakilere (askerlerine)[35]; Seyyid Ali Sultan'ın Trakya Bölgesi varyantında, Seyyid Ali Sultan'ın, Edirne Paşası ve askerlerine[36];

31 Sözkonusu Minyatür için bkz. Mikhail B. Piotrovsky (Ed.) **Heavenly Art Earthly Beauty Art of İslam** Amsterdam, 2000, s.255, lev.239D

32 Anılan efsaneler için bkz. Ertuğrul Danık, a.g.m., s.127-142

33 Hacı Bektaş Veli, a.g.e., s.71

34 Adil Ali Atalay, **Abdal Musa Sultan Velayetnamesi**, İstanbul, 1997, s.26-2731

35 Mehmet Yardımcı, "Zile'de Yatırlar ve Ziyaret Yerleri İle İlgili İnanışlar Uygulamalar Menkıbeler", I. **Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyaları Kongresi Bildirileri**, Ankara, 1998, s.559

36 Nejat Birdoğan, "Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli)", **I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri (22-24 Ekim 1998)**, Ankara, 1999, s.80

Bulgaristan'da yaygın Muhyiddin Baba inancında, Muhyiddin Baba'nın üç ayrı köy halkına[37]; Şeyh Hasan Onar'ın, Sultan Alaaddin ve askerlerine[38] sunduğu yemek, herkesin doymasına karşın bitmez. Motifin bildiğimiz ve bilmediğimiz yaygınlığı, kolay sahiplenildiğini ve popüler olduğunu göstermektedir.

Bitmeyen yiyecek motifinin kaynağı, mevcut bilgi ve kaynaklar ışığında **İncil**'e ve bu nedenle de Hristiyan inancına bağlanırken[39]; **İncil**'de Hz. İsa'nın, kendisi ve acıkmış olan havarilerine bitmeyen ekmek ve balık sunmaktadır[40]. Benzer motif **Kuran**'da geçmese de, kimi hadis kitaplarında Hz. Muhammed'in Ebu Talha'nın evinde, bir ekmekle toplanan cemaati doyurduğu anlatılır. Aynı şekilde, **Hacım Sultan Velayetnamesi**'nde Hacım Sultan'ın Horasan'dan gelirken Ahmet Yesevi'den aldığı sofranın, kırk yıl boyunca bir ağaçta asılı kalması ve gelip geçen yolcuların sofradan yemelerine karşın, sofradaki yiyeceklerin bitmemesi ve Eflaki'de Mevlana'nın bir tepsi helva ile yüzlerce kişiyi doyurduğunun anlatılması[41]; bu motifin, Hristiyan kültüründen entegre edilerek özellikle de Alevi/bektaşiler arasında yaygınlaştığını göstermektedir. Bu yaygınlaşma zaman zaman evliya ya da tanrısal kişilikler sınırını aşarak, bir çok yerel baba/abdal gibi kişiliklere ilişkin söylencelere ve kimi Anadolu masalllarına da girmiştir.

ATEŞTE, KAZANDA YA DA FIRINDA DENENME

Dersim efsanelerinin sevilen motiflerinden birisi de ateşte, kazanda ya da fırında denenme motifidir. Dersim mitolojisinin kahramanlarından Ağuçan, yollarına çıktığı Tatarlar (bize göre Moğollar) tarafından hem ateşte hem kazanda; Kureyş, Derviş Güler (ya da Beyaz) ile birlikte Bağın kale komutanı tarafından fırında; Hasan Halife ise, Pertek kale komutanı tarafından fırında denenirler[42].

Ateşte deneme motifi, Dersim'de olduğu kadar, Alevi/Bektaşi menakıbnamelerininde sık sık kullanılan bir motifidir. **Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi**'nde, Hacı Bektaş'ın halifelerinden Karadonlu Can Baba Tatarlar tarafından kaynar kazan ve odun ateşinde denenir. Üç gün yanan ateşten sağ çıkan Karadonlu Can Baba[43] gibi; **Kolu Açık Hacim Sultan**

37 Bayram Durubilmez, "Muhyiddin Abdal'ın Hayatı Etrafında Oluşan Menkıbeler" **I. Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyaları Kongresi Bildirileri**, Ankara, 1998, s.144

38 İsmail Onarlı, a.g.m., s.101-103

39 Ahmet Yaşar Ocak, a.g.e., s.241

40 Matta, XIV:13-21; Markos, VI:30-44; Luka, IX:10-17; Yuhanna, VI:1-14

41 Ahmet Yaşar Ocak, a.g.e., s.241-242

42 Her üç efsane için bkz. Ertuğrul Danık, a.g.m., s.132-133

43 Hacı Bektaş Veli, a.g.e., s.82-84

Velayetnamesi'nde, Hacim Sultan'ın yoldaşlarından Burhan Abdal, yanan fırında denenir[44] ve bu denemeden sağ olarak kurtulur. **Menakıbu'l Kudsiyye**'de, Selçuklu kadısı Köre Kadı'nın isteği ve tahrikleri üzerine, Baba İlyas'ın müridlerinden Oban, odun ateşinde denenir ki, aynı menakıbnamede Baba İlyas'ın zaviyesine yapılan kundaklamada, henüz beşikte olan Muhlis Paşa'nın üç gün ateşte kalmasına karşın ölmediği anlatılır[45]. **Abdal Musa Velayetnamesi**'nde, Teke Beyi'nine yaktırdığı ateşe giren Abdal Musa ve yoldaşları yanmadıkları gibi, bastıkları her yeri çime çevirirler[46]. Hatay evliyalarından Beyazıd Bestami ise, kendisini denemek isteyen Hristiyanlar'a karşı, çoçuğunu kireç ocağına sokar ve sonra elini sokup sağ olarak çıkarır[47]

Alevilik ve Bektaşilik söylencelerinin çok sevilen ve popüler olan bu motifi, **Kuranı Kerim**'de Hz İbrahim'in Nemrut'un yaktırdığı ateşte yanmaması ve Hristiyan azizlerinden Curcis, Aya Yorgi ya da St Georges'in Musul hükümdarınca ateşe atılması[48] anlatımlarında da görsek, motifin asıl kaynağı olarak Şaman inançlarına kadar gitmek gerekir. Şamanların ateşe karşı kendini duyarsız duruma getirmesi ve ateş üzerinde yürümesi, ateşte kızarmış demirin acı duyulmadan ele alınabilmesi gibi denemeler, yani ateşe hükmetme davranışı, şamanlığın gerekliliğidir. Hint sufilerinin de benzer denemeleri yapması, bölge etkileşimi olarak düşünülürken; Hive kentinde türbesi bulunan Alev Hoca'nın, ateşe atılarak denenmiş olması[49], motifin şaman kökenli olabileceği görüşünü destekler. Ancak, Hint sufileri ile, İran merkezli Zerdüş inancındaki ateş kutsallığını ve ateş tapınakların da düşündüğümüzde, ortaya İran, Orta Asya ve Hindistan üçgeni ve bu alan içindeki inanç biçimleri çıkar.

Hemen tüm varyantlarında merkezi otoriteyi temsil edenlerece, zorlama sonucu yapılan bu eylemler, otorite ile inanç arasındaki mücadeleyi simgeler. Aslında burada denenen söylencedeki kişi değil, kişinin temsil ettiği inancın kendisidir. Bu bağlamda değerlendirdiğimizde, önceden bilinen ve Anadolu'ya taşınan eylem biçimi, gerek islamiyet ve gerekse Hristiyan inanışlarındaki ateşte deneme motifi ile desteklenerek ve şekil değiştirerek, bugünkü şeklini almış olmalıdır. Motifin Anadolu'ya aktarımı ise, kemikler-

---

44 Uşaklı Ali İbn-i Hacı Mustafa, Velayetname-i Kolu Açık Hacim Sultan (Der. Derviş Burhan-Çev.Mustafa Erbay), Ankara,1993, s.63-64

45 Ahmet Yaşar Ocak, a.g.e., s.145

46 Adil Ali Atalay, a.g.e., s.16-19

47 Mehmet Tekin, **Hatay Evliyalarından Bayezid-i Bestami Menkıbeleri, Darb-ı Sak Kalesi ve Bayezid-i Bestami Ziyareti Tarihi, Ziyaretle İlgili İnanış ve Gelenekler**, Antakya, 1994, s.106

48 Ahmet Yaşar Ocak, a.g.e., s.147

49 Cabbar İşankul, "Türkistanlı Dört Evliya ve Atalar Kültü", **1. Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyaları Kongresi Bildirileri,** Ankara, 1998, s.208

den diriltme ve duvar yürütme motiflerinde olduğu gibi, gezgin dervişlerce yapılmış olmalıdır. A.Y.Ocak, motif kaynağını şamanlığa bağlarken, 1258'den sonra Moğol Sultanı Hülagu'nun Bağdat'ı almasından sonra, Rıfai dervişlerince Anadolu'ya taşınmış olacağını belirtir[50].

ASA İLE SU ÇIKARMA

Bugünkü Pertek ilçesi Pınarlar (Paşavenk) nahiyesi, Koçpınar Köyü'nde ziyareti bulunan Hasan Halife'nin, döneminde suyu olmayan bu köy için, asasıyla yere vurarak su çıkarması mitosu; Dersim mitolojisinin saptayabildiğimiz asa ile su çıkarma motifinin tek örneğidir[51].

Dersim'de popüler olmayan su çıkarma motifi, Anadolu'nun birçok yerinde çok yaygın bir eylem tarzıdır. Hacı Bektaş Veli'nin, Lokman Parende'nin Horasan erenleriyle toplandığı okulda kaynak suyu çıkarması[52] (ki Hacı Bektaş, bu eylemini daha sonra birkaç defa daha tekrarlamıştır); Seyyid Ali Sultan'ın (Kızıl Deli), Trakya varyantında bir tekke yakınında su çıkarması[53]; Hacim Sultan'ın, susuz kalan bir köyü suya kavuşturması ve bir kayadan eliyle su çıkarması[54], Abdal Musa'nın, misafir olduğu bir evde su bulamaması üzerine, yumruğunu yere vurarak su çıkarması[55]; Sarı Saltuk'un, ejderha ille savaştan sonra elleriyle toprağı kazarak su çıkarması[56]; Seyyid Ali Sultan'ın, asası ile su çıkarması[57] ile birlikte, Tokat'taki Çeltek Baba denilen Şeyh Mahmut Emircidoğan'ın, Çeltek Köyü'nde asa ile su çıkarması[58]; Şeyh Hasan'ın, Onar köyünde tekme ile vurduğu kayadan su çıkarması[59]; Yıldırım Bayazıd'ın damadı Emir Sultan'ın, bir savaş sırasında gaziler abdest alsın diye mızrağı ile su çıkarması[60]; Seyyid Rüstem Gazi'nin, tekkesinin yakınındaki değirmen için asasıyla su çıkarması eylemleri, motifin yaygınlığını gösterir.

Su çıkarma motifinin, birçok kültürdeki su kültü ile olan ilişkilerini bir yana koyarsak, zor durumda kalanlar için ya da susuz kalan bir köy için, herhangi bir şekilde su çıkarılması ile ilgili ilk bilgileri, **Kitabı Mukaddes**'te

---

50 Ahmet Yaşar Ocak, a.g.e., s.149
51 Efsanenin ayrıntısı için bkz. Ertuğrul Danık, a.g.m., s.139
52 Hacı Bektaş Veli, a.g.e., s.20
53 Nejat Birdoğan, a.g.m., s.81
54 Uşaklı Ali İbni Hacı Mustafa, a.g.e., s.31-36
55 Adil Ali Atalay, a.g.e., s.23
56 Hacı Bektaş Veli, a.g.e., s.91
57 Anonim, **Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli Sultan) Vilayetnamesi** (Haz. Bedri Noyan) Ankara, basım yılı belli değil, s.90-91
58 Mehmet Yardımcı, a.g.m., s.549
59 İsmail Onarlı, a.g.m., s.118.
60 Ahmet Yaşar Ocak, **Alevi Bektaşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri**, İstanbul, 2000, s.25155 Ahmet Yaşar Ocak, a.g.e., s.252

Filistinliler ile savaşan Samson'un susuzluk nedeniyle zor durumdayken yerden, **Kuran**'da Eyüp Peygamberin hastalığı sırasında ayağı ile vurduğu yerden su çıkarması ile, Sina Çölü'nde susuz kalan İsrailoğulları için, Hz. Musa'nın asası ile taştan su çıkarması mitosları şeklinde bulmaktayız. Ayrıca **Kuran**'da geçmese de, Hz. Muhammed'in bir savaş sırasında elindeki oku yere saplayarak su çıkardığının[61] anlatılması, motif kaynağını kutsal kitaplara götürür. Ancak, gerek Mezopotamya ve gerekse Antik Anadolu kültürlerindeki su kültünün verileri, aşiretlerin geldiği ve geçiş yollarında öğrendikleri motifleri, yerleştikleri coğrafyadaki motiflerle senkretize ettiklerini de unutmamak gerekir.

HIRKA İLE SUYU GEÇME

Hırkası üstünde Murat Nehri'ni geçerek Pertek'e gelen Hasan Halife[62] dışında, Dersim bölgesinde Sarı Saltuk'a ilişkin yapılan aktarımlara şüphe ile bakmaktayız. Sarı Saltuk söylencesinin özgün varyantını derleyemediğimiz gibi, mevcut anlatımlar **Hacı Bektaş Veli Velayetnamesi** ile özdeştir. Bu nedenle Sarı Saltuk'un, denizi seccade /hırka ile geçme olayı bir yana, Hasan Halife'nin Murat Nehri'ni hırka ile geçmesi, bu anlamda saptayabildiğimiz tek hırka ile suyu geçme motif örneğidir.

Hacı Bektaş'ın, Kızılırmak'ı seccadesi üzerinde geçmesi[63]; Sarı Saltuk'un, seccade üzerinde Karadeniz'de bir çok yeri dolaşması[64]; **Menakıbu'l Kudsiyye**'de, Baba İlyas müridlerinin, atıldıkları denizin üstünde oturması ya da yürümesi ve **Otman Baba Vilayetnamesi**'nde, Otman Baba'nın bir defa deniz bir defa göl ve bir defa da ırmak üzerinde yürüyüp karşıya geçmesi[65], su üstünde mucizevi geçiş motifinin popülaritesinin yaygınlığını göstermektedir.

Motifin sadece **İncil**'de görülmesi ve bu anlatımda Hz İsa'nın havarileri ile birlikte takip edildiğinde, havarilerini kayıkla gönderdikten sonra, kendisinin denizi yürüyerek geçmesi[66], motif kaynağını Hristiyan kültürüne götürür.

MEKAN DEĞİŞTİRME

Dersim'deki yerel inanışlarda, Hızır'ın[67] her an ve her yerde olabileceği,

---

61 Ahmet Yaşar Ocak, a.g.e., 2.252
62 Efsanenin ayrıntısı için bkz. Ertuğrul Danık, a.g.m., s.139
63 Hacı Bektaş Veli, a.g.e., s.49
64 Hacı Bektaş Veli, a.g.e., s.89-90
65 Ahmet Yaşar Ocak, a.g.e., s.254-255
66 Matta, XIV:22-33; Markos, VI:45-52; Yuhanna, VI:15-21
67 Hızır konusuna ilişkin değişik görüşler için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, **İslam-Türk**

bir mekandan bir başka mekana, zaman kavramı olmaksızın ulaşabileceğine dair oluşan inanç geleneği ve zaman zaman gördükleri kimi ak sakallı ihtiyarların sürekli olarak yollarına çıktığına, yani mekan değiştirdiklerine dair aktarılan anlatımlar ile ilgili en belirgin efsane, Çoban Munzur'un ağası için hacca sıcak helva götürmesidir[68]. Munzur, ağasının hanımından aldığı sıcak helvayı soğutmadan, hacda bulunan ağasına sunarken, mucizevi bir şekilde mekan değişikliği yapar. Munzur kadar bilinmese de, Düzgün Baba'ya ait bir varyantta; Düzgün, çok uzaklarda bulunan amcasına sıcak ronení götürürken[69] yine mucizevi mekan değişikliğini yapar.

Hacı Bektaş Velayetnamesi'nde; Hacı Bektaş'ın, hacda bulunan Lokman-ı Perende'ye, Munzur söylencesinde olduğu gibi, Lokman'ın karısından aldığı sıcak pişiyi soğumadan iletmesi[70]; Anadolu'nun çeşitli yörelerinde, Muhyiddin Abdal'ın hacda bulunan ağasına sıcak helva götümesi[71] ya da Mustafa Şevki Paşa'nın bir çobanının, paşa hacda iken ona sıcak içli köfte götürmesi[72], Anonim bir Erzurum efsanesinde bir evin uşağının, hacda bulunan efendisine sıcak helva götürmesi[73], mekan değiştirip uzaklarda bulunan (genelde hac görevinde) bir kişiye yeni pişirilmiş bir yiyeceğin soğumadan götürülmesi motifinin, sevilen bir motif olarak sadece söylencelerde değil, çeşitli masallarda da kullanılmıştır.

Kaynak olarak herhangi bir kültüre götürmek mümkün görünmese de, daha çok sihir/büyü gibi güçlerin ve mistitizmin etkin olduğu, kuş donlarına girilerek uzak yerlere ulaşılabildiği inancının bulunduğu, şaman ve uzakdoğu kültürünün etkilerini düşünmek gerekir.

KURU AĞACI/ASAYI YEŞERTME

Dersim mitolojisinde, Şah Haydar'da denilen Düzgün Baba ve Derviş Cemal, kış gününde kuru ağaç dallarına asaları yada tarikleri ile dokunarak, onları yeşillendirmekte ve hayvanlarını beslemektedir. Kureyş efsanesinde ise, yere dikilen asa yerine iki ağaç yetişir[74].

İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü, Ankara, 1990; Munzur Cömerd, "Dersim İnancında Sabahın Aydınlığına Binlerce Kapı Açan Bir Tanrı Bozatlı Hızır", **Pir** 3, İstanbul, 1995, s.48-52; Gürdal Aksoy, "Hızır Hazır Nazır İlahi Bir Figür Olarak Hızır, Tarihsel Kaynakları ve Dersim Alevi İnançlarındaki Yeri", **Munzur** 1, Ankara, 2000, s.92-112

68 Efsane için bkz. Ertuğrul Danık, a,g.m., s.130-131

69 Gürdal Aksoy, "Mithra'dan Bava Duzgın'a Dersim'de Antik Dönem İnançlarının Sürekliliği Üzerine", **Munzur** 2, Ankara, 2000, s.26

70 Hacı Bektaş Veli, a.g.e., s.19

71 Bayram Durubilmez, a.g.m., s.144-145

72 Mehmet Tekin, a.g.e., s.107

73 Bilge Seyidoğlu, **Erzurum Efsaneleri (Erzurum'da Belli Yerlere Bağlı Olarak Derlenmiş Efsaneler Üzerine Bir İnceleme)**, Ankara, 1985, s.133

74 Efsaneler için bkz. Ertuğrul Danık a.g.m., s. 133-135; ayrıca Düzgün Baba ile Mithra arasındaki ilişkiler konusunda bkz. Gürdal Aksoy, a.g.m., s. 22-67

Hacı Bektaş Rum ülkesine (Anadolu) gönderilirken, kendisi için ocaktan alınıp atılan odunun, Hak Ahmet Sultan tarafından tutulup, bugünkü Hacı Bektaş tekkesi önüne dikilip yeşermesi[75]; Hacim Sultan'ın, yere diktiği asanın yeşermesi[76]; yine Hacı Bektaş'ın, Ahi Evran'ın isteği üzerine asasını dikip kavak ağacı olarak yeşertmesi[77]; Seyyid Ali Sultan'ın, atttığı bir oku alarak yeşertmesi[78]; Seyyid Rüstem Gazi'nin, misafir olduğu bir yerde hatıra olsun diye ağaçtan yapılma bir şişi yere dikerek yeşertmesi[79]; kuru ağacı yeşertme motifinin görülebilen belli başlı benzer örnekleri iken, Bayezid-i Bestami'nin müridi olan bir çoban'ın, asmadan dal alıp ikiye kırarak, dikilen çubuklardan iki ayrı üzüm elde etmesi[80], Dersim mitolojisinde pantheonda yer almasa da, yerel bir inanış olarak Mazgirt'teki Çoban Baba Türbesi söylencesindeki türbe önünde bırakılan asanın yeşermesi olaylarındaki gibi, yeşeren ağaç-çoban ilişkisini anımsatır.

Motif kaynağı konusundaki tek öneri, Aziz Curcis'in bir deneme sırasında ağaçtan yapılmış mobilyayı yeşertmesi olayından dolayı, Hristiyan inancı ile ilgili olsa da[81], Şamanist kökenli "ağaç kültü" ve Mezopotamya kökenli "hayat ağacı/kutsal ağaç" motifini bir yana atmamak gerekir. Kuru ağacın yeşerip yaşam bulması ile hayat ağacı kültürünü, yeniden yaşama dönme bağlamında yanyana koymak gerekir.

DİĞERLERİ

Başlı başına bir motif olsa da, irdeleme açısından kaynakların yetersiz kaldığı ya da nüans olarak daha önce irdelediğimiz motiflere yakın olan bu sınıflamada; oturdukça dolmayan kilim, yenildikçe bitmeyen ot/arpa, zehirle denenme ve bu denemeden kurtulma ile, kış vakti meyve toplama motifleri sayılabilir. Bitmeyen/dolmayan başlıklı motifler, bu bağlamda bitmeyen yemek motifi ile birlikte, sunulan bir şeyin bitmemesi/dolmaması/herkese yetmesi şeklinde değerlendirilebilinir. Aynı şekilde, zehirle denenme motifi, ateşte, kazanda ya da fırın gibi ortamlarda denenme motifi ile birlikte, kahramanın herhangi bir şekilde denenmesi; tastan dökülen süt damlacıklarının su kaynağı oluşturması, çeşitli yol ve araçlarla su çıkarma olarak ele alınabilir. Kış vakti meyve toplama motifi ayrıcalıklı olsa da, irdeleme açısından kaynak yetersizliğinden değerlendirme dışında tutulmuştur. Ancak, Hacı Bektaş

75 Hacı Bektaş Veli, a.g.e., s.35-36
76 Uşaklı Ali İbni Hacı Mustafa, a.g.e., s.31
77 Hacı Bektaş Veli, a.g.e., s.100
78 Anonim, a.g.e., s.100-101
79 Anonim, a.g.e., s.112-113
80 Mehmet Tekin, a.g.e., s.106
81 Ahmet yaşar Ocak, a.g.e., s.250

ve Abdal Musa gibi velayetnamelerdeki meyve vermeyen ya da kuru ağaçtan meyve toplama motifleri, paralellik anlamında ilişkilendirilebilinir.

Ele aldığımız bu motiflerden dolmayan kilim ile bitmeyen arpa/ot motifi, Şıh Hüsamettin Aseli, Seyyid Gabani ve Sultan Hıdır efsanelerinde, misafirlere sunulan bitmeyen yiyeceklerle birlikte anlatılır. Zehirle denenme motifi ise, sadece Ağuçan efsanesinde görünür ki, etimolojik olarak Ağuçan isminin "ağu içen" yani "zehir içen" şeklindeki çözümlenmesi, bu denemenin efsane ve kahraman isminin asıl motifi olması gerekir. Oysa bugünkü anlatımlarda bu deneme, kahramanın diğer kerametleri olan ateşte ve kazanda denenmesinden sonraya atılmıştır. Bu durumda kahramanın ateşte ve kazanda denenmesini **Hacı Bektaş Velayetnamesi**'ndeki Karadonlu Can Baba'dan ihraç olarak düşünmek gerekir. Kış mevsiminde meyve toplama motifi ise, sadece kureyş söylencesinde görülür. Bu anlatımda kureyş, kale komutanına kış mevsiminde içinde üzüm ve karpuz bulunan bir hediye sepeti göndermiştir. Süt damlacıklarının su kaynağı oluşturması ise, Munzur efsanesinin finalidir.

KISA BİR DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Yaptığımız değerlendirmede Dersim efsaneleri (sadece Pantheona ilişkin) içinde 35 motif saptanmış olup, bunlar 14 efsane içinde 73 defa tekrarlanmaktadır. Çalışmamız içinde irdelemeye çalıştığımız 9 motifin toplam içinde tekrarlanma sayısı 15 olup, bu rakam yaklaşık olarak %20'ye karşılık gelmektedir. Motifler tek tek sıraladığımızda; tüm motifler içinde kemiklerden diriltme 1 adet ile %1.36, bindiği dal ya da duvarı yürütme 3 adet ile %4.10, vahşi hayvanlara hükmetme 1 adet ile %1.36 ile, bitmeyen yiyecek 3 adet ile %4.10, ateşte denenme 3 adet ile %4.10, asa ile su çıkarma 1 adet ile %1.36, asa ile su çıkartma 1 adet ile %1.36, hırka ile su geçme (ki Sarı Saltuk dahil) 2 adet ile %2.73, mekan değiştirme1 adet ile (Düzgün varyantı hariç) %1.36, kuru ağacı/asayı yeşertme 2 adet ile %2.73 oranında temsil edilmektedirler.

Dersim mitolojisi ve pantheonundaki kimi motiflere baktığımızda, bunlardan bir bölümünün Orta Asya Şaman, bir bölümünün Hint ve Horasan kaynaklı olması, yoğunluğu Horasan,Orta Asya ve Hindistan arasındaki üçgene götürür. Bununla birlikte Kutsal kitaplara dayanan kimi motifler, dinler ve kültürler arası etkileşimi gösterir. Ağırlık olarak Dersim Alevi Kürt ve Zaza mitolojisindeki ana temaların; Doğu İran, Hindistan ve Orta Asya üçgeninde şaman yada Hint aziz ve yogilerinin yarattığı mitoslar olarak, kalenderiler ya da kimi gezgin dervişlerce bölgede yayıldığı ve XII. yüzyılda yoğunlaşan Moğol baskıları üzerine batıya ve Anadolu'ya doğru yayıldığı düşünülmektedir. Anadolu'ya gelen kitleler ve gezgin dervişlerce popülerize

edilen bu motifler, çeşitli tarikatlar ya da aşiret evliyalarınca kendi kimliklerine entegre edilerek, bir üstünlük ya da güç gösterisi olarak çevreye sunulmuştur. Yeni yerleşilen çevrede elde edilmeye çalışılan bu güç, kimi zaman yerel halkı yandaş yapma girişimleri yani misyonerlik ile birleşince, yerel halka ait söylenceler de bu entegrasyon sürecinin içine çekilmiştir. Nitekim, gerek Dersim gerekse Dersim dışı menkıbe ve kimi efsanelerdeki **İncil** ya da **Tevrat** kaynaklı motifler, bu sürecin bir ürünüdür[82].

Özellikle, dinlerin yayılışında kullanılan yöntem olarak, yerleşilen manastırlar çevresinde geliştirilen ve Budist ya da Hristiyan halkın islamlaştırılması için uygun koşulların oluşturulması açısından, sıkça kullanılan bu yöntemde, alışkanlıkların ve inanışların kolaylıkla değiştirilmesi sağlanıyordu[83] Özellikle İran bölgesinde Kalenderilik ve Rıfailik gibi tarikat ileri gelenlerinin Anadolu'ya yerleşmesi ve yerli halkla ilişkilerinde, hoşgörülü davranışlar ile birlikte, İsa ya da azizlerine gösterilen saygı ve onlara ait menkıbelerin değiştirilerek kullanılması, beraberlerinde getirdikleri diğer motiflerle birlikte kullanılarak, yerli halkın hiçte yabancısı olmadıkları ancak, kimlikleri farklı yeni efsane kahramanları ve mucizevi yaşamları ile, İslamiyet'e geçişi yumuşatıp kolaylaştırıyorlardı[84]. Aynı koşul ve uygulamalar, Dersim özelinde de geçerlidir.

XII. Yüzyıl sonlarında ya da XIII. Yüzyıl başlarında İran Horasan'ı taraflarından Dersim'e doğru yola çıkan kimi tanrısal kişilikler/evliyalar, geldikleri bölgeden bildikleri Ehl-i Hak inancındaki uygulamaları ve inanışları beraberlerinde taşırlarken[85], yerleştikleri Dersim bölgesindeki yerel halk inanışlarını da,kendi mitosları ile entegre edip kullanmışlardır. Özellikle bölgedeki coğrafi oluşumları açıklayan kimi efsaneler, bölgeye yerleşildikten sonra yaratılmıştır. Zaman içinde, yaratılan tanrısal kişilikler, kendilerinin de inandıkları kahramanlar durumuna gelmiş ve bu sayede sağlanan güç ile, bu defa dede soylu/ocak sahibi kimi aşiretler, kendi aralarin-

82 Bu süreçte, söylencelerin dışında kimi sosyal ve liturjik uygulamalarda, toplu yaşam sürecinin içine entegre edilmiştir. Kaldıki, Dersim Aleviliği sadece efsaneler üzerine oturmaz, inancın yaşattığı birçok uygulama ve davranış şekilleri de, birçok dinsel kimliğin bir senkretizmi olarak karşımıza çıkar. Kutsal dağlar, kutsal güneş, kutsal ağaç, kutsal dağ, reenkarnasyon, kutsal ocak, Hızır inancı, ziyret yeri seramonileri, kutsal yılanlar, kaya kültü vb. Dersim inanç sistemini Şamanlıktan Zerdüştlüğe, Mezopotamya kültüründen Antik Anadolu kültürüne, Hristiyanlıktan Yahudiliğe kadar birçok inanca taşır.

83 Bu konuda bir değerlendirme için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, **Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkabeleri,** Ankara, 1984, s.12

84 Marianne Arinberg-Laanatza, "Türkiye Aleviler-Suriye Alevileri: Benzerlikler ve Farklılıklar", **Alevi Kimliği** (Ed. T.Olsson-E.Özdalga-C.Raudvere, Çev.B.Kurt Torun-H.Torun), İstanbul, 1999, s.196-197

85 Ehl-i Hak konusunda bilgi için bkz. Jean, "Avrupa ve İran'daki Ehl-i Hak Araştırmalarının Eleştirisel Bir Değerlendirmesi", **Alevi Kimliği** (Ed. T.Olsson-E.Özdalga-C.Raudvere, Çev.B.Kurt Torun-H.Torun), İstanbul, 1999, s.127-159

da gövde gösterisine girmiş ve bu süreçte bilinen kimi motifler yeni şekil ve formasyonlara girerek, aşiret mitosları olarak yeniden düzenlenmiştir. Bu düzenlemeler kimi zaman aşiretlerin kendi kahramanları/tanrıları çevresinde olağanüstü güçler şekline girerken, kimi zaman iki aşiret tanrısı/kahramanı arasındaki savaş ve güç gösterisine dönmüştür. Baba Mansur ve Kureyş (Seyyid Mahmud Hayrani) arasındaki aslan ve yılana hükmetme karşısında, duvar yürütülerek verilen karşılık, bu türden bir erk savaşımı ve gösterisinin ürünüdür. Kişiler arası mücadelenin dışında kalan, tek kişilikli gövde gösterileri yani kerametler ise, diğer aşiretlere mesaj verirken, aynı zamanda yerel halkın sahip olduğu inanç sistemine de bir meydan okuma, kendi yandaşlarına moral güç kazandırmadır. Şıh Delili Berhecan ile Ermeni keşiş Piro arasın geçen olaylar, bu konuda iki ayrı inanç arasında güç gösterisi olurken; Hızır mitosu ya da Sarı Saltuk'un ejderhayı öldürmesi gibi motifler, St George örneğinde olduğu gibi Hristiyan azizlerine ve bu nedenle de Hristiyanlığa karşı bir meydan okumadır. Aynı zamanda, yaratılan benzer unsurlar ile, yerli halkın ve özellikle de yerli Ermeniler'in Kızılbaş/Aleviliğe geçişini de kolaylaştırılmaya[86] çalışılmıştır.

XIII. yüzyılda yoğunlaşan bu çatışmalarda; gerek Şii, gerek Bektaşi propogandalarına karşı koymak için, en az Hacı Bektaş ve halifeleri kadar güçlü ve keramet sahibi olarak sunulan bu tanrısal kişilikler, aynı zamanda Alaaddin Keykubad'dan itibaren başlayan merkezi otorite saldırılarına karşı, yerel otoriteyi koruyabilmek için sultanlar/padişahlar karşısında yapılan çeşitli kerametlerle, kendilerini güncelleştirmişlerdir. Sultanlara/padişahlara sunulan bitmeyen yiyecekler ve kilim motiflerinin, söylenceler içine girme nedeni de bu kaygı olmalıdır. Aynı söylencelerde sultanın yöreyi bağışlaması ise, toprak mülkiyetini ispatlama ve sahiplenmeyi sözde dönemin yasal zeminine oturtma kaygısının ürünüdür.

İrdelenen motifler nedeniyle, Dersim mitolojisinin ve Aleviliğinin kaynak ve kökenleri konusunda, sadece bu çerçeveden bakılmamalıdır. Ocak kültüründeki Anadolu kökenli Hitit kültür izleri ile birlikte; "cındik" olarak anılan cinlerin, karanlık ve kuytu köşelerde, uçurum ve ormanlık alanlar gibi tehlikeli alanlarda mekan tutarak, Antik Anadolu kökenli Dionysos kültündeki "Bakkhos Törenleri"nde olduğu gibi, ateşler yakarak içki içip eğlendikleri, çocuklara ve kadınlara saldırdıkları, hatta tecavüz ettikleri ve kimi zaman beraberlerinde götürdükleri hakkındaki inanış örneklerinde olduğu gibi, Dersim Aleviliği ve mitolojisinin, geniş bir coğrafya ve çok sayıda

86 Uygulamanın Dersim Dışı uygulamaları için bkz. F W.Hasluck, **Anadolu ve Balkanlar'da Bektaşilik,** İstanbul, 1995; Ayrıca Dersim'de uygulanan bu yöntemin, 19 ve 20. yüzyıllarda ters uygulaması ve yöntemleri konusunda bkz. Ertuğrul Danık, "Dersim'de Protestan Fırat Misyonerleri", **Yol** 3, Ankara, 1999, s.63-70

kültürden aldığı uygulamaları, senkretize ederek yenilendiğini düşünmek gerekir. Tüm Anadolu Aleviliği için tartışılan ve genel anlamda kabul gören senkretik yapının; Şamanizm, Mazdaizm, Zerdüştlük, Maniheizm, Hristiyan ve Antik Anadolu kültürlerinden tek tek ya da karma olarak senkretize edildiği yolundaki önermeler, Dersim bölgesi için de geçerli olup, Dersim bölgesinin bu konudaki farklılığı, İslamlaşma sürecinden daha az etkilenmiş olarak, özdeki motiflerin son yıllara kadar asimile edilememiş olması, daha yumuşak bir bir deyimle değiştirilememiş olmasıdır. Bu nedenledir ki, Anadolu'nun birçok bölgesinde yaşanan kültürel dejenerasyon nedeniyle saptanamayan motifler ve liturjik uygulamalar, Dersim bölgesinde saptanabilmektedir. Yine bu nedenledir ki, Anadolu Aleviliğinin günümüze yansıyan gerçek kimliği, Dersim Aleviliğinde aranmalıdır.

ALTAYLAR'DA ÇOCUK DOĞUMU VE ÖLÜM MERASİMLERİ

İrina DEMÇİNOVA
(ALTAY ÖZERK CUMHURİYETİ)

ÇOCUK DOĞUMU

Altay'da bebeğin göbek bağını (ipini) kesen ebeler doğum yapan annelerden bile çok kutlanır. Altaylar ebeye "Kindik Ene" diye hitap ederler. Geleneğe göre yeni doğacak bebeğin göbek bağını kestirmek için zengin ve çok çocuklu bir hanım çağırılır. "Kindik Ene", kadın bebeğin göbek bağını düşmesine kadar bebeği ve annesini hastalıklara karşı korumalıdır.

Doğum gerçekleşen evin her köşesi, nazar değmesinden korumak ve kötü ruhlardan arındırmak için törenle Altayların kutsal bitkisi sayılan "artiş" ile tütsülenip her zaman temiz tutulur. Böyle bir evde gürültüye kesinlikle yer yoktur. Kir dolu ve gürültülü bir eve "körmös"lerin (kötü ruhlar) gelebileceklerine inanılır.

Bebeğin "kini" (göbek bağı) düştüğü zaman bir deri parçasından küçük bir torba şeklinde "kulca" dikilir. Bu "kulca"nın içine "talkan", "kurut" ve "bıştak" gibi milli yemekler doldurularak ağzı dikilip evin köşe başına veya yatak başına asılır. Böyle asılmış torbaya "balanın kindiği" denmektedir. Altaylı kadınlar çocuğun hayatının nasıl geçeceğinin bu torbanın dış görünüşüne, dikilişine ve içeriğine bağlı olduğuna inanırlar. Eğer "kindik" kalın ise çocuk mert ve güçlü olur, ince ise çocuk zayıf ve güçsüz biri olarak büyür.

Ay eski iken yeni doğan bebeği başka evlere götürmek yasaktır. Geceleri de ay şekline bakmadan bebekleri evden çıkarmamak lazım çünkü geceleri dışarıdayken kötü ruhlar bebeğin ruhunu çalabilirler. Eğer genç bir anne gece vaktinde evden çıkmak zorunda ise, bebeğini kötü ruhların saldırısından korumak için elbise altına saklar.

Bebeğe nazar değmesin diye çoğu evlerde "calamaş" (belli boyutlarda beyaz bez parçası), her çeşit kolye, düğme ve benzer süs eşyası takılır. Bebek uyurken yanında kimse beklemiyorsa beşiğin yanına küçük bir kepçe koyuluyor. İnanışa göre kötü ruhlar bebeğin ruhunu çalmaya geldiklerinde bebeği yanında kepçeden ayırt edemezler. Yine bebeği kötü ruhlardan korumak için anne ve bebeğin uyuduğu yatağın başına "at kamçısı" asılır. Genç anneler

bebeklerini ilk kez bir gün önceden kaynatılmış "sarı çay" suyunda, ikinci gün tuzlu suda ve üçüncü günde birçok bitkili suda yıkarlar. Böyle yıkandıktan sonra bebeğin eti "pişer" (yani sağlıklı ve güçlü olur) ve hastalıklara karşı daha dayanıklı olur.

Yeni doğan bebeğin giyimleri asla geceleri dışarıda bırakılmaz. Bir de bebek "culgalı" (kundak, bebek elbiseleri) yıkanmış su geceleyin dışarı dökülmez, gündüz dökülür. Yeni doğum yapan kadına "iyt müni" çorbası pişirilerek ikram edilir. Bu çorba için koyun kesilip koyu olarak pişirilir. Anneye "karın ayak" adı verilen özel tabak ayrılıyor, bu tabaktan başkası yemek yiyemez. Altaylı kadınlar der ki; "iyt müni"nin tadına bakmayan anne bebeğini doyuramaz.

Annenin sütü yeterli olmadığı zaman başka bir kadın da bebeği emzirebilir. Bir anne kendi bebeği ile birlikte bir başka kadının çocuğunu da emzirirse bu iki çocuğa "süt karındaş" denir, onlar da Altay geleneklerine ahlâk kurallarına göre büyüdüklerinde evlenemezler. Bunun asıl nedeni tek bir annenin sütüyle beslenen çocukların genetik yapılarının benzemeleridir. Anne kendi sütünü dökerse sütünün azalacağına inanılır.

Bebek iki ayını doldurunca ziyaret edilebilir. Bebeği görmeye gelen insanlar hediyesiz gelmezler. Genelde hediye olarak çocuk giyimi ve oyuncaklar getirilir. Nazar değmesin diye bebeği övmezler, onun güzel veya yakışıklı olduğunu söylemezler. Bunun tersine "Ne kadar yaramaz ve gözü yaşlı bebek" gibi ifadeler kullanırlar.

Eğer çocuk dünyaya getirildikten sonra hastaysa ve yaşayıp yaşamayacağı belli değilse ona İyt Kulak veya Çıçkan gibi insana yakışmayacak kötü ad verilir. Böylece kötü ruhları kandırmaya çalışırlar. Çünkü inanışa göre kötü ruhlar güzel isimli çocuklara fazla ilgi gösterirler. Doğuştan zayıf bebeğin ismi güzelse şeytan onun ruhunu alır derler. Altay'da çocuğa ad verme şerefi ileri yaşında ağırbaşlı kişilere aittir.

Bebeğin göbek bağını (ipini) kesen ve ona isim veren kişiler hayata yeni başlayan küçücük bu insanın manevi koruyucuları sayılır, onlara çocuğun amca ve teyzeleri kadar önem verilir, değerli armağanlar verilerek saygı gösterilir.

ÖLÜM MİRASİMLERİ

Bütün milletlerde olduğu gibi Altaylar için de bir kişinin ölmesi çok acı bir olay, bir felakettir. Altay'da "kişi öldü" yerine kiji bojodı" (kişi bitti, tükendi anlamında) denir. Bir insan öldüyse onun için "yerine atandı" ifadesi kullanılır. Altaycada "sök" kelimesi kemik anlamını verirken "sögin ködürdi, cudi" sözü cenaze kaldırma olayını anlatmaktadır.

Bir eve ölüm uğradığı zaman bir "kam kiji" (şaman) davet edilip ölen kişinin ruhu ile irtibat kurması istenir. Eğer şaman ölen kişinin ruhu ile konuşabilirse o insanın hayattayken neler nasıl yaşadığını, hangi elbiseler giymeyi sevdiğini, beslediği hayvanlardan tören için hangilerinin kesilmesi gerektiğini sorup akrabalarına iletir. Mesela, ölen adamın ruhu, şaman aracılığıyla cenaze töreni için çok sevdiği ala renkli atının kesilmesini isteyebilir. Şaman bunun ölen kişinin ricası olarak açıklar. Buna göre ölen kişinin "başka dünya"ya giderken hangi giyimleri giyeceğini anlar.

Mezar toprağı sert veya buzullu ise, törenle toprağa verilecek kişinin vaktine göre değil kaderine göre öldüğüne inanılır. Cenazesi kaldırılırken üzerine giydirilen elbiseleri iyi oturmamışsa da aynı şey söyleniyor. Ölen kişinin vücudunu yıkamak, tırnaklarını kesmek ve saçlarını taramak için akrabası olmaması şartıyla yakından tanıdığı biri çağrılır.

Cenaze kaldırıldıktan sonra törene katılan bütün insanlar ellerini yıkayıp 20x20 cm boyutlarında beyaz bezle ellerini kurutur ve Altay'da kutsal bitki sayılan "artış" ile arınırlar temizlenirler. Söz ettiğimiz bu beyaz bez başlangıçta 1 metre 20 santimetre olup tören sonrası parça parça yırtılarak mezar kazan insanlara ellerini kurutmaları için dağıtılır. Sonra bu bez parçaları tabutla birlikte gömülür. Tabut gömüldüğü zaman "yer altına indirildi" denir, yani o insanın artık başka dünyaya ait olduğunu ifade ederler.

Cenazeye katılan akrabaları, dostları, arkadaşları kaybettikleri insanı son yolculuğuna uğurladıktan sonra ilk gece uyumazlar. Ölümden sonra yedinci ve kırkıncı günlerinde de, vefat eden kişinin yakınları toplanarak onu anarlar, uyumadan oturur ve konuşurlar. Bir kişi ölmüşse evinde yedi gün ışık sönmemelidir. Ailesi ise ilk yedi gece evde yalnız kalmamalıdır çünkü, ölen kişinin ruhu evine dönüp hayatta kalan akrabalarının herhangi birisinin ruhunu götürebilir.

Ölüm olan evde komşularında gürültüye ve müziğe izin verilmez. İnsanlar birbiriyle tartışmaz ve yüksek sesle konuşmazlar. İnanca göre şeytan, gürültü olan yere gelip zayıf ruhları çalmaya çalışırmış. Bir kişinin ölümünden sonra akrabaları üç gün vefat edenin evinde bulunurlar. Dördüncü günde güneş en yüksekteyken cenazeyi kaldırırlar. Fakat ondan önce aynı gün sabahleyin on bir adam mezar yerini kazar. Halk, mezar çukurunu kazan bu adamlara "yerden ulus keldi" (topraktan çıkan insanlar) diye hitap eder. Mezarın dibindeki izleri yorumlayan kişiye "is köröçi" denir. Tabut getirildiğinde ilk önce "iş köröçi" mezar dibindeki izleri inceleyip neler gördüğünü anlatır. Burada dikkat edilmesinde ısrar edilen nokta, yukarıda anlattığımız on bir kişinin çukurdan çıkarken mezar dibindeki bütün izleri düzeltmesi, yani normal gözle görünür belirgin izlerin kalmamasını sağlamasıdır. "İs köröçi" burada hayvan izi, çocuk veya yetişkin bir insana ait izler

görebilir. İnsan izi görünürse yakın tarihlerde vefat edenin akrabalarından birinin de ölüm tehlikesi altında olduğu anlaşılır. Hayvan izi görüldüğü takdirde evcil hayvanlarda azalma olabilir.

Altay'da tabutlar ince sedir ağacından yapılır. Eğer tabut çok büyük gelmişse akrabalarından veya dostlarından birinin de yakında ölebileceğini işaret eder. Yedinci günde koyun veya at kesilir ama daha çok at tercih edilir. At göğsünden, kuyruğundan ve kaburgasından et parçaları alınıp kaynatılır. "Kam kiji" (şaman) bu parçalarından ikişer küçük et parçası kesip ateşe atar ve ölen insanın durumunu öğrenebilmek için "öbür dünya"nın ruhları ile temasa geçmeye çalışır. Şaman ölen kişinin ruhunu ateşe gelip et parçalarından hangilerini alacağından ruhun ne durumda olduğunu, ölen kişinin ruhunun cennete gidip gitmediğini de, hâlâ bu dünyada dolaşmakta olup olmadığını da öğrenir.

Eğer şaman ölen kişinin ruhunu "yerine" (cennete) gönderemezse, kırk gün sonra tekrar mezar yerine gidip ateş yakar, ruhu çağırıp onunla konuşmaya çalışır, neler istediğini sorar. Şaman görüp duyduklarını yanında bekleyen ölen kişinin yakınlarına anlatır. Örneğin ölen kişinin ruhu, eskiden giydiği giyimi isterse bu giyim aynı yerde yakılmalıdır.

Altaylarda ölenlerin mezarlarını ziyaret etme günü yok. Bunun sebebi mezar ziyaret edildiğinde kötü ruhlar sevinir ve gelen kişinin zayıf ruhunu çalmaya çalışır. Bir kişinin ölümünden bir yıl geçmeden giydiği elbiseler ve kullandığı eşyalar kimseye verilmez, hediye edilmez. Ancak bir yıl sonra bu eşyalar akrabalarına hediye edilebilir.

Yaşlı ve çok hasta insanların çoğu ölmeden önce kendilerine ait özel değer taşıyan eşyalardan kime neyin verileceğini belirtir. Kendisi için önem taşıyan şeyleri tek tek söyleyip ölümünden sonra sevdiği ve saygı duyduğu insanlara hatıra olara verilmesini ister. Mesela yaşlı bir çoban ölümünden sonra bindiği atını en çok sevdiği yeğenine veya oğluna bırakabilir. Buna "sözünü ayttı" denir.

Eğer ölmüş birisi aile mensuplarının rüyalarında sık sık görünüyorsa bu evde özel yemekler pişirilip yaşlı itibarlı insanlar davet edilerek çay ikram edilir, onun hakkında konuşulur. Söz konusu bu kişi hayattayken neler yaptığı, topluma ne tür iyilikler ve fedakarlıklar yaptığı, neler konuştuğu hatırlanır. O zaman ölen kişinin ruhu uzaklaşır ve rüyalara karışmaz.

Genç yaşta yalnız kalan kişi bir ara evlenmesi ve aile kurması sakıncalı görülür. Bir genç kişi ailesinden birinin ölümünden bir yıl geçmeden evlenirse beraberliği uzun sürmez ve yeni ailesi mutsuz olacak derler. İnanışa göre aileden biri öldüğü zaman onun serbest kalan ruhu bir süreyle evin etrafında dolaşır. Bazen böyle ruhlar eski evini terk etmez ve ailesini korumaya devam eder. Bunlar ancak iyi kalpli sevimli insanların ruhları olabilir.

Altaylara göre inatçı ve kötü işlerle uğraşan kişilerin ruhları şeytanın yardımcıları olup "kötü ruh"lara dönüşür.

Erkek çocukları olan bir hanım dul kaldığı zaman "köjögö"sünü kimseye vermeden saklar. (Köjögö" veya "köjö" Altay geleneklerine göre düğün başlarken gelini damat ve onun akrabalarından saklayan 12 metre uzunluğundaki beyaz bez parçasıdır. Düğün başlarken gelin çadıra getirilerek "köjögö" arkasına saklanır. Damat ve akrabaları çadıra girip gelinin akrabalarından onu ailelerine aldıklarını belirten törenle teslim alırlar.) Oğulları evlenirken bu "köjögö"yi kullanabilirler. Sadece kızları olan ailenin annesi öldüğü zaman "köjögö"sünün bir parçası tabutuyla beraber toprağa verilir. Sadece erkek çocuklar varsa, vefat eden hanımın evlenirken giydiği "çegedek" (gelinlik) başka bir kadın tarafından giyilebilirken sadece kız çocukları olan ailede "çegedek" saklanır. Evli bir kadın "çegedek"ini bayram ve düğünlere bile giyemezken öldükten sonra kadın toprağa verilirken ona yine çegedek" giydirilir.

ANADOLU DA ÇEŞİTLİ İNANÇLAR KARŞISINDA TUTUMUMUZ

Lütfi DOĞAN

Anadolu, tarihin en eski çağlarından beri çeşitli ulusların yerleştiği, sayısız inançların ve uygarlıkların yeşerdiği zengin bir kıta olmuştur.

XI. yüzyılda 1071 tarihinde büyük Selçukluların kazandığı Malazgirt Zaferinden sonra Anadolu'da yeni bir ortamın oluşmasına yol açan önemli gelişmeler olmuştur. Türk Ulusunun yapısındaki evrensel, insana saygılı, bütünü kucaklayıcı ilkeleri, yönetimde adalet hakseverliği ve eşitliği öne olan niteliği, özellikle islâm dininin, insanın yaratılışındaki çeşitliliği kavrayan, insanları ayırmadan, onları tarağın dişi gibi eşitleyen, hoşgörü, sevgi ve saygıyla kucaklayan, Yunus'un özel deyimi ile 72 milleti bir gören Erdemi Anadolu'ya ebediyyen Türk yurdu olma niteliğini kazandırmıştır.

İslam dinine özüyle bağlanmış Türkler onun telkin ettiği hoşgörü ile farklı inanç topluluklarıyla bir arada yaşama ahlakını canlandırmışlardır. Anadolu, doğudan gelen Moğol, batıdan gelen Haçlı saldırılarına karşın bu ahlaklarıyla çokluk içinde bütünü, birliği sağlamışlar; hatta çağımıza çeşitliliğin bir arada yaşama örneği vermişlerdir.

İSLÂM DİNİNİN İNANIRI HOŞGÖRÜLÜ KILMADAKİ İLKELERİ

1- İslâm, Kuranı Kerimde, inançta insanların çeşitliliğinin bir gerçek olduğunu, bu konudaki ihtilafın her zaman var olduğunu açıklıyor. Kuşkusuz bir çok inancın bulunduğunu bilmek, başkalarının varlığını görmek, bağnazlığı etkisiz kılar. Olacak gereksiz kini ve düşmanlığı engeller. Hud suresinde "Rabbim dileseydi, insanları tek bir ümmet kılardı. Fakat Rabbimin merhamet ettikleri bir yana, hala ayrılıktadırlar, esasen onları bunun için yaratmıştır." Allah böyle dilemedi, bunda inançta insanları serbest, özgün kıldı. Kendi istekleri ile inançlarını seçmelerini diledi. Yaşamda hak ile hak olmayan, boş olan ayrılmıştır. İnsanın inancını seçme hakkı yalnız kendi seçeneğidir. Allah Hz.Peygambere şöyle sesleniyor "Sen ne kadar yürekten istersen iste, insanların çoğu inanmazlar" (Yusuf 103) Dini bildiren peygamberler ne kadar gönülden isteseler bile dileği yerine gelmez.

Bu ilkeden ötürü, erdemli müslüman, kâmil olgun mümin dinde, inançta inançları dışındakilere kin güdemez düşmanlık besleyemez. İçten arı duru inancıyla Kurandan aldığı anlamı Yunus Emre şöyle belirtiyor:

Yetmiş iki millete bu gözle bakmayan
Şer'in evlasıysa hakikatten asidir.

2- İslâm, insanları dine çağırırken, inanmalarını sağlamak için zor kullanmayı ve baskı yapmayı red ediyor. Kuran bunu şöyle bildirir. Dinde zorlama yoktur. Doğruluk, sapıklıktan seçilip belli olmuştur. (Bakara 256) Yunus suresinde de şöyle buyrulur "Rabbim dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi inanırdı. İnsanları öyleyken inandırmaya senmi zorlayacaksın! (99)

İslama göre, din, inanç, insanların özgür istekleriyle seçip bağlanacakları bir şeydir. Hatta zor kullanarak yapılan, yaptırılan işte güzellik olmaz. Gönül rızasıyla yapılmayan ibadette kabul görmez. Zorla insanı inandırmak olanak dışıdır. Çünkü temelde önce insanın kalbi inanır, ona dil tanıklık yapar, o inancı belirler. Baskı kullanarak gözdağı verilerek gösterilen iman iman olmaz.

3- İslâm'da hoşgörüyü sağlayan temel ilkelerden biri de hangi etnik kökten, ırk ve ulustan olursa olsun, birinin ötekilere üstünlüğü ve öncelikliliği olmayışı; hepsinin onurlu, yüce yetenekli ve en güzel biçimde yaratılmış bulunmasıdır. Milliyet, ırk, renk ve her türlü farklılaşmalar birbirini tanımak ve iyi ilişkiler kurmak içindir. Yaratılışta tüm insanlar saygındır. Özellikle yaradandan ötürü tüm yaratılanlara, canlılara, şefkat göstermek yaşanan bir islâm ahlâkıdır. Kuran'ı Kerim bu ana ilkeyi şöyle belirtir. "Ey insanlar! Doğrusu biz sizleri bir erkek ve dişiden yarattık. Sizi milletler ve kabileler haline koyduk ki birbirinizi kolayca tanıyasınız. Kuşkusuz Allah katında en değerliniz, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır.(Hucuraf 13). Mevcut milletler, halklar, kabileler etnik, ırki ayrılıklar, tanımak ve iyi ilişkiler kurmak içindir. Farklı oluş, üstünlük veya geri kalmışlık medeni değildir. Temel ortaya konan erdemde iyi iştedir. Arabın arap olmayana yaratılışından dolayı üstünlüğü ve önceliği yoktur.

4- İslâmın tanıtımında veya başka dinden ve inançtan insanlarla tartışma ve konuşmalarda en iyi hikmetli bilgi ve belgeli yolu seçmelerini buyruluyor. Kızgınlık, öfke, düşmalıkla değil, yumuşaklık, erdemli yolu, izlemeleri isteniyor.

En-Nahl suresinde (125)ayet şöyle açıklamıştır. "Ey Muhammed! Rabbini yoluna hikmetle, güzel öğütle çağır; onlarla en güzel biçimde tartış" özetlediğimiz bu ilkeler ve Hz. Peygamberin Kurandan edindiği güzel ahlak, müslümanları hoşgörülü kılar. Tarihte çok örneklerini görüyoruz; Müslümanlar hatta egemen oldukları ülkelerde bile, kendi dışında çeşitli farklı din ve inançlarla birarada yaşamasını bilmişlerdir.

Daha öncede belirttiğimiz gibi Türkler, Kuran'ın belirttiği bu hoşgörü ahlakını ve kültürünü Anadolu' da Selçuklu Devleti ve daha sonraki dönemde Osmanlı İmparatorluğunda inanç ve din özgürlüğünün teminatı olmuşlardır. Çokluk, çeşitlilik içinde hoşgörü ve adil yönetimleriyle ülkelerden çok gönüllerin fatihleri olmuşlardır.

Farklı ve çeşitli inançların bir arada esenlikle yaşamasının en güzel örneğini Selçuklu Türkleri Anadolu'da göstermişlerdir. Ayrıntılara girmeden şimdi de bu Anadolu tecrübesinden söz etmek istiyorum.

Selçuk Türkleri Anadolu'ya geldikleri zaman, kendi inançları dışında farklı ve çok çeşitli topluluklarla karşılaşırlar. Hıristiyanlar, Rumlar, Ermeniler, Süryaniler, Yakubiler, Mecusiler, Putperestler ve başkaları. Egemen güç Bizansın baskıcı, ezici, yıldırıcı, zorlayıcı yönetimi karşısında yerli halk, perişan oldular. Ve Selçukluların adil, insaflı, herkesi kucaklayan ve koruyan, hoşgörülü ahlâk ve yönetimleriyle esenliğe erdiler. Farklı din ve inanç grupları, hatta kendi dindaşları karşısında bile, Selçuklu Türklerini tercih ettiler. Farklı inançlar, karşısında bu Türklerin hoşgörü ve hakkaniyet politikası örnek bir başarı oldu.

Selçuklu bürokrasisinde müslüman olmayan, başka din ve inançtan kişilerin görevlendirilmiş olmaları, sadece devlet işlerinin görülmesine değil, aynı zamanda müslüman olmayan halkın yöneticilere güvenmelerinin nedeni olmuştur.

İslâm tarihinde, zaman zaman görülen zımmilerin (müslüman olmayan teba) ayrı işaret taşımaları ve kıyafet giymeleri uygulamasının Türkiye Selçuklularında itibar görmeyen bir siyaset olduğu da bilinmektedir. Yönetimde böyle bir ayrım yapmayan Türkler, kuşkusuz bekledikleri güvene hak ediyorlardı.

Yunus Emre'nin deyimi ile bu döneminde 72 millete tek gözle bakılıyordu. Adil, hoşgörülü islâm irfanından aydınlanmış Selçuklu Türkü, egemen olduğu Anadolu'da yaşayan bu farklı inanç mensublarının hepsini onurlu görüyordu. Aralarını ayırmıyordu.

Selçuklu Türkler, müslüman olmayan bu çok farklı inançta ve dinden insanlara baskı ve zulüm yapmadıkları gibi; mevcut farklı inançların birbirini horlamasına da izin vermemişlerdir. Süryani Mihael, Vekayinamesinden bu sözümüzü belgeleyen güzel bir örneği Osman Turan veriyor. (Türk Cihan Hakimiyeti 2.cilt s.40) 1132'de Malatya'da bir İranlı'nın Hrıstiyanların kutsal haçını tahkir için onu beline bağlayıp gezmesi üzerine Emir Gazi'nin (Danışmend'ler Emiri) bu İranlıya dayak attırması, devrin adetine uyarak yüzünü karartıp eşeğe bindirdikten sonra şehrin sokaklarında dolaştırması, teşhir edilmesi ve Danışmend sınırların dışına sürülmesi; Anadolu'da Türkler

döneminin Hıristiyanların inanç hürriyetlerini ne kadar garanti altında olduğunun, bir belgesidir.

Selçuk Türklerinin döneminde çok özet örneklerine değindiğimiz farklı ve çeşitli inançların bir arada yaşama deneyimini toplumun her alanına yaymakda mümkündür. Ticari ekonomik hayat, bu güvenin içinde gelişti. Halk sağlanan esenlik ve toplumsal barış havasında ziyaretlerini, insani ilişkilerini ve evlenmelerini yaptı. Kayseri, Konya, Malatya, Sivas, Ahlat gibi zamanın ünlü kentlerinde bir arada yaşamanın sevincine erdiler. Anadolu, tarihteki bu bilinçli hoşgörü ahlâkı ve eşitli yönetimle biz Türklerin sonsuza dek cennet vatanı oldu.

Böylece küçülen haklarıyla, onuru ile yücelen insanın yaşadığı bugünkü dünyada tarihte yaptığımız Anadolu tecrübesini hem kendi ülkemizde geliştireceğimiz demokrasi ve insan haklarıyla hem de Avrupa Birliği içinde uygun katkılarımızla yeni deneyimleri güçlendireceğiz. Bu ulusal yapımız ve islâmi irfanımızla, 72 millete bir gözle bakan, bütün alemi kucaklayan aydınlığımızla Avrupa Birliğini güzelleştireceğiz.

ANADOLU ERMENİ MÜZİĞİNDE BÖLGESEL ETKİLEŞİMLER*

Melih DUYGULU **

GİRİŞ

Ermeniler Transkafkasya'da ve Anadolu'da yüzlerce yıldır zengin bir kültürel yapı ile yaşam süren eski bir halktır. İslam kaynaklarında *Ermeniye*[1] Ermenicede *Hayk* veya *Hayastan* adıyla bilinen Ermenilerin yaşadığı bu topraklar, tarih boyunca çeşitli kavimlerin kimi zaman göç yolu kimi zaman da yerleşim yeri konumunda olmuştur. Hitit, Asur, Pers, Grek medeniyetleriyle doğrudan ya da dolaylı olarak etkileşim içinde yer alan Ermeniler, Anadolu'da Hıristiyanlığı ilk kabul eden topluluklar arasında yer almaktadır. M.S. 7. yüzyılda Arap-Müslüman halklarla tanışan Ermeniler bu tarihten sonra Selçuklu Türkleri ve nihayet Osmanlılarla yakın ilişkiler kurmaya başlamışlardır. Osmanlı İmparatorluğunun sosyal sistemi içinde -devlete bağlılıkları ve verdikleri hizmetler nedeniyle- *"millet-i sâdıka"* statüsüne getirilmişlerdir.

Ermeniler bilhassa Anadolu'da ve Kafkasya'da birlikte yaşadıkları topluluklarla sosyal ve kültürel ilişki kurmaktan kaçınmamışlardır. Tarihin her döneminde Ermeni kültürü, dıştan içe doğru veya içten dışa doğru, maddi ve manevi öğeleriyle yayılma eğilimi göstermiştir. Ermeni kültürüne ait özgün sanatlar arasında yer alan mimari, çeşitli metallerin işlenmesiyle ilgili sanatlar, halı-kilim gibi dokuma sanatları; dans ve müzik kültürü, yerel yeme-içme alışkanlıkları gibi bir dizi kültürel unsur ve olgunun birlikte yaşadıkları kavimlerle bir bütünlük ve uyum içinde yaratıldığı ve yaşatıldığı muhakkaktır. Ermeniler, Anadolu'da yaşayan çeşitli *Türkmen* boylarıyla, *Süryani, Keldani Kürt, Laz, Rum* gibi topluluklarla, Kafkasya'daki ve ön Asya'daki *Arap, Acem, Gürcü, Çerkes, Azeri* halklarıyla kültürel bağlamda karşılıklı etkileşim içinde bulunmuştur. Alman, Amerikalı, Ermeni, Türk, Rus tarihçilerin üzerinde yoğun çalıştıkları tarihsel alışverişin düzeyi ve sınırı, bugün hala

---

* Genelde Ermeni müziği üzerine yaptığımız araştırma çalışmaları, özelde ise bu bildirinin hazırlanması sırasında, bilgi ve kaynaklarını bizden esirgemeyen Sn. Krikor DAMATYAN'a, Pakrat ESTUKYAN'a, Sn. Diran LOKMAGÖZYAN'a, Sn. Janet AVEDİKYAN'a, Sn. Sezar AVEDİKYAN'a ve Sn. Minas OFLAZ'a yardımlarından ötürü teşekkür ederiz.

** Mimar Sinan Üniversitesi Devlet Konservatuarı Öğretim Görevlisi.

1- Streck , "Ermeniye", **İ.A.** C.4. ,s.317-326.
(Ermenistan tarihi ve coğrafyası hakkındaki bu makalenin sonunda geniş bir bibliyografya bulunmaktadır).

ciddi araştırmalara muhtaçtır. Kültür tarihçileri ve kültür kuramıyla ilgilenen diğer bilim dallarının uzmanları arasında da bu türden etkileşimleri ele alan çalışmalar yapılmaktadır. Ancak bu çalışmaların da yeterli düzeyde oldukları söylenemez.

Elbette bu çalışmalar "kimin kimden ne aldığını ispat etmek yoluyla toplumların özgün kültürlerini ortaya çıkartmak" (?) amacıyla yapılmamaktadır. Kaldı ki böyle bir yaklaşım anlamlı da değildir. Ancak pek çok disiplin tarafından ilgiyle izlenecek kültürel süreçleri[2] saptama bakımından önemlidir ve gereklidir.

İşte biz bu bildirimizde yazılı ve sözlü kaynakların ışığında Anadolu Ermeni müziğinin -Anadolu coğrafyasında yaşayan- diğer toplulukların müzik kültürüyle olan ilişkisini ve etkileşimini ele almaya çalışacağız. Konunun kapsamı bizi bir bildiri sınırlarının çok ötesine götürmektedir. Bu bakımdan çalışmanın daha sonra yapılacak araştırmalara yalnızca bir başlangıç olmasını ve bilim sınırlarını zorlayan davranışlara alet olmamasını diliyoruz.

MÜZİĞİN KAYNAKLARI VE YEREL MÜZİK UNSURLARI

Anadolu Ermenileri'nin müzikal uygulamaları temelde 3 koldan beslenir.

1- Köylü halk müzikleri

2- Kilise müziği

3- Aşuğlar

1- Köylü Halk Müzikleri:

Anadolu'nun bilhassa doğusunda ve güney doğusunda tarım ve hayvancılıkla uğraşan Ermeni köylülerin yerleşik bir sosyal hayat tarzı vardı. Köylüler göçer ve yarı-göçer topluluklarla ilişkilerini daima sıkı tutmuşlardı. Köy ve çevresinin sosyal yaşamında görülen üretim ve tüketim ilişkilerinin bu topluluklarla diğer topluluklar arasında benzerlik gösterdiğini söyleyebiliriz. Üretilen ve uygulanan müzik de ortak tarihi ve sosyal yaşamın sanatsal bir yansımasından başka bir şey değildi...

Kökünü tarihin derinliklerinden alan ortak kültürel miras üzerine bina edilmiş anonim şarkılar, ninniler, dans şarkıları (*Bar* adı verilen dans ezgileri), iş şarkıları (özellikle *Horovel* adı verilen öküzle tarla sürerken söylenen

2 Kültürel süreç sosyal bilimlerin çeşitli dallarında , kültürel yayılma, kültürlenme, kültürleşme, kültürel değişme gibi alt süreçleri içeren bir bütünsel yaklaşımın genel adıdır. Kültürel süreçler konumuzla yakından ilgili olması bakımından burada kullanılmıştır. Ayrıntı için bkz. Bozkurt Güvenç, **İnsan ve Kültür.** İst. 1979, s. 131-32

ezgiler), gurbet ve hasret şarkıları, turna kuşu üzerine söylenen özel şarkılar (Grung ezgileri) vd. Anadolu Ermeni müziğinin tipik örnekleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu repertuar orta dönem (5-19. yy.) köylü Ermeni toplumunun yaşantısının müzikal yansımasıdır. Kentlerde ve saraylarda ise durum bundan farklıdır. Anadolu'nun çeşitli halklarında görülen davul-zurna ikilisi Ermeni barlarının temel çalgısı durumundadır. Davul-zurna çalan müzisyenlerin kendi aralarından yetişen kişilerce çalınması da ayrıca vurgulanması gereken bir husustur. Zira diğer gruplarda topluluğun üyesi olan müzisyenler varsa da bu türden işler daha çok profesyonel müzikçilere bırakılmıştır. (Örneğin Türkler ve Kürtler arasında *Abdal, Beyzade, Mıtrıp* vd. adını alan gruplar)

Saz (Bağlama) Ermeni köylüleri arasında çok rağbet gören bir enstrüman değildir. Ermeniler bu enstrümanı çalmak yerine daha ziyade yapımcılığını üstlenmişlerdir. Ancak bazı Ermeni aşıklarının (Aşuğ) sazları ellerinde köy köy dolaşarak halkın sosyal-kültürel bazı gereksinimlerini yerine getirdiğini biliyoruz. Bu konuya daha sonra tekrar değineceğiz.

Türkler arasında yaygın olan kaval adlı çalgı, Ermenilerde ve Kürtlerde *Bilür=Bılur* adıyla bilinir. 25-30 cm den 1 metreye kadar değişik ebatlarda içi boş bir boru olan bu enstrüman daha çok düğün havalarını icra eden bazen de çobanların yoldaşı olan bir enstrümandır. Anadolu'daki mey ve Ermeni Duduk'u ve Azeri Balaban'ı arasındaki yakınlık da hayli ilginçtir.

Ermeni köylüsü için müzik yaşamın tüm kesitlerinde işlevsel bir yapı arz eder. Doğumda, bayramda, düğünde, iş yaşamında müzik yapılır. Tek sesli bir yapıda olan Ermeni müziği ve köylülerin müzik uygulamaları ile ezgilerin teknik bakımdan incelenmesi, yazımızın ilerleyen kısımlarında bulunabilir.

2- Kilise Müziği :

M.S. 451 yılından beri bağımsız monofizist bir kilise konumunda olan Ermeni Apostolik Kilisesi (Gregoryen-Ortodoks mezhebindedir) Doğu Hıristiyanlığının en köklü kültürlerinden birisine sahiptir[3].

Ancak burada sözü edilen kilise sözcüğü ile Anadolu'daki yerel Ermeni mabetleri kastedilmektedir. Köylerden şehirlere doğru gelindikçe kent kültürünün gereklerine uyum sağlayan bu mabetler, Ermeni taş işçiliğinin ve sanatının da en tipik örnekleri arasında yer alır.

Kilise dışındaki ve kilise içindeki müzikal uygulamalar hiç kuşku yok ki birbirinden ayrı içerikte ve tarzdadır. Ermeni kiliselerindeki *liturjiler* (ayin-

---

3- Peter Alford Andrews, **Ethnic Groups in the Republic of Turkey,** Wiesbaden 1989, s. 127-129.

ler) - Ermenilerin Hıristiyanlığı ilk kabul eden halklardan biri olmasının da etkisiyle - çok sistematik bir yapı gösterir. Sistematik ayin uygulamalarında merkezin yerel kiliseler üzerindeki etkinliği bariz bir biçimde hissedilmektedir. Kilisenin bu yapıya kavuşması 12 ile 19. yüzyıllar arasındaki uzun bir süreci kapsar[4]. Ancak çoğu zaman yerel kiliselerin kendilerine özgü müzikal uygulamaları da söz konusu olabilmektedir. Kilise ayinlerinde dinsel müziğin en temel formu *Şaragan* adı verilen ilahilerdir. Patrik IV. Kevork zamanında notaya aldırılan ve günümüze kadar pek çok kişinin emeği ile toplanan *şaraganlar* büyük bir koleksiyon oluşturmaktadır. Merkezi kilisenin yerel kiliselere okunmasını tavsiye ettiği şaraganların dışında yerel ses kültürünün öğelerini içeren *"Baraganon"* veya *"Baragan"* adı verilen bir tür daha vardır. Tüm bunların dışında mistik unsurlar içeren kilise dışı ilahilere *Dağ* adı verilmektedir. Ermeni halk müziğinde *Dağ,* şarkı anlamında da kullanılan bir terimdir.

Yüzlerce ilahiyi barındıran şaragan kitapları *Khaz* (=xaz) adı verilen işaretler sistemiyle okunur. Bu işaretler bir tür notalama biçiminde karşımıza çıkmakla birlikte okuyanın yorumu da müziği belirleyen temel unsurdur. 19. yüzyıla kadar kullanılan bu sistemde aslında geleneksel yollardan aktarım esası vardır. Dolayısı ile bu aktarım sürecinde yöresel müzikal ses kültürü bütünüyle bu şaraganlara geçmiştir. Gomidas Sogomonyan'ın (1869-1935) Hampartsum notası (Hampartsum Limoncuyan'ın Ermeni harflerini esas alarak oluşturduğu nota sistemi) ve batı notasını şaraganların notalanmasında kullanması sayesinde dini müziklerdeki yerel unsurların azaldığı kanaati yaygındır.

Merkezi kiliseler ya da yerel kiliselerde önceleri tek sesli makamsal bir müzik olan Ermeni dinsel müziğinin Gomidas'ın katkılarıyla polifonik bir yapıya çevrildiği bilinmektedir. Günümüzde kentlerdeki kiliselerde her iki tür icra edilmekte ise de makamsal müziği bilenlerin sayısı gittikçe azalmaktadır. Bununla birlikte Anadolu kiliselerinin işlevinin sona ermesiyle birlikte buralardaki ses kültürlerinin de bittiği görülmektedir.

3- Aşuğlar :

Aşuğ adı verilen gezgin veya yerleşik halk şairleri, çağlar boyu tıpkı Türk aşıkları gibi halkın dilinden söyleyerek sosyal bir işlevi yerine getirmekte idiler. İşte bu aşuğların bazılarında saz, aşuğun dilini çözen bir araç konumunda idi. Kent, kasaba, köy üçgeninde kültürel alışverişi sağlayan aşuğlar zaman içerisinde aynı Türk aşıkları gibi temel işlevlerini yitirmişler

---

4- Mustafa Saka, "Ermeni Musıkisi", **Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi**, C.3, s.185-186.

yöresel halk sanatçısı konumuna dönmüşlerdir. Günümüz Ermenileri arasında, bu gelenek ve bu kadro Anadolu'da yaşamamaktadır.

Kul Eflâzî, Kul Agop, Kevkebî, Ğanî, Peşendî, Aşuğ Civan, Bidarî Serverî, Nâmî, Anadolu'da yetişmiş Türkçe şiir söyleyen aşuğların en tanınmışlarıdır.[5] Ermeniler arasında kadın aşuğlara verilen *"Varsağ"* ismi, Azerbaycan'daki bir kısım aşıklara verilen Varsak (=varsağ)'la yakından ilişkilidir. Türk edebiyatında Varsağı olarak bilinen daha çok 8'li hece ölçüsüyle söylenen türle bu aşuğlar arasındaki bağlantı da araştırılmaya muhtaçtır.

Aşuğların kullandıkları edebî türler de gerçekten hayret edilecek düzeyde Türk edebiyatındaki türlerle benzerlik göstermektedir. *Dübeyt, Taslip,(?) Gazel, Divanî, Semayi, Koşma, Destan, Muhammes, Müstezad, Tecnis*[6] gibi edebi terimlerin yanında Doğu Anadolu âşık edebiyatının tipik örnekleri arasında yer alan *Taşlama ve Muamma asma*[7] gibi türler de Ermeni aşuğları arasında yaygındır.

Anadolu'da yaşayan şair, çalgıcı, hikâye anlatıcısı tipi, ister *Aşık,* ister *Aşuğ* ister *Dengbej* adıyla anılsın üzerinde derin araştırmalar yapılması gereken konulardır.

İLK DERLEMELER VE GOMİDAS SOGOMONYAN

Hiç kuşku yok ki Ermeni müziğinin bugünlere gelmesinde pek çok kişinin emeği olmuştur. Ancak bunların arasında "Ermeni ulusal müziğinin kurucusu" olarak tanımlanan Gomidas Sogomonyan'ın[8] yeri çok önemlidir. Gomidas'ın derleyerek notaya aldığı ezgilerin bir kısmı çeşitli zamanlarda çok dağınık bir biçimde yayımlanmıştır[9]

5- Kevork Pamukciyan, "Ermeni Harfi Türkçe El Yazma Bir Cönk:I", **Folklor ve Etnografya Araştırmaları** 1984, İst. 1984, s. 413-444; "Ermeni Harfli Türkçe El Yazma Bir Cönk: II", **Folklor ve Etnografya Araştırmaları 1985,** İst. 1985, s. 275-309. M. Sabri Koz, 19. Yüzyıldan Üç Aşuğ: Bidarî, Severî ve Nâmi, **I. Türk Halk Kültürü Araştırma Sonuçları Sempozyumu Bildirileri,** II, Ankara, 1996 s. 25-29.

6- Aram Koçaryan, **Hay KusanaganYerker** (Ermeni Halk Şairlerinin Şarkıları) Yerevan 1976, s. 15-30.

7- M. Fuat Köprülü, "Türk Edebiyatının Ermeni Edebiyatı Üzerindeki Te'sirleri", **Edebiyat Araştırmaları,** Ankara, 1986, s. 239-269

8 26 Eylül 1861'de Kütahya'da doğdu. 1882'de Eçmiyadzin Papaz okuluna kabul edildi. Burada taşradan gelen genç öğrencilerin söyledikleri yerel ezgilerin zenginlikleriyle tanıştı. 1982'de papaz ünvanı kazandı. Müziğe olan ilgisi ve yeteneği Berlin'de konservatuar eğitimi almasına sebep oldu.1899'da Eçmiyadzin'e geri döndükten sonra çeşitli köy, kasaba ve şehirlere halk ezgilerini derleme işine girişti. 3000'e yakın halk ezgisi derledi. Bu çalışmalara ileriki yıllarda da devam etti. 22 Ekim 1935'de Paris'te öldü.

9 Gomidas, **Şarkı Antolojisi, Ermeni Halk Müziği Kitap 1,** Yayıma haz. Rober Atayan. Yereven, 1999, s.208;Gomidas Archimandrite, **Melodies Kurdes,** Moskov, 1903; R.P Komitas, **Musique populaire Armenienne,** Cilt. I-IV Paris 1916-1928, V Cilt, Paris 1930; Gomidas, **Ermeni Şarkıları ve Dans Ezgileri**, Yerevan 1950. (Yayına Haz. M.Ğ.Ağayan)

Yaklaşık yüzyıllık bir geçmişe dayanan Ermeni halk şarkılarının toplanma işi 19. yüzyılın başında yükselen bir değer olan milliyetçilik ve aydınlanmacılıkla yakından ilgilidir. Gomidas'ın derleme çalışmaları da aslında bu baz üzerinde değerlendirilmelidir[10]. Bu dönemde bir çok halkın ulusal kültür zenginliklerini ortaya çıkartmak için büyük çaba harcadığı bilinmektedir. Gomidas ister kişisel imkanlar, ister resmi kurumlar tarafından desteklenmiş olsun yada herhangi bir siyasal akımın temsilcisi olarak faaliyette bulunsun, bilinen bir gerçek var ki o da bu çalışmaların büyük bir azim ve gayret sonucunda yapılmış olduğudur.

Gomidas'ın Anadolu'da dolaştığı yerlerden topladığı malzemeyi anında notaya aldığı ve ya daha sonra hatırladığı şeklini yazıya geçirdiği varsayılıyor. Zira o dönemde ses kayıt cihazları yaygın bir kullanım alanı bulamamıştır. Fonografın keşfi bile daha yenidir. Sırası gelmişken hemen belirtelim: Felix van Luchan tarafından 1901 yılında Zencirli taraflarında (Antep yakınlarında) yapılan derlemede Avedis adındaki bir Ermeni gencinden yirmi kadar halk ezgisi fonografa çekilmiştir. Bu ezgilerin nota kayıtları ise O. Abraham ve E. Van Hornbostel tarafından yayımlanmıştır[11]. Bu notalar aslında ermeni müziği ile direkt ilgili olmamakla birlikte, bir Ermeni gencinin okuduğu Türkçe ezgilerin analizi ve Anadolu'da yapılan ilk fonograf kayıtlarının notasyonu olması bakımından önemlidir.

Gomidas'ın transkripsiyonları büyük ölçüde Hampartsum notası iledir. Bazı batı notasıyla yazdığı halk ezgileri de vardır. Gomidas'ın topladığı ezgilerin büyük bir kısmı Ermenice, bir kısmı da Türkçe, Kürtçe ve Gürcücedir. Türkçe, Kürtçe, Gürcüce ve Ermenice ezgilerin varyantları bazı notalarda belirtilmiştir. Gomidas, transkripsiyonlarının üzerine düştüğü küçük notlarla ezginin hangi makam seyri içinde yer aldığını belirtmeyi ihmal etmemiştir. Buna karşılık bazı yerel ezgileri bir makamın sınırları içinde ele almakta zorlandığından[12] şarkı üzerine not düşmediği görülür. Buradan yola çıkan bazı Ermeni aydınları ve müzisyenleri, ezgilerdeki mikro tonları göz ardı etmiş ve uygulamalarında bu sesleri kullanmaktan kaçınmışlardır. "Bu türden çeyrek seslerin doğu müziklerinde yer aldığını, aslında Ermeni müziğinin daha saf

---

10 Gomidas'ın derlemelerine ilişkin ağır eleştiriler Müzikolog Mahmut Ragıp Gazimihal'den gelmiştir. Ayrıntı için; Mahmut Ragıp, **Şarkî Anadolu Türkü ve Oyunları,** İst. 1929, s. 5; Aynı yazar 1928 yılında yayımlanan başka bir kitabında Ermeni müziğiyle ilgili şunları yazıyor: "Elde mevcud vesikalar üzerinde yaptığımız tedkik ve mukayeselerden sonra kanaat getirdik ki, Anadolu'da hususi bir "Ermeni Lahni(ezgisi)" yoktur" (M. Ragıp Gazimihal, **Anadolu Türküleri ve Musiki İstikbalimiz,** İst.1928, s. 62.)

11 O. Abraham, E. Van Hornbostel, Phonographierte Türkische Melodien, **Zeitschrift für Etnologie,** Berlin 1904, s. 203-236.

12 Bu yapıdaki ezgi tipleri Anadolu'nun dört bir yanında karşımıza bugün de çıkmaktadır... O zamanın koşullarında Gomidas'ın bunlar tanımlayamaması doğaldır.

doğal sesler(?) içerdiğini" ifade eden kişilerin sayısı bugün hiç de az değildir. Elbette bu doğru bir yaklaşım değildir, çünkü bu türden mikro tonlar zaten doğal seslerdir. Ne var ki bu sesler Avrupa müzik sisteminde (tampere sistem) yer almadığı için bunu yok saymak hatta bunlardan kurtulmaya çalışmak bir dönem moda haline gelmiştir. Şimdi de Ermeni ezgilerindeki teknik özellikleri bölgesel bağlamda ele almaya çalışalım.

ERMENİ EZGİLERİNİN SES YAPISI VE BÖLGESEL ETKİLEŞİM

Ermeni Halk Ezgilerinde Perde Sistemi

Yukarıda sözünü ettiğimiz ezgi örgüsündeki küçük sesler (mikro tonlar) sorunu Gomidas'tan başlayarak pek çok Ermeni müzik adamını meşgul etmiştir. Örneğin Gomidas bu perde sisteminin özgün bir yapı sergilediğini hissetmiş olmalı ki notaların üzerine makam isimlerini yazmaktan çekinmemiştir. Fakat o dönemin transkripsiyon tekniği bunları nota içerisinde yazmaya elverişli değildi. Chiotuni bir söyleşisinde, Gomidas'ın okuduğu ezgiler hakkında, Gomidas'a şunları söylüyor: "Ne kadar yalın sesler kullanıyorsun! Bu sesleri ilk kez duyuyorum. Bunların Ermeni ve Avrupa notasyonuna göre yazılması imkansız. Bu seslere Avrupa sisteminde en yakın sesleri kullanacak olsak ezgi senin söylediğin gibi olmaz"[13].

Chitouni'nin söyleşisinden anlaşıldığına göre Gomidas okuduğu ezgilerde belli ki müzik literatüründe koma (comma) veya cent sistemiyle ölçülebilen küçük aralıklar kullanmıştı. Gomidas'ın 1900'lerin ilk çeyreğinde plağa kendi sesinden okuduğu bazı parçalarda da küçük tonlara rastlamak mümkün. Tabiî son dönemlerinde polifonik müzik çalışmalarına dolayısı ile batı sistemi içinde şarkı söylemeye yönelen Gomidas'ın bu yerel sistemi terk ettiği anlaşılıyor. Örnekler daha da arttırılabilir.

Ermeni müziğindeki analitik çalışmalarıyla tanınan Sirvant Polatyan, Gomidas'ın derlediği iki yüz elli üç halk şarkısını Avrupa notasyonu ile yazan Spiridon Melikyan'ın hazırladığı kitaptan hareketle, bu ezgilerin analizini yaparken şunları belirtmeyi ihmal etmiyor: " Bu çalışmada, müzik kayıtları değil, basılı müzik eserleri kullanılması nedeni ile ölçülen aralıklar ve diziler Avrupa notasyonundaki en yakın eş değeriyle verilmiş olup gerçek perde olarak ele alınmamalıdır. Ermeni müziğinde yarım aralıktan daha küçük aralıkların ve bunun yanı sıra nötr üçlülerin ve altılıların var olması muhtemeldir. (...) Öyle görülüyor ki Ermeni müziği tanpere sistemdeki aralıklardan farklı aralıklar içeriyor, ancak bu farklılığın yapısı bilinmiyor;

13 Sirvart Polatyan, Armanian Folk Songs, 1942. s.5'den naklen, Chitouni, "With Komitas" **Hairenik Montly,** Cilt XV No. 2. 1936, s. 80-99

Yüzyıllardır süren ilişki nedeniyle Ermeni ve Türk aralıkları arasında bir benzerlik olduğu varsayımında bulunabiliriz"[14].

Şarkıların Edebi Türleri ve Şarkılarda Kullanılan Sözcükler

Ermeni edebiyatı ve Türk edebiyatının ilişkilerinin üzerine edebiyat tarihçilerinin ve uzmanların söyledikleri ve söyleyecekleri çok şey var... Bilinen o ki halk şarkıları koleksiyonlarına bir göz atılacak olsa bu konu ile ilgili yoğun bir malzeme ile karşı-karşıya kalınacağıdır. Özellikle Aşuğ edebiyatı ve türleri gözden geçirilecek olursa *Koşma, Semayi, Destan, Tecnis, Dübeyt* gibi Türk edebiyatı nazım biçimlerinin bir çoğunun aşuğlar tarafından da kullanıldığı anlaşılacaktır[15].

Halk şarkılarının içerisinde *Ah, Vah, Ey, Oy, Şinanay, Dur, Hele, Bak, Yar, Eyvah, Aman, Yandım, Oda, Tamam, Neynim, Bahtiyar, Çift, Fistan* gibi ünlemler ve doldurma Türkçe sözcükler sıkça kullanılmaktadır. *Diley, Narey, Le le, Lo lo* gibi Kürtçe'den alınma sözcükler de sıklıkla kullanılmaktadır.

Ermeni toplulukları arasında rastlanan başka bir müzikal uygulama da şarkının tamamının Türkçe olduğu, ancak yalnız Ermeniler tarafından okunan özel bir repertuardır. Örnek olarak Diyarbakır yöresinden:

Ermeniyiz meskenimiz toydadır
Rakı şarap Ermeniye faydadır
Varın bakın nazlı yarim nerdedir
Yeni duydum Ermenisen Ermeni
Bu gönlümün dermanısan dermanı
Elele ver gidah Puruthanaya
Gurban olam gız seni doğran anaya
Seni doğurdi beni de saldı belaya
Yeni duydum Ermenisen Ermeni
Bu gönlümün dermanısan dermanı
(.....)

---

14 Sirvart Polatyan, Armenian Folk Songs, Berkeley/California 1942. ; Aynı Yazar, **Ermeni Müziği,** (Çev: Tolga Tanyel) Avesta, İstanbul, 1988. s. 13.

15 M. Fuat Köprülü, a, g.e. S. 246, ayrıca Fikret Türkmen, "Türk-Ermeni Aşık Edebiyatı ilişkileri", **Osmanlı Araştırmaları,** C.III. İst. 1982, s. 13-21.

Ermeni Müziğinde Ritm ve Usûl

Anadolu'nun doğusu ve güneydoğusunda yaşam süren köy, kasaba ve kent Ermenilerinin müziklerindeki metrik yapı yörede yaşayan diğer grupların müzik ritmlerine benzer müzikal ritm ve usûl örgüsüne sahiptir. 2 ve 4 zamanlı usûllerin yaygın kullanımının yanında 3 zamanlı ve katlarını içeren usûlde oldukça fazla ezgi bulunmaktadır. Aksak usûllü şarkıların çok sık yer almadığı Ermeni halk müziği repertuarında bölgelere göre değişen biçim ve yoğunlukta aksak usullerin kullanıldığı da görülmektedir. 5, 7, 9, 10, 11, 15 zamanlı karma usul yapılarının bölgeden bölgeye değişen karakterlerini içeren örnekler antolojilerde yer almaktadır[16]. 2, 4 zamanlı çift vuruşlu usullerin her yörede kullanılmasına karşın 5, 8, 10, 11, 15 zamanlı gibi aksak usullerin Antep, Maraş, Diyarbakır, Malatya, Sivas, Erzincan, Erzurum dolaylarında yoğunlaştığı gözlenmektedir. Buna karşın Amasya, Tokat, daha batıda İzmit, Edirne, Tekirdağ yörelerinde çift vuruşlarla birlikte 7 ve 9 zamanlı aksak usuller ezgilerin ritmik yapısını oluşturmaktadır. Bölgelere göre yapılacak bu türden usul dağılımları Türk halk ezgileri için de geçerlidir.

Kafkaslara doğru gidildikçe 3 zamanlı ve bunun katı olan usuller yaygın bir kullanım alanı bulmaktadır. Kafkas halkları arasında egemen olan 3 zamanlı usulün bazı aksak tartımlı halk ezgilerine uyarlanmaya çalışıldığı ve notasyonun bu doğrultuda yapıldığı bilinmektedir[17] Bu türden zorlamalar ritmde olduğu kadar ezgisel yürüyüşte de kasılmalara neden olmaktadır. Başka bir yörenin ritmini kendi bölgelerinin ritmlerine uyarlamaya çalışan müzik yazarları tarafından -bilerek ve ya bilmeyerek- kültürel dejenerasyona sebebiyet verilmektedir. Bu bakımdan usul ve ritmler yazılırken çok dikkatli olunması adeta bir zorunluluktur.

Ermeni müziği repertuarında yer alan, *Kilim dokuma havaları, Hasat şarkıları, Bulgur dövme şarkıları* gibi iş havaları iş sırasındaki hareketlerin ritmiyle bütünleşerek özgün bir iç ritmi ezgisel bütünlük içinde yansıtmaktadır.

Gruplar Arası Ezgisel Alışveriş

Etnomüzikoloji terminolojisinde *Transnational Melodies* adı verilen aynı ezginin pek çok halk tarafından benimsenerek kullanılmasına,

---

16 Mihran Tumacan, **Yerk u Pan** (Şarkılar ve Sözler) 1 cilt, Yerevan 1972, 2 cilt 1983, 3 cilt 1986 (1923 yılından itibaren Amerika'daki Ermenilerden yapılan derlemeleri içermektedir. Ayrıca daha önce adlarını verdiğimiz diğer antolojilerde de bu türden örneklere rastlamak mümkündür.)

17 Mihran Tumacan, a.g. e. Her üç ciltte de pek çok örnek bulunabilir. Alina Pehlevanyan, Arusyak Sahakyan, **Talin Ermeni Halk Şarkıları ve Ezgileri,** Yerevan 1984 s. 216 (Sasun Yöresi ezgilerini içeriyor **la** eksenine göre sisesleri × işareti ile belirlenmiştir)

Anadolu'nun doğusundaki halklarda sıklıkla rastlanmaktadır. Bu türden ezgi alışverişi ezginin bütününde görülebildiği gibi, bazı cümlelerde, bazı motiflerde veya ritm ve usul kalıplarında görülebilmektedir.Böylesi örneklerin çokluğu karşısında genellikle ezginin ilk çıkış noktasına ulaşılmak istenir. Bu türden bir çaba çoğunlukla boşa çıkar. Çünkü böyle ezgilerin sahibi bölgede yaşayan ve bu ezgiyi benimseyerek kullanan tüm topluluklardır.

Anadolu coğrafyası üzerinde bu türden örnekler hiç de azımsanmayacak sayıdadır. Bu bağlamda ele alınabilecek, Trakya'daki Rumeli havalarıyla, Ege'deki Yunan ve adalar müzikleriyle, Güney'deki Arap havalarıyla, doğuda ise Ermenice ve Kürtçe şarkılarla yakın ilişkisi olan Türk şarkıları bulunmaktadır.

Özellikle halkların dilleriyle bağlantılı olarak şekillenen bu ortak ezgiler her topluluğun kendine özgü ses kültürü ile anlam kazanır. Bir kısım zorlamalarla oluşturulan özel repertuarların estetik yönü de daima tartışmaya açıktır. Biz Ermenice ve Türkçe olarak söylenen üç ezgiyi notalarıyla ilgili bölümde vermekle yetiniyoruz.Örneklerin sayısı araştırıldıkça artacaktır.

Sonuç Yerine...

Toplumlar arasında ortak yaşamı paylaşmaktan kaynaklanan bazı benzerlikler kültürel süreçlerin doğal bir sonucudur. Bu türden ürünleri kültürel kayıp olarak değerlendirmek yerine, bunları zenginliklerimiz içinde yer alan ortak paydalar biçiminde ele almak en akılcı yoldur. Özellikle küreselleşme süreci yaşayan dünyamızda, yerel kültürlerdeki benzeşmeleri, topluluklar üzerinde olumsuz etki yaratan unsurlar olarak görmek yerine, tarihsel mirasta yer alan ortak sanat ürünleri biçiminde ele almakta yarar vardır.

TRT MÜZİK DAİRESİ YAYINLARI
THM REPERTUAR SIRA NO: 615
İNCELEME TARİHİ: 15/3/1974

DERLEYEN
M. SARISÖZEN

YÖRESİ
ERZURUM

DERLEME TARİHİ

ERZURUM ÇARŞI PAZAR

KİMDEN ALINDIĞI
FARUK KALELİ

NOTAYA ALAN
M. SARISÖZEN

SÜRESİ :

ER ZU RUM ÇAR ŞI PA ZAR NEY Nİ MAM MA NA MAN
PA LAN DÖ KEN YÜ CE DAĞ

NEY Nİ MAM MA NA MAN NEY Nİ MAM MA NA MAN SA RI GE LİN

İ ÇİN DE BİR KIZ GE ZER HOP Nİ NE NÖL SÜN
AL TI MOR SÜN BÜL LÜ BAĞ

SA RI GE Lİ NA MAN SA RI GE Lİ NA MAN SA RI

GE Lİ NA MAN SU NA YÂ RİM E LİN DE Dİ VİT KA LEM
SE Nİ VER MEM YAD LA RA

NEY Nİ MAM MA NA MAN NEY Nİ MAM MA NA MAN NEY Nİ

MAM MA NA MAN SA RI GE LİN

KAT Lİ ME FER MAN YA ZAR HOP Nİ NE NÖL SÜN
Nİ CE Kİ BU CA NIM SAĞ

ERZURUM ÇARŞI PAZAR
(2)



(1)

ERZURUM ÇARŞI PAZAR(NEYNİM AMMAN AMAN,NEYNİM AMMAN AMAN, NEYNİM AMMAN AMAN SARI GELİN)
İÇİNDE BİR KIZ GEZER(HOP NİNEN ÖLSÜN SARI GELİN AMAN,SARI GELİN AMAN, SARI GELİN AMAN, SUNA YÂRİM)
ELİNDE DİVİT KALEM (NEYNİM AMMAN AMAN, NEYNİM AMMAN AMAN,NEYNİM AMMAN AMAN SARI GELİN)
KATLİME FERMAN YAZAR(HOP NİNEN ÖLSÜN SARI GELİN AMAN,SARI GELİN AMAN, SARI GELİN AMAN, SUNA YÂRİM)

(2)

PALAN DÖKEN YÜCE DAĞ(NEY.......
ALTI MOR SÜNBÜLLÜ BAĞ (HOP......
SENİ VERMEM YADLARA (NEY......
NİCEKİ BU CANIM SAĞ (HOP.......

Taniyel Koyuncu'dan

Notalayan: Melih Duygulu

Antep

HALAYI BAR



SARI GELİN

39. ԱՂՋԻ, ՄԵՐԸԴ ՄԵՌԵԼ Ա

ДЕВИЦА, УМЕРЛА МАТУШКА ТВОЯ
(любовная)

Andantino. Միջակ-չափավոր. ԲՁ.-ԱՁ.

Աղ - ջի, մե - րըդ

մե - ռել ա ———, նեյ - նիմ ա -

ման, օյ, օյ, նեյ - նիմ ա -

ման, օյ, օյ, նեյ - նիմ ա - ման.

Տո - րբ - րըդ կեղ - տո - ռել

ա Վայ, մե - րըդ մեռ նի,

50

Սա - րի աղ - ջիկ, օյ, օյ, Սա - րալ աղ -

ջիկ, օյ, օյ, Ջեյ - րան աղ - ջիկ.

Yervant Bostanci ve Taniyel Koyuncu'nun okuyusundan

Diyarbakir

Notalayan: Melih Duygulu

ES KİŞER HAMPARTSUM E

Es ki şer ham part su me he le he le he le he le

nin na ye Ah çik ne run hart su me

he le yar he le yar nin na ye ye gur ind zi

bak mi dur he le he le he le he le nin na ye

As hart i rar ant su me

he le yar he le yar ni na ye

OKTAY

TRT MÜZİK DAİRESİ YAYINLARI
THM REPERTUAR SIRA No: 1106
İNCELEME TARİHİ: 13 _ 11 _ 1975

DERLEYEN
M. SARISÖZEN

YÖRESİ
GAZİANTEP

DERLEME TARİHİ
29_12_1944

KİMDEN ALINDIĞI
AZMİ KÖRÜKCÜ

SÜRESİ:

NOTAYA ALAN
M. SARISÖZEN

HIŞ HIŞI HANCER BOYNUMA

(HALAY HAVASI)

HIŞ HI ŞI HAN ÇER BOY NU MA LE LE Yİ KÜ PE Lİ
ÇE KİN ___ HA LAY Dİ ZİL SİN LE LE Yİ MAH MUR ___

KIZ LAR YA NI MA BEN HA LA YIN BA
GÖZ LER SÜ ZÜL SÜN

ŞI YAM LE LE Yİ BEN HA LA YIN ŞI YAM LE

LE Yİ İN Cİ Lİ KÜ PE KA ŞI YAM

— 1 —

HIŞHIŞI HANÇER BOYNUMA LELE
KÜPELİ KIZLAR YANIMA
Bağlantı _ BEN HALAYIN BAŞIYAM LELE
İNCİLİ KÜPE KAŞIYAM.

— 2 —

ÇEKİN HALAY DİZİLSİN LELE
MAHMUR GÖZLER SÜZÜLSÜN.
Bağlantı........

T R T MÜZİK DAİRESİ YAYINLARI
T H M REPERTUAR SIRA No: 2176
İNCELEME TARİHİ : 1 _ 3 _ 1983

YÖRESİ
DIYARBAKIR

KİMDEN ALINDIĞI
CELAL GÜZELSES

SÜRESİ :
♩ = 92

DERLEYEN
Plaktan

DERLEME TARİHİ

NOTAYA ALAN
MEHMET ÖZBEK
_1976_

AZ KALDI BAYRAM OLA

AZ KAL DI BAY RA MO LA HE LE HE LE

HE LE HE LE Nİ NA LAR KO LU — N

BOY NU MA DO LA HE LE YAR HE LE YAR

N NA LAR Bİ RAY LIK HAS RE Tİ Nİ HE LE HE LE

HE LE HE LE Nİ NA LAR İS TE — R. BU GE

CE O LA HE LE YAR HE LE YAR Nİ NA LAR

UYSOL

AZ KALDI BAYRAM OLA
HELE, HELE HELE, NİNALAR
KOLUN BOYNUMA DOLA
HELE YAR, HELE YAR, NİNALAR
BİR AYLIK HASRETİNİ
HELE, HELE, HELE, HELE NİNALAR
İSTER BU GECE OLA
HELE YAR, HELE YAR, NİNALAR

TRAKYA VE BALKANLARDA BEKTAŞİLİK

Refik ENGİN

Önce Trakya'daki Ehli Beyt'e bağlı olan, tanıtmaya çalışacağımız bu tarikatların günümüzde bazı kişilerce ALEVİ adıyla adlandırılmaları yanlıştır.

Günümüzde Trakya'da Ehli Beyt'e bağlı tarikatları iki bölümde inceleyebiliriz. Bunlardan biri Balım Sultan evveli Bektaşi erkânına bağlı olan ocaklar ile Balım Sultan erkanına bağlı olanlar. Diğeri ise Ehli Beyt'e bağlı olan Şeyh Bedrettinler olarak inceleyebiliriz.

Hacı Bektaş Veli sonrası Bektaşiliği uygulayanlar, günümüzde Anadolu'da, Trakya ve Balkanlarda halen devam etmektedir. Devam edenler içerisinde Seyit Ali Sultan'a bağlı Kızıl Deli Bektaşileri ile Abdal Musa erkanına bağlı olanlar bilinmektedir.

Balım Sultan evveli Bektaşi erkanı uygulayan Trakya'daki Ehli Beyt tarikatları şunlardır:

Seyyid Ali Sultan erkanı uygulayan Kızıl Deli Bektaşileri ve aynı tarikatın evladiye kolu olan Ali Koç Baba Bektaşileridir.

Otman Baba ve Akyazılı Sultan Bektaşileri Trakya'da Babailer olarak bilinmektedirler.

Trakya ve Balkanlarda Hacı Bektaşi Veli sonrası Bektaşiler:

Seyyid Ali Kızıldeli Sultan yolu erkanına bağlı olanlar. Eroğlu Kavmi (Eroğulları) topluma verilen bu ad'a sadece Mehmet Eröz'ün Alevilik ve Bektaşilik adlı eserinde rastladık. Halk ise kendilerine DAĞLI dendiğini söylüyorlar. Zamanla Eroğlu isminin yerine Dağlı sözü lakap olarak yerleşmiştir.

Seyyid Ali Sultan döneminde belli bir zaman kabilenin tümüne Kızıldeli denmiştir. Bugün Yunanistan sınırları içinde olan Dimetoka kentinde bulunan Kızıldeli tekkesinden dolayı bu adı almışlardır. Bu kabilenin bir kısmı ise Bulgaristan'daki Alvanar,Veletler ve Küçükler köylerine yerleştirilmişlerdir. Yörede bulunan Kızıldeli ırmağı hem kabileye hem de Seyyid Ali Sultan'a lakap olarak verilmiştir.

Kızıldeli Vakfı 1402 yılından başlayarak çeşitli zamanlarda bazı padişahlar tarafından varlığı kabullenilmiş ve gerekli yardımlar yapılmıştır. Yıldırım Beyazıt zamanında vakfın sınırları Büyükviran bucağı,Tanrıbükü ve

Turfillu Viranı olarak kayıtlarda yer almaktadır. Sultan Selim zamanında ise vakfın sınırları,Ak Viran, Tatar Viranı, Kavacık, Tatarlık mezraları olarak kayıtlara geçmiştir. 1927 yılında Seyyid Ali Sultan KIZILDELİ VAKFINA bağlı yirmi dört köyün varlığı bilinmektedir. Bu köylerin isimleri şunlardır:

Kanberler, Ahlatçıköy, Yılanlı, Karaören, Kütükli, Mesimler, Enecekköy, Kirezli, Dervent, Armutlu, Aşağı Tekke, Ömerler, Pir Pınarları, Hacı Bağı[1], Sarp Dere, Maskarla, İmanlar, Elebiler, Sucahla, Büyük Dervent, Seçek sırtı, Horasan Karısı, Ballıkaya, Cuva koru, Aşağı Mahalle, Kuş Pınarı, Yazılı Taş'tır[1].

Bu listeye ilave olarak Kuşanlar ve onun yakınında Kuşanlar'a bağlı olan Çilingirler köyleri de bulunmaktadır. Bulgaristan'ın Kırcaali sanacağına bağlı Ortaköy,Yukarı ve Aşağı Yörükler köyleri sakinleri bu topluma aittir.

Kızıldeli yolunu devam ettirenler, dedelerini, Balım Sultanlılar gibi ehli olanlardan seçiyorlar. Bunların hala bu toplumun tümünü temsil eden bir lider seçemediklerini görüyoruz.

Kızıldeli ocağında halen AREN olarak adlandırılan bir topluluk da vardır. Halk arasında bunlara AHREN veya AREN de denilmektedir. Bu toplumun aslında Pomak Türklerinden bir gurup olduğu söylenmektedir.

Bugün Marmara Bölgesinde tespit ettiğimiz Kızıldeli koluna bağlı köyler şunlardır:

Tekirdağ,merkeze bağlı Işıklar köyü, Malkara'ya bağlı olan köyler, Yeni Dibek, Sarı Polat,Yaylagöne, Edirne Uzunköprü'ye bağlı Kavak mahallesi, Meriç ilçesi ve Umurca, Nasuhbey, Feruzköy, Çöp köy, Akıncılar, Harmanlı, Çavuşlu, Maksutlu, Alibeyköy, Büyük Altıağaç, Küçük Altıağaç, Eskiköy Yakupbey, Çoban Pınarı, Türkobası,Tevfikiye, Balaban, Yakupbey, İbriktepe, Yeniköy, Hıdırağa, Koşan Çiftliği,Musulca ve İskender köyleri Lüleburgaz'ın Evrensekiz, Kırklareli'de İslambey, Kumrular ve İnece köyü de bu kabile köylerindendir.

Bursa ilinde Ortaköy,Atıcılar ve İsmetiye(Kelesen) mahalleleri,Gül Bahçe mahallesin de 3 adet dede ve 4 ocak vardır. İsmetiye de Eminbey Çiftliği mahallesinde ocak bulunmaktadır. Yine Bursa Orhangazi'ye bağlı Orta köy, Bursa'ya bağlı Kazıklı köyü,Yalova'ya bağlı Aşağı Kocadere, Yukarı Kocadere, Gökçedere köyleri, İnegöl'e bağlı Kurşunlu, Kemalpaşa'ya bağlı Kumkadı, Bursa'nın Kestel ilçesi, İznik'e bağlı Kurşunlu da Kızıldeli yoluna bağlıdırlar.

---

1 Ramazan Balkan. Bilinmeyen gerçekler erkanmame ve gönül yolu. s..272.

ALİ KOÇLULAR.

Bu kabilenin Rumeli'ye Seyyid Ali Sultan ile birlikte yerleştiği sanılmaktadır. Kabilenin kesin olarak kaç yılında ikiye ayrıldığı bilinmemektedir. Bulgaristan'da Veletler,Küçükler ve Alvanar köylerinde toplu olarak bulunuyorlarmış. İsliven e bağlı köyler imiş :Bu kabileden olanların bulundukları yerler; Tekirdağ'ın Muratlı İlçesi,buraya bağlı Aydın Köy(Hoca Aydın), Kırklareli'de, Devletliağaç, Umurça, Terzidere, Demirköy, Hamza Bey, Küçük Karıştıran, Evrensekiz, Sivriler. Çorlu da Paşaalan, Çorlu ve Sağlık mahallesinde toplu halde bulunmaktadırlar. Aynı toplumun Eskişehir'de Seyit Gazi'ye bağlı Büyük Yayla, Bozhöyük köyleri vardır.

Babailer aslında Otman Baba ya bağlı olanlara verilen addır. Babailiğin Balkanlarda 16. yüzyıldan itibaren yayılmaya başladığı sanılmaktadır[2].

Çorlu'da bulunan Babailer ise aslında Balım Sultan evveli Bektaşiliği uygulayan Otman Babanın uyardığı Bektaşilerdir. Bedri Noyan Trakya'da Bektaşilik araştırmasında bu gurupların Bektaşi olduklarını delilleri ile ispat etmiştir. Trakya da Babailerin çoğunluğu Çorlu ilçesindedir. Edirne Köşan Çiftliği ile Lüleburgaz da Turgutbey, Pancarköy, Çorlu'da, Paşaalan (İznik'e bağlı Kurşunlu köyünün büyük çoğunluğu Paşaalan dan gitmedir), Çanta, Çorlu da Kovacık Mahallesi. Tekirdağ merkezine bağlı Hüsunlu, ve Gündüzlü köyleri ile İstanbul Çatalca'ya bağlı Çanakça köylerine yerleşmişlerdir.

Babailerin geliş yeri Bulgaristan'dır. Alanmahalle, Pındıcak, Koşukavak (kavışık), Koca Kışla, Güveçler, Koçaşlı, veya diğer söyleniş şekli ile Koçeşli (Kozlets), Beyköy, Hasköy, Karamanlar, Kararlar, Balolar, Sürmenler, Elmalı gibi yerleşim alanları ile Türkiye sınırları içinde Lüleburgaz'a ve Çanakkale civarlarına da göç edenler olmuştur.

Bu köylere ilave olarak Kırcaali yöresindeki Babai köyleri şunlardır:

Babalar, Kırcaali'ye bağlı bu köyün Dede Mahallesi, Karalar, Kayaaltı, Mandacılar'a bağlı olanların tamamı Babaidir.

AKYAZILI SULTAN'A BAĞLI OLANLAR

Akyazılı Sultan: Bektaşiler arasında yaygın bir söylentiye göre, Akyazılı Sultan Hacı Bektaş Veli ardallarındandır 16. yüzyılda yaşamıştır. Asıl adı İbrahim'dir. Otman Baba'nın yol evladıdır[3].

Tekirdağ iline bağlı Çorlu ilçesinin ÇEŞMELİ köyünde bulunan, AKYAZILI 'ya bağlı olanlar da Babailer'den farklı değildir. Bulgaristan'ın

---

2 Hakkı Saygı. Safi Buyruğu ve Rumeli Babagan Bektaşi Erkanları. Syf. 94, 95.

3 Bedri Noyan.Bektaşilik Alevilik nedir. s. 60

Varna vilayetine bağlı Şumnu ilçesine bağlı Aşağı Kumluca köyü halkının Akyazılı erkanına bağlı olduklarını biliyoruz. Akyazılıların bir kısmı hala İstanbul'da Zeytinburnu ve Bahçelievler'de oturmaktadırlar. 1927 yılında Çeşmeli ve Sel Veli çiftlikleri satın alarak ÇEŞMELİ köyünü kurmuşlar. Daha sonraki yıllarda da buraya gelip yerleşenler olmuştur. Hala Aşağı Kumluca köyünde akrabalarının var olduğu, erkanlarını sürdürdükleri söyleniyor. Çeşmeli ve Sel Veli çiftliklerinin sahibi Ragıp Paşa imiş. Bu yörede pek çok yerleşim yeri bu kişiye aitmiş. Kendilerini Hazreti Pire yani Hacı Bektaş'a bağlı göstermektedirler.

Köken bakımından Bektaşi köyleri olarak bilinen, Karahıdır, Bayramşah, Çene, Dambaslar, Kömürköy, Midye, Karakoç, Sinanlı, Sinanpaşa, Kırklareli'de Pınarhisar Erenler köyleri. Bu köylere nereden geldikleri nasıl yerleştikleri henüz tespit edilememiştir.

Tekirdağ'ın bazı köylerine Bulgaristan'dan gelip yerleşen insanların bir kısmı köken olarak Bektaşi tarikatına mensup olmakla beraber bu gün sünnileşmişlerdir. Bunlar Bulgaristan'ın Kıdırfakı(Vezenkov), Yusuflu, Malanuç, ve Sadova köylerinden gelmişlerdir. Bugün Tekirdağ'a bağlı Husunlu köyünde bu kökenden bazı aileler vardır. Aynı zamanda bu köyde Bulgaristan'ın Kocakışla köyünden gelip yerleşen Babailer de vardır.

AMUCA KABİLESİ VE BABAGAN KOLUNA BAĞLI BEKTAŞİLER

Trakya da Balım Sultan Erkanı uygulayan en büyük gurup AMUCA topluluğudur. Trakya'daki Balım Sultan Erkanı'nı uygulayan Babagan kolu Bektaşilerin merkezi Tekirdağ'ın Kılavuzlu köyüdür. Amucaların ve Trakya Babagan kolu Bektaşileri temsilen Kılavuzlu köyünde ikamet eden Halife Halil Tiryaki Baba'dır. Bunlar, Balım Sultan Erkanı'na göre şu an İzmir'de ikamet eden Dedebaba Ali Hayder Ercan'a bağlıdır.

Sayıca kalabalık olan çift tarikatlı Amucalar gelmektedir. Bu kabile 1868 yılından beri Bektaşi ve Şeyh Bedreddini tarikatlarına bağlıdırlar. Bu kabile çift tarikatlıdır. 1868 yılında büyük bir kısmı Bektaşiliğe geçmesine rağmen hala küçümsenmeyecek bir kısmı kabilenin Şeyh Bedreddini tarikatına mensuptur. Amucaların Doğu Trakya'da 1877 yılında yedi köyleri olması nedeni ile bu köyler civarlarına yerleşim daha fazla olmuştur. Köylerin yirmi dört tanesi Kırklareli iline iki tanesi Tekirdağ'a biri Eskişehir diğer iki adedi de Balıkesir iline bağlı köylerimizdir. Bunlar Ertuğrul ve Köseler köyü dür. Büyüklerimizin verdiği adlar ile bu günkü Balıkesir ilinde Yenişar köyü, eski Şıpka köyü olması gerekmektedir. Ayrıca Eskişehir'de bulunan Eski adı Belören veya Beleren olan bugünkü adı ŞÜKRANLI köyünün de tamamı olamasa bile bir kısmının Amucalar'dan olduğu bilinmektedir. Ayrıca Meriç'in Harmanlı köyünde halen 20 hanenin Bulgaristan'ın Harmanlı

köyünden gelip yerleştiği bilinmektedir. Trakya'da adını BOLCA ANA KADIN EVLİYASI ile duyuran yeni adı ile Mutlu köy de Amucalar'ın köylerinden Dikencelilerin var olduğunu, Bolca Ana ziyaretimiz sırasında köy muhtarı Naci Yardımcı'dan öğrenmiştim. Bu da bize göstermektedir ki Amucaların 1877 yılı göçü sırasında bugünkü toplulukları dışında adını sanını bilmediğimiz pek çok köye veya büyük yerleşim yerlerine dağılmış oldukları sanılmaktadır. Trakya haricinde kabilenin bir kısmının hala Bulgaristan'da olduğu bilinmektedir. 1989 göçünde Türkiye'ye gelenlerin bazıları buradaki köylerimizle irtibat kurmuş çoğunluğu ise aradan uzun zaman geçmesi dolayısıyla yeni yerleşim yerlerine gitmişlerdir.

Amuca Kabilesi köken olarak ERTUĞRUL Gazi soyundan gelmektedir. Halen iki köyünün ismi Ertuğrul'dur. Tarih kayıtlarında Amuga, Amuca, Amucalı adları ile yer almaktadırlar.

Haleb Rakka ve daha sonraları Kayseri'de görülmüştür. Kayseri'de kabile Şeyh Bedreddini tarikatına bağlı iken Kırklareli'nin o zamanki adı ile KEŞİRLİK bugünkü adı ile Kofçaz ilçesinin Ahmetler köyüne yerleşiyorlar. Burada kısa zamanda on adet köy kuruyorlar. Kırklareli (Kırkkilise) kayıtlarında bu on köyün bazılarının isimlerine rastlanılmaktadır. En eski kayıt 1491 yılında Malkoçlar köyü adına bulunmuştur. Zamanın en işlek taş yolu (halk arasındaki adı İPEK YOLU) üzerinde olan bu köy ve diğer köylerimiz II.Mahmut zamanında Ahmetler köyü tekkesinden tarikat liderleri Bulgaristan'ın Yenişar köyüne (Gorno nova selo) göç ettirilmiş. Bu göç anında bir çok dağılmalar olmuş ve köy sayıları bu devrede artmıştır. Köylerin ne kadarında Amucaların olduğu bilinmemektedir.

Şeyh Bedreddini Babalarının tümü Yenişar kökenlidir.1877 yılında otuz üç adet Amuca köyü olduğu yaşlılarımızca söylenmektedir. Bazı köylerimiz Bulgaristan'ın yeni rejim döneminde birleştirilerek büyük köyler oluşturulmuştur.1877 yılı sonrasında Trakya'da eski köylere ilave olarak on dokuz köy kurulmuştur. Bunlara ilave Anadolu'da kesinleşen köy sayımız üçtür. Ayrıca Babagan kolunun on bir Halife Baba liderinin bir adeti Kılavuzlu köyünde bulunmaktadır. Bu köyden şimdiye kadar iki Halife Baba ve on dört adet Mürşit yetişmiştir. Ayrıca Şarköy ve Mürefte'deki, Çorlu, Muratlı'daki dağınık Bektaşiler de Kılavuzlu köyüne bağlıdırlar. Kırklareli köylerinin de Bektaşilerinin bağlı oldukları yer Tekirdağ'ın Kılavuzlu Köyüdür. Şarköy ve Mürefte civarında bulunan SARI KEÇE TÜRKMENLER inin tamamı da Kılavuzlu köyüne bağlıdırlar.

Amuca Kabilesinin köyleri Tekirdağ'da Kılavuzlu ve Arzulu, Kırklareli'de, Topçular, Malkoçlar, Beyci, Aşağı ve Yukarı Kanaralar, Ahlatlı, Karaabalar, Ahmetler, Devletliağaç, Kapaklı, Tatlıpınar, Kocatarla, Koruköy, Düzorman, Yörüklerbayırı, Kızılcıkdere, Deveçatağı, Karıncak, Çeşmekolu,

Yenitaşlı,Yenibedir, Turgutbey, Umurca, Osmaniye, İstanbul'da Beşyüzevler, Taşlıtarla, İkitelli Parseller, Çorlu'da, Reşadiye mahallesinde ikamet ederler.

Bunların on sekiz adetinde Bektaşi, yedi adetinde ise Bedreddini tarikatına devam edenler vardır. Bazı köylerimizde Bektaşi ve Bedreddini beraber bulunmaktadırlar. Köylerimizin bazılarında ise aynı toplumun sünnileşmiş mensupları vardır.

Amucalar'ın Şeyh Bedreddini tarikatında Baba ve Dede seçilmesi:

1491 yılından bu yana (Bu rakam resmi evraklarda bulunan en eski kayıttır) Amucaların dini görevini KARAOĞLU ABDAL AHMET BABA soyundan gelen iki kol yürütmektedir.

Bu kişiler Karaoğlu Abdal Ahmet Babanın oğlu Abdal Ahmet ve Hacı Tahir'dir.

Baba adeti günümüze kadar hala dört olarak sınırlı tutulmuş. Bu dört adet babanın Osmanlı döneminde ne kadar uygulandığını bilemiyoruz. Bugün Abdallar kolu ile Hacı Tahirliler'den ikişer baba bulunmaktadır. 2000 yılında halen en kıdemli Baba olan Kısmet Aktaş Baba: 'Bu sayının gerektiğinde arttırılmasında bir sakınca görmüyorum.' demektedir. Bu dört baba yedi yılda bir hizmet tazeleme (Şeyh Bedreddini erkanına göre yük indirme) yapmaktadır. Babalar soydan seçilmesine rağmen kendilerine MANEVİ SEYYİD demektedirler. Bu konuyu Kısmet Aktaş baba ile konuştuğumda: 'Oğlum Refik, biz Amucalar Türkmen'iyiz hiçbir zaman bu yolu Arap seyyidliğine dayanarak yürütmeyiz.' demişti.' Bizim Şeyhimiz Bedreddin de Seyyid değildi. Ama Seyyid'den el aldığı için biz de onun gibi manevi olarak bu yolda hizmet veriyoruz.' demişti. Şeyh Bedreddiniler'de nasip alma, Abdal Musa Bektaşilerine benzemektedir. Erinin eteğine eşi tutunarak Baba'ya teslim olmaktadırlar. Musaiplik yoktur.

-SARIGÖLLÜLER-

SARIGÖL yöresindeki halk Anadolu'dan gelerek buraya yerleşmiş. Bunlara KONYARİ denilirmiş. Bektaşi olduklarından Karaman ve Konya'dan buralar gönderilmiş ; dil, gelenek ve inancını da taşımaktadır.

Sarıgöl kazası Yunanistan'ın Kayalar sancağına bağlı merkezlerdendir.

Bu ilçede dört adet Bektaşi tekkesi bulunmaktadır. İlçe halkı, Anadolu'dan gelip buraya yerleşen göçmenlerdir. Bunlara KONYARİ de denir. Bu yerleşme,fütühat(fetih) ile birlikte olmuştur. Bunlar dil, gelenek ve göreneklerini olduğu gibi korumuşlardır. Çoğunlukla Bektaşi'dirler[4].

4 Von Hasluk.Çeviri.Turgut Koca,A.Nezihi Erginsoy.Bektaşiliğin Corafi Dağılımı. s.26,27,28.

Sarıgöl'e bağlı köyler:

Sarıgölün güneyinde Erdoğmuş, Karaağaç, güneyinde Karacalar (Karacalar hanı), doğusunda Durutlar, Topçular, İnobası(ayna obası), Bayraklı (Baraklı), Cuma, Haydarlı, kuzeyinde Cerelli (Celalli), Okçular köyleri gölün etrafını çevirmiştir[5].

Bu bölge MUSTFA KEMÂL ATATÜRK'ün annesinin mensup olduğu bölgedir.

Zübeyde Hanım, aslen Selanikli olmadığını,babası Sufi Feyzullah Ağa'nın ise Selanik'e yakın Langezeli olduğunu belirttikten sonra ailenin kökenini şöyle açıklıyor:

Ailenin bağlı bulunduğu kök hakkında bazı nakiller yapılmıştır. Bu nakillere göre Zübeyde Hanım'ın ataları,Rumeli'nin Osmanlılar tarafından fethi sırasında Anadolu'dan Rumeli'ye göçen ve batı Makedonya'daki Vadina ilçesinin batı tarafındaki SARIGÖL bucağına yerleşen Türkmen boylarındandır. Bu boyların Anadolu'da Konya ve Aydın tarafından bu topraklara gelmiş oldukları sanılır. Feyzullah Ağa'nın atalarının da Sarıgöl'den Selanik taraflarına Langaze'ye (Langada) göçmüş olmaları mümkündür. Ailenin içinde kendilerinin eski yörüklerden oldukları hakkında söylentiler vardır. Nitekim Mustafa Kemal'de, daha ileride ve bağnazlık şekli almadan, kendi atalarının eski Yörük-Türkmenlerinden geldiğini söyleyecektir.

Aynı eserde Mustafa Kemal'in anne ve baba kökeni ile ilgili şu bilgileri veriyor.

Annesi Zübeyde Hanımın Osmanlıların Konya Karaman bölgesinden Rumeli'ye göç ettirilerek yerleştirilen yörüklerden bir aileye mensup olduğu anlatılır.

Sarıgöllüler, Fatih Sultan Mehmet Karamanoğulları'nı ortadan kaldırarak buradaki Yörüklerden Rumeli'ye gönderilerek iskan ettirilen ailelerdendir(1466)[6].

-SARI KEÇELİ TÜRKMENLERİ-

Yunanistan'ın Selanik iline bağlı Vardar nehri yakınında bulunan Gevgeli ilçesi, Nutya, Kara Sinanlı,Alçaklar,Vodina, Kılkış, Mayadağ,Poroy (poroi), köylerinden mübadele ile göçettirilmiştir. Bu toplum Tekirdağ iline bağlı Şarköy ilçesinin, Uçmakdere, Gazi köy, Hoşköy, Kirazlı, Çınarlı(birkaç hane civarında), Yukarı Kalamış, Aşağı Kalamış, Mürefte, İğdelibağlar köylerini

5 Osman Saygı Bölükbaşı.Türk Yurdu.Fatih Dervişleri. s.216,217.
6 Çemal Şener.Atatürk ve Aleviler. s.39,40.

kurmuşlardır. Bir kısmı ise İstanbul, Bursa, İzmir, Balıkesir, Çanakkale, Edirne ve Kırklareli'ne yerleşmişlerdir. Bu yerleşim yerlerinde bulunanlardan hala Bektaşiliğe devam edenler mevcuttur.

Bu topluma SARI KEÇELİ lakabı giysilerindeki sarı renklerden dolayı verilmiş. Yunanistan'a Konya Karaman'dan göç ettirildiklerini söylüyorlar. Bu göçün tarihi kesin olmamakla beraber Yavuz Sultan Selim zamanında olduğu söylenmektedir. Halk arasındaki söylentilere göre Çaldıran Zaferi sonrası sürüldükleri sanılıyor. Pek çoğu kendi toplumlarının lakabını maalesef bilmemektedirler. Çoğunluğu hala köylerde bulunanların Yunanistan'dan geldikleri yerler ile anılmaktadırlar. Diğer Bektaşi gurupları gibi Horasan kökenli olduklarını söylüyorlar. Uçmakdere köyü ilk zamanlarında 700 haneye ulaşan bir muhacir akınına uğrar. Zamanla buradan yukarıda belirttiğimiz yerlere göçler oluşur.

1975 yılına kadar Sarı Keçeli Türkmenleri Bektaşi yolu erkânını kendi aralarından yetiştirdikleri mürşitler ile yürütmüşlerdir. 1975 yılında Şarköy e bağlı Eriklice köyündeki Ali Baba, Hakka yürüyünce Sarı Keçeliler mürşitsiz kalmışlardır. O zamanlar Tekirdağ'ın Kılavuzlu köyüne gelip giden İstanbul'daki Babalardan Avni Özöz, buraya geçiçi olarak da olsa bir mürşidin gitmesi için Kılavuzlu köyündeki üç mürşide teklif eder. 1983 yılında Halife olan Cafer Baba ve Hüseyin Baba kendi aralarında o yıllarda yeni Baba olan Halil Tiryaki Babayı genç olduğu için görevlendirirler. 1983 yılından 2000 yılına kadar aralıksız Sarı Keçeli Türkmenleri'ne mürşitlik etmektedir.

Bu toplum kendi arasında 1975 yıllarından evvel hızlı bir şekilde Bektaşi erkanından uzaklaşması nedeniyle Halife Halil Tiryaki Baba'nın günümüze kadar çok zor şartlarda hizmet yapmasına yol açmıştır. Halife Halil Tiryaki Baba'ya en büyük yardımı Nafiz İnal Derviş yapmıştır. Toplum kendi bireylerinden çekindiği için, çevre köylerin de artan baskıları ile yeni lider yetiştirememiş dıştan gelen mürşitlere bağlı kalmıştır.

-KAYALAR BEKTAŞİLERİ-

Babagan koluna bağlı olan guruplar içinde yer alan bu toplum, günümüzde; Kırklareli, Keşan, Tekirdağ, Manisa, İstanbul Sefaköy'de toplu halde mahalleler kuran KAYALARLILARdır. Bu kabile mensuplarının tümü Bektaşi kökenli Yunanistan'ın Kayalar kasabası ve çevre köylerdendir.

KAYALAR kökenli bu toplumun 1400 yılı sonrası Konya'nın YAZILAR köyünden Yunanistan'a göç ettiklerini söylenmektedir.

Bu yöre Türkleri 1923 mübadelesinde Anadolu Rumları ile değiştirilmiş. Eski yurtlarındaki tarihi tekkeleri kim bilir ne haldedir. Günümüzde ise yollarını unutmakla beraber kökenlerini inkâr etmediklerini görüyoruz.

Babagan kolu Bektaşilerinin bir kolu da Yunanistan'ın Langaza ilçesinden gelenlerdir. Bu toplum ile geniş bir araştırma yapılmamıştır. Ancak Edirne'nin Köse Ömer ve Kırklareli'nin Ariz Baba, Ulukonak (TekkeŞeyhler), Kocahıdır (KocaHızır), köyleri de Bektaşi tarikat kökenli eski köylerdir.

MAKEDONYAnın KÖPRÜLÜ kasabasından gelen Bektaşiler,erkan olarak Babagan kolu Bektaşiliğine bağlıdırlar. Muratlı ilçesinde Makedonya'nın Köprülü kasabasından gelenler, Çeltikçi,Cumal'dan gelenlerin bir kısmı da hala Tekirdağ'ın Kılavuzlu Köyüne bağlı olarak törelerini devam ettirmeye çalışmaktadırlar.Bir kısmı Tekirdağ'ın Kayı köyüne yerleşmiş. Fakat bunlar eski inançlarını devam ettirememişlerdir. Kayı köyüne yerleşenler Makedonya'nın Üsküp sancağına bağlı İştip kasabasının, Kiliseli halk arasında söylenen adı ile Kiseli ile Diğinler ve Hamzabeyli'dir. Bu köyler haricinde Tatarlı, Hacı Bekli, Karaotmanlı, Koçular, köyleri de aynı kökenlidirler.

Köprülü ve çevresinden gelip de bu gün İstanbul'un Sefaköy'ü kuranlar yine aynı halkın mensuplarıdır. Ancak bu halkın çoğunluğu Manisa civarlarına dağılmışlardır. Aynı yöreden gelip, Muratlı ilçesine yerleşen Yıvanlı köylüleri ise Sünnileşmişlerdir. Yıvanlı köyünden gelen Bektaşilerinden olduğu bilinse de köyün çoğunluğu sünnidir. Tekirdağ'ın Kayı köyü ilk mensupları köken olarak Bektaşi olmalarına rağmen bugün sünnileşmişlerdir.

Bulgaristan'ın Köseabdi, Asvaltköy Kayalık köylerinin Bektaşi kökenli köyler olduğunu biliyoruz. Bu köylerin Bektaşiliğin hangi koluna bağlı olduğunu bilemiyoruz.

Edirne'de Karababa,Hıdırağa,İskenderköy,Kemalköy; Kırklareli'de Tastepe ve Karakoç köylerinin tarikatlarını devam ettirip ettirmediklerini bilemiyoruz.

Halen Bulgaristan'da,Trakya ve Anadolu'da çeşitli bölgelere göç etmiş olan TORLAKLAR ve SARI SALTUK müritlerinin hangi yerlerde ikamet ettikleri ise bilinmemektedir. Torlakların bir kısmı Kırklareli merkezinde ikamet etmektedirler. Tarikat kökenli olmalarına rağmen bu konuda etraflı bilgiye sahip değiliz. Sarı Saltuk müritlerinden olduklarını tahmin ettiğimiz topluluk hakkında kısa bilgimiz şu şekildedir:

On iki adet köyleri olduğu ve yakın zamanda bunların HANEFİ oldukları bilinmektedir. En büyük özelliklerinden birisi Türklerin Rumeli'yi almadan evvel Balkanlar'a gelmiş olmalarıdır. Türkler buraları fethederken gelip:'Biz sizinle aynı ırktanız.' dedikleri için fetih zamanında bu on iki köye dokunulmamış. 'Madem ki bizdensiniz o halde çitlerinizi beyaza boyayın bizde bilelim.' demişler ve bu topluma tabi olanlara ÇITAK denilmeye başlanmış. Bu Çıtak lakabın tüm toplumu kapsamadığını bize bilgi veren

kişiden öğreniyoruz. Çünkü aynı toplumun bireylerinin genellikle tarikata devam edenleri ile devam etmeyenleri arasında kişisel de olsa ayrımcılık var olmuştur. Lüleburgaz'ın Çiftlik köyü (1912 yılında kurulmuş),Yayabaşı, Doyran, ve Tekirdağ'da Barbaros bu toplumun yerleştiği köylerdendir. Ayrıca İstanbul ve bilhassa Kapalıçarşı çevresine yerleşilmiştir.

Bu toplum Anadolu'dan Balkanlara göç ederken bu yörelere iki koldan gelmişler. Birinci kol :UDUVA, KALİSKOVA, PİRİVA (PİRİVADİ), CESTOVA, KAVUSKOVA'ya İkinci gurup ise; PAVUŞLİ, VEYSELLİ, GÖRELİ (GÖRİCE), ARAZLİ, BAHÇELİ, DOYRAN, VALANDOVA, KALKOVA, PİRİŞTİNA, MİLATKOVA'ya yerleşmişlerdir. Kabilenin büyük ihtimalle KONYARLARDAN oldukları sanılıyor.

Haritalarda bu köylerin eski Yugoslavya, Yunanistan ve Bulgaristan topraklarında olduklarını görmekteyiz.

Ayrıca Cem dergisinin Ekim 1999 yılı 94. sayısının 32, 33 sayfalarında Ahmet Hazerfen'in Kızılbaş köyleri olarak adlandırdıkları bizim Bektaşi olduklarını bildiğimiz köyler, Silistire'ye bağlı Kızılburun, Rahmanışık, Eski Balabanlar, Yeni Balabanlar, Köseabdi, Mumcular, Arslanköy, Akkadınlar (Dulova), Tutrakan köyünde denizler, Karalardır. Bu köylerden göç edenlerin büyük merkezler haricinde nerelere yerleştiklerini tespit edilememiştir. Aynı adla pek çok Bektaşi köyü olması dolayısıyla bir yanlışlığa meydan vermemek için adlarını belirtmek zorunda kaldık.

Kaynak kişiler

1. Hamza Koçerdin. Alvanar Bulgaristan/Türkiye. 1915-1997 İlkokul
2. Ali Akgül. Küçükler/Kotil.Bulgaristan. 1920-1995. İlkokul.
3. Mehmet Şilli. Sarıpolat (Teslim) Malkara Tekirdağ. 1951. Tıp Fakültesi.
4. Emin Gümüştaş. Yunanistan/Gümülcine. 1941. İlkokul.
5. Ahmet Çilingir. 1933 İlkokul.Yeniköy Edirne.
6. Ali Günay. 1955. Bursa. Lise.
7. Naci Yardımcı. İlkokul. Mutlu Köy.Bababeski Kırklareli. 1952. İlkokul
8. Nazmi Güneş. 1948. Tekirdağ. Grafik sanatçısı.
9. Kemal Özcan. 1930. Yunanistan Babalar Köyü. İlkokul.
10. Veli Ertunç. 1957. Bulgaristan/Babalar Köyü. Lise.
11. TuranYılmaz. 1944. Çorlu /Tekirdağ. İlkokul.
12. Fazlı Ertekin. 1946. Ordu/Mesudiye. Üçyol. Üniversite

HATAY NUSAYRİLERİNDE DİN VE DİNİ ALGILAYIŞ

Dr. İsmail ENGİN

1. Giriş

Bu bildiri, başlık olarak her ne kadar din ve dini algılayışı içeriyorsa da *etnografik bir betimleme* olarak kaleme alınmış, dinin esasları ve felsefesi üzerine bilgiler ve veriler bildirinin kapsamı dışında bırakılmıştır. Bildiri, Hatay Nusayrileri üzerine 1998 yılı Ağustos ayında Hatay ilinde yapılan bir alan araştırmasının verilerinden ve gözlem sonuçlarından yararlanılarak inşa edilmiştir[1].

Bu çalışmada, etnik bir grup ve dini bir cemaat olarak[2], Hatay Nusayrilerinin ya da diğer bir deyişle *'Alavî*lerin, kendilerini ve kendi kültürel kimliklerine yakın olarak gördüğü biz kavramı içine dahil ettiği Anadolu Alevilerini *emik* olarak nasıl algıladığı konusunda ip uçları verilmesi hedeflenmiştir. Ardından Anadolu Alevileriyle olan farklılıkları, karşılaştırılarak *etik* yaklaşımla irdelenmektedir. Bunu her zaman yapılabilen **sıradan** bir ayinin betimlenmesi ve gündelik hayatın önemli ve vazgeçilemez bir parçası olan ziyaretin fonksiyonları üzerinde durulması izlemekte; daha sonra da *tenasüh-reinkarnation* inancına ana hatlarıyla değinilmektedir.

2. Genel

Bugün Türkiye'de Nusayri, İçel ve Adana illerinde *Arap Uşağı, Fellah* olarak da anılan *'Alavî*lerin sayıları hakkında kesin bir bilgi yoktur. Nasıl bulunduğu hususu, metodolojik açıdan tartışmaya açık olmakla birlikte, 1996 yılı itibariyle Hatay'ın yaklaşık % 29'unun *'Alavî* olduğu ileri sürülmektedir[3] Türkiye'de genelde yoğunlukla Hatay, Adana ve İçel illerinde; yaşamaktadırlar[4]. Sayıca en yoğun bir şekilde Antakya -Harbiye mahallesi- İskenderun ve

---

1 Bu çalışmanın gerçekleşmesinde cömertçe yaptığı maddi desteğiyle önemli katkı sağlayan Volkwagen Stiftung'a ve alan araştırmasındaki katkılarından dolayı Hatay Nusayrilerinden Ali Özalp, Abdullah Özalp, Yusuf Yeniocak'a, verdiği kaynak kitaplar için de Adana Nusayrilerinden Şerafettin Serin'e teşekkür ederim.

Bkz. Andrews, Peter Alford (ed.): Ethnic Groups in the Republic of Turkey. Wiesbaden 1989: 151-154; krş. Zentrum für Türkeistudien (Hrsg.): Das ethnische und religiöse Mosaik der Türkei und seine Reflexionen auf Deutschland. Münster 1998: 122-123.

3 Bkz. Tutar, Adem: XX. Yüzyıl Hatay Tarihi ve Günümüz İnanç Coğrafyası. (İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi) Malatya 1997: 191.

4 Bkz. Andrews 1989: 379-382.

Samandağı'nda bulunmaktadırlar. Arapça'nın yanı sıra, Türkçe de bilmektedirler[5].

Onların dini cemaat olarak 9. yüzyılda yaşamış *Muhammed b. Nusayri*'ye dayanan kökenleri bulunmaktadır[6] ve onlar 11. yüzyıldan beri *Nusayri* olarak tanınmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun geç döneminde, "Türkmenler'le çevrili bir denizde Arapça konuşan bir etnik grup"[7] şeklinde görülen Nusayriler, kendilerini Ali'nin müritleri *('Alavî)* olarak adlandırdılar ve böylelikle Şii mezhebe yakınlıklarını belirttiler[8]. Ancak, tıpkı Anadolu Aleviliğinde olduğu üzere, Nusayriler de inanç itibariyle Sünniler kadar Şiilere uzaktır. Şii düşünce tarzı ve ibadet şekilleri, Nusayriler tarafından "aşırılık" şekline yorumlanmaktadır. Bu bağlamda, Sünni inanç tarzı Şiilere göre, daha "liberal" olarak algılanmaktadır.

3. Kendilerini ve Alevileri Nasıl Algılıyorlar?

Cemaat içindeki yaygın kanaate göre, Lazkiye'den İçel'e kadar uzanan coğrafi bölgede yaşayan *'Alavîler*, kendilerini Hz. Peygamber'in yardımcıları ve *Ensâr* (Medineli) olarak görmektedirler[9] Günümüzde onlara Sünniler tarafından *Nusayri* denilmekle birlikte, *mümbit hilal* olarak adlandırılan bölgede yaşadıkları için, onlar daha çok çiftçilikle uğraşıyorlardı ve bundan dolayı da yine Sünniler tarafından *Fellah*[10] olarak adlandırıldı.

Babasoylu bir yaklaşım tarzı ile Hatay *'Alavî*leri, kendilerinin ve Adana, İçel'de yaşayan *'Alavî*lerin, Lazkiye'den geldiğini belirtmekle birlikte, mitolojik unsurlarla desteklenen söylencelerle, tarihsel kökenlerini Hz. Muhammed ve Hz. Ali dönemine kadar götürmektedirler. Söylenceye göre, Hz. Muhammed ve Hz. Ali, o dönemde Rumların yaşadığı bu yerleri almak için asker göndermiş; bu askerler de daha sonra bir daha Mekke'ye dönmemiş; Lazkiye'de kalmıştır[11]. *Anayerli* bir yaklaşım tarzını reddeden onlar, günümüz Nusayrilerinin atalarının, bu askerler olduğunu ileri sürmektedirler. Nitekim, bu konuda genel kabul gören genellemeler, söylenceler şeklinde ortaya çıkarılmakta ve sunulmaktadır.

---

5 Krş. Andrews 1989: 151-154; Önder, Ali Tayyar: Türkiye'nin Etnik Yapısı: Halkımızın Kökenleri ve Gerçekler. Ankara (2. Baskı) 1999: 181

6 Krş. Erk, Hasan Basri: İslamı Mezhepler-Tarikatlar. İstanbul 1954: 165-167; Gölpınarlı, Abdülbâki: 100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler. İstanbul 1969: 133-134.

7 Ortaylı, İlber: "Alevîlik, Nusayrîlik ve Bâb-ı Âlî" İSAV (Haz.): Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler. İstanbul 1999: [35-46] 42.

8 Krş. Engin, İsmail; Franz, Erhard: "Nusairier - die arabischsprachigen 'Alawî" Engin, İsmail; Franz, Erhard (Hrsg): Aleviler/Alewiten. Hamburg 2000: 157-162.

9 Bkz. ve krş. Uluçay, Ömer (Haz.): Arap Aleviliği: Nusayrilik. Adana 1996: 22.

10 Bkz. Tankut, Hasan Reşit: Nusayriler ve Nusayrilik hakkında. Ankara 1938: 59-60.

11 Bkz. ve krş. Uluçay 1996: 22.

'Alavîsentrik bir yaklaşımla, yani herşeyin merkezine kendilerini koyan Hatay *'Alavî*leri, Anadolu Aleviliğinin inanç kökeni kendi inançlarına, etnik kökenleri de kendi etnik gruplarına dayandırmaktadır[12]. Bu bağlamda onlar, Anadolu Alevileriyle dil farklılıklarını "Lazkiye'den Anadolu'ya gelip, kendi dillerini unuttular" diyerek açıklamaktadır. Örneğin,

"*Tahtacılar*, Lazkiye'den gelmiş olan 'Alavîlerdir. Onlar, bir Sultan zamanında İstanbul'a ağaç gerekince Lazkiye'den Edremit yöresine gelmişler ve zamanla oraya yerleşmişler; bu esnada, orada kendi dillerini unutmuşlardır."[13]

(Ali Özalp, DT. 1920, DY. Harbiye/Antakya)

Hatay 'Alavîlerine göre, Anadolu'ya gelen *'Alavî*lere, burada *Kızılbaş, Tahtacı, Hacı Bektaşi* gibi çeşitli adlar verilmiştir. Alevilik öğretisi ya da din ve din bilgisi ise, Hz. Ali ile başlayan ve Muhammed el-Mehdî ile tamamlanan bir süreçtir ve bu süreç sonucunda oluşmuş; Müslümanlık, ancak Oniki İmamın soyuyla bir yörüngeye oturabilmiştir.

4. Benzerlikler-Farklılıklar

Her ne kadar günümüzde Anadolu Alevi tarihinin ve kültürünün bir parçası olarak düşünülse de Nusayrilik, gerek din tarihi, gerek öğretileri-dini ritüelleri ve gerekse dil ile içerdiği sosyal grup açısından Anadolu Aleviliğinden farklıdır. Diğer bir anlatımla, Anadolu Aleviliğindeki tarikat sırrı anlayışı, *Ehlibeyt* sevgisi Nusayrilik ile Anadolu Aleviliğini yakınlaştırmakla birlikte, muhteva açısından iki cemaat arasında farklılıklar görülmektedir[14].

Ehlibeyt anlayışı ve Aleviliğe yönelik olumsuz yakıştırmalar, özellikle "sapkın" *(heretique)* olarak görülmeleri[15], yine iki cemaatin ortak özelliklerine örnektir. *Ehlibeyt* sevgisi, Nusayrileri Anadolu Alevileri gibi Şiilere yakınlaştırmaktadır.

Anadolu Aleviliğinin inanç rituellerinde Buyruk; Nusayrilerde, doğrudan Kuranıkerim esastır. Ayinlerde Anadolu Aleviliğinde kadın-erkek beraberken, Nusayrilerde ayrıdır, ayin erkekler tarafından yapılır. Öte yandan Anadolu Aleviliğinde ayinin çarkları olan hizmetler (oniki hizmet) ile müzik-

---

12 Karşıt görüş için, bkz. et-Tâvîl, Muhammed Emîn Gâlîp: Nusayrîler: Arap Alevîlerin Tarihi. (Özdemir, İsmail Çev.) İstanbul 2000: 19.

13 Krş. Balcıoğlu, Tahir Harimi: Tarihte Edremit Şehri. Balıkesir 1937: 66.

14 Krş. Serin, Şerafettin: Allah ve Ehlibeyt'in Tanımı. Aleviler, Nusayriler ve Şiiler Kimlerdir? Adana 1995.

15 Bunun için özellikle bkz. Gülşehri, Ali; Tosun, Resul: Nusayrilik ve Suriye'de Nusayri zulmü. İstanbul 1982.

saz ve semah, ritueli oluştururken, bunlara Nusayrilerde rastlanmamaktadır[16].

Dini lider Nusayrilerde *şeyh*, Anadolu Alevilerinde dededir. *Şeyh*lik ve dedelik soydan gelir, soya dayalıdır. İkisi de dini bir kast oluşturur. Ancak atası, babası *şeyh* veya dede olan kişi *şeyh* veya dede olabilir. *Şeyh*in veya dedenin karısı da *şeyh* veya dede soyundan gelmelidir. Buna karşın *şeyh*lik, büyük erkek evlat; dedelik ise, genel hatlarıyla tüm erkek evlatlar kanalıyla yürür. Şeyhlik, kıdem itibariyle büyük erkek evlat kanalıyla yürürken, o istemediği-yapmadığı takdirde, varsa amcaya geçer.

Alevilerin dedeleri, genelde Hacı Bektaş Veli'yi pir olarak tanırken, Nusayri şeyhleri Hacı Bektaş Veli'yi dini bir lider olarak kabul etmezler. Nusayri *şeyh*lerinin soyu, 4. İmam *Zeyne'l-âbidîn*'e (659-713); Alevi dedelerinin soy zinciri de genelde 4. İmam'dan başlayarak 8. İmam Ali er-Rızâ'ya (765-818) kadar[17] dayandırılmaktadır.

Her ikisisinin teolojisi İslam teolojisine dayanmakla birlikte, Nusayriliğin teolojisi, Anadolu Aleviliğine göre daha güçlüdür. Alevilikte Şamanizmle bezenmiş Hacı Bektaş mitolojisi, Nusayrilikte ise, Hz. Ali'yi merkez alan İslami mitoloji[18] daha belirgindir. Bu bağlamda hemen belirtilmelidir ki, Hatay *'Alavî*lerinin anadilleri Arapça olduğundan, onlar bunu dini anlamda avantajlı bir niteliğe büründürüp, "Arapça bildiğimiz için, biz kök bilgileri muhafaza ediyoruz" demektedirler.

5. Ayin

Hatay *'Alavî*leri arasında, ayine *Ceme* denilir. Ayinler, senenin değişik tarihlerinde tekrarlanır ve genelde kutsal kabul edilen ziyarette gerçekleştirilir. Ayinde Anadolu Aleviliğinde görülen ve ayinin temel unsurlarını oluşturan, semah ve oniki hizmet yoktur ve ona sadece erkekler katılır; kadınlar katıl(a)maz.

Ayin yapılacağı zaman, düzenleyen kişi tarafından *davet* çıkarılır. Daveti, ücret ödenen belirli kişiler yapar. Çağrılacak kişiler, sayıca 10'dan azsa, o zaman davetçi olarak çocuklar gönderilir. Ayine, sadece davet edilenler katılır. Ayinde, güzel kokulu *Reyhan* ve *Bakhur* bitkisi bulundurulur. Katılanlara, öncelikle cemaat güzel koksun diye *Reyhan* bitkisi dağıtılır ve ona el sürülür.

---

16 Bkz. ve krş. Uluçay 1996.

17 Bkz. Clarke, Gloria Lucille: Bir Dedenin Kimliğinde Müziğin Yeri Ne Kadardır? Seçkinlerin Müzik Eğitimi: Türkiye Alevilerinin Manevi Liderlerinin Yetişmesinde Müziğin Rolü. (Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi) İstanbul 1998: 179-180.

18 Bkz. ve krş. Eskiocak, Nasreddin: İlk Alevi Kimdir? İstanbul 1996.

Ayinde beş kişi görevlidir ve onlar olmadan ayin yürütülmez. Görevliler, *şeyh, sağ kolu, sol kolu, ayak yardımcısı ve davet sahibi*dir. Ayinde şeyhin yorum yapma (kuralları duruma göre değiştirme) olanağı her zaman bulunduğundan, görevlilerin sayısı, aynı zamanda ayinin olabilmesi için gerekli en az sayıda katılımcının da sayısıdır. Ancak, bununla birlikte, genelde ayinin yapılması için en az yedi kişi gerekir. Eğer, yedi kişi yok ise, şeyhin yorumuyla, görevli beş kişi ile de ayin yapılabilir.

Ayinde *Ehlibeyt* bulundurulur; yani ayini yöneten *Ehlibeyt* soyundan geldiği düşünülen şeyhtir. *Şeyh*e ve onun makamına gösterilen saygı, Hz. Peygamber'e ve *Ehlibeyt*e gösterilen saygıdır. İnanca göre, Allah her yerde ve her taraftadır. Bu nedenle, ayinde oturma kuralı ve yönü yoktur. Diğer bir deyişle, her taraf kıbledir. İstenirse ya da gerekirse, halka biçiminde de oturulur. *Şeyh*in yanında, karşısında veya arkasında oturanlar da bulunabilir. Ayini yöneten, yönlendiren ve ayinde Kuranıkerim okuyan *şeyh*in yanı sıra, onun sağında *sağ ko*l, solunda *sol kol* denilen iki yardımcısı daha vardır. Onlar ayinin yürümesi esnasında şeyh bir hata yaparsa veya bir aksama olursa, müdahale eder, düzeltir ve aksaklıkları giderirler. Onlardan başka ayinde gerekli hizmetleri yapan, *Reyhan* ya da *Bakhur* bitkisini getiren, dağıtan *ayak yardımcısı* olarak adlandırabileceğimiz bir delikanlı, görevli olarak bulunmaktadır. Davet sahibi de ayinde mutlaka bulunmak zorundadır. Onu görevi, gelenleri karşılamaktır. Ayinin son kısmı olan yemeği hazırla(t)maktır.

Ayinin önemli bir kısmında, Kuranıkerim'den ayetler, Hz. Ali'den öğütler, *şeyh* tarafından okunur. *Ehlibeyt-Oniki İmam ve Kerbela* zikredilir. Saz yoktur; ancak şiir vardır. *Şeyh*lerin yazdığı özel şiirler, mersiyeler (ağıtlar) dillendirilir. Burada Hz. Ali'ye methiyeler düzülür. Ayinin sonuna doğru, sadece *şeyh*in verdiği yetki ile bir başkası da dua ve mersiye okuyabilir. Bunlar, *şeyh*in sağ tarafında oturan *sağ kolu* ve sol tarafında oturan *sol kolu*dur. Ayin dili, şiirler de dahil olmak üzere baştan sona Arapçadır. Ayin *Fâtiha* suresiyle son aşamaya getirilir. *Fâtiha* suresiyle birlikte, herkes *Oniki İmamın* adını okur, anar. Bunu yemek izler. Yemekte, tıpkı namazdan sonra olduğu gibi içki de içilebilir. Ayinden önce bir koç kurban olarak kesilir. Eğer koç kesilemezse, mutlaka kasaptan bir koç kellesi getirilir. Yemekte kurban ya da koç kellesi yenilir.

6. Ziyaret

Hatay *'Alawî*lerine göre, Muaviye ile Hz. Ali arasındaki uyuşmazlık sonucunda, Muaviye'nin Hz. Ali'yi sevenlerin baş kaldırmaması için, camilerde hutbe okutarak, Hz. Ali'yi kötülemesi[19], Alevilerin camiye girmeme-

---

19 Bkz. ve krş. et-Tâvîl 2000: 22-23.

sine yol açmış; bu durum, *'Alawî*lerin ancak cami dışında namaz kılabilmelerini sağlamıştır. Sonuçta *'Alawî*ler camiyi bıraktılar; ama, beş vakit namazı kendi usullerince[20] kıldılar. Cami dışında alternatif ibadet merkezleri bulma çabalarının da bir sonucu olarak *ziyaret*ler birer dini merkez olarak önem kazanmıştır.

Hatay *'Alavî*leri için *ziyaret*, bir noktadır. Bu anlamda o, başı sonu belli olmayan bir döngüdür. Gündelik hayatın ve dini hayatın merkezinde; gündelik ve dini hayatın kesiştiği bir yer, kutsal bir mekândır. *Ziyaret*, her yerde, her yerleşim biriminde ya da ona yakın bir yerde vardır.

Bir yerin *ziyaret* olması için, kutsal bir mezarın, yatırın bulunması şart değildir. Güzel, iyi ve oturulacak bir yer, dağ-su başı, yeşil bir alan, ağaçlık olması yeterlidir. Bu yer zamanla kutsanmakta, yatır bezenmekte ve bir anlamda *doğa kültü* ile *atalar kültü* iç içe girmekte-geçmektedir.

Ziyaret, adakların adandığı, değişik umarlar için başvurulan bir yerdir. Yatırla ayrı bir anlam kazanan ziyarete, umarlar için gidenler, değişik eşyalar bırakmaktadır. Örneğin, *Şıh Yahya*'ya genelde çocuğu olmayan kadınlar gitmektedir. Oraya çocukları olsun diye, beşik bırakmakta; çocuklu yoksul kadınlar, bu beşikleri alıp, kullanmakta; çocuklarını bunlarda büyütmektedir. Çocuklar büyüyünce de ziyaretten alınan beşikler geri getirilmektedir. Beşik bırakamayan kadınlar, yaptıkları beşik maketlerini ziyarete değişik yerlerine, pencerelerine asmaktadır.

*Ziyaret*e ait olan ya da oraya bırakılan şeyler, kutsaldır. Onlar kullanılabilir; ama çalınamaz. Bununla ilgili *tabu* vardır ve o, söylencelerle pekiştirilmektedir. Örneğin: *Şeyh Hasan*'ın kapısını çalan hırsız, kapıyı sırtından bir türlü indiremez. Sonunda tekrar geriye götürür ve kapıyı sırtından indirebilir.

Ziyaret, mutlaka geceleri aydınlatılmaktadır. Eskiden kandil yakılırmış; günümüzde elektrik. Ziyaretin içinde Oniki İmamların adlarının zikredildiği yazılar; *Bakhur* bitkisi ve onun yakıldığı *buhurdan*lar; Kuranıkerim mutlaka vardır. Ziyarete gidenler, gece orada kalabilir; ancak içinde asla yatılmaz. Hemen her *ziyaret*te davet verilir. Davetlilere ve herkese yemek dağıtılır. Tanınmış *ziyaret*lerde mutlaka bir aşevi bulunur. *Ziyaret*teki kap-kacak, evlerde sürekli olmamak koşuluyla, ancak ziyafet verildiğinde kullanılabilir. İşi bittikten sonra geri getirilir.

Şıh Yahya, Şeyh Hasan ünlü *ziyaret*lerdir. Birçok yerde Hızır makamı *ziyaret* olarak bulunmaktadır[21]

20 Bkz. Fığlalı, Ethem Ruhi: Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri. Ankara (4. Baskı) 1990: 188-189.

21 Bkz. Ocak, Ahmet Yaşar: İslâm-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü. Ankara (2. Basım) 1990: 132, 237-243.

7. Tenasüh-Reinkarnation[22]

Ruh göçü *(Seelenwanderung)*, inancın önemli bir parçasıdır. Nusayri olan bir kişi tekrar tekrar dünyaya gelebilir *(reinkarnation)*. Bunun temel koşulu, temiz-arınmış bir kişi olmasıdır. Günahlarından-kötülüklerinden arınmayanların yeniden hayata gelmesi, doğması mümkün değildir.

Dünyaya yeniden gelme, yeniden doğuş, inanca göre, cennete gitme yerinedir. Bunun alametleri vardır. Vücudunda bir iz ya da konuşmaya başladıkça eskiyi hatırlayıp, anlatması gibi. Doğacak bebeğin yerine geçme, *yanına gelme*dir. Öncelikle doğum yapacak kişiye bebeğin yerine geçecek ruh rüyada belirir, görünür. Yaşanılan, bulunulan mekândan ve önceki akrabadan uzak bir yeniden dünyaya gelme, kolay gözükmez.

Ruh göçüne uygun bir akrabalık terminolojisi geliştirilmemiştir. Örneğin dedesinin babası ya da annesi yeniden dünyaya geldiğinde o, sadece bebektir. Büyüdüğünde ise evlat.

Ölen akrabalar, sürekli yeni doğan bebeklerle yeniden dünyaya gelir. Bu, Hz. Ali'den başlayarak ebediyete doğru oluşan, atalarla durmadan yenilenen açık uçlu bir süreç gibidir.

8. Sonuç

Bugüne kadar, Türkiye'de yaşayan Nusayriler ya da Türkiye Nusayrileri üzerine yapılan akademik çalışmalar derlemeler ve diğer dini cemaatlere ve etnik gruplara oranla son derece sınırlıdır. 1990'lı yıllarda Anadolu Alevileri üzerine ardı ardına giderek artan bir şekilde çıkan yayınlar arasında, Nusayrilere ve Nusayriliğe yönelik az sayıda yayın da dikkati çekmektedir. Nusayri şeyhleri olan *Nasreddin Eskiocak*'ın[23], *Mahmut Reyhani*'nin[24], *Şerafettin Serin*'in[25] kendi inançlarını *emik* bir yaklaşımla anlatmaya-tanıtmaya yönelik eserlerinin dışında, *et-Tâvîl*'in[26] 1924'te Arapça yayınlanan *"Târîhü'l- 'Aleviyyîn"* adlı eserinin çevirisi ve *Ömer Uluçay*'ın[27] konu üzerine yapılan çalışmaları ana hatlarıyla topladığı derlemesiyle, Nusayrilik üzerine olan matbuat da bir ivme kazanmıştır.

Bunların dışında konu 1997 yılında İstanbul'da yapılan *"Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler"* adlı bir bi-

---

22 Krş. Weiss, Gabriele: "Seelenwanderung" Hirschberg, Walter (Hrsg.): Neues Wörterbuch der Völkerkunde. Berlin 1988: 431-432.
23 Eskiocak 1996.
24 Reyhani, Mahmut: Gölgesiz Işıklar. 2 cilt, İstanbul 1994/1995.
25 Serin 1995.
26 et-Tâvîl 2000.
27 Uluçay 1996.

limsel toplantıda Nusayrilik Türkiye'de ilk kez ele alınmış ve *İlber Ortaylı, Kais Firro, Mustafa Öz* gibi bilim adamları tarafından değişik boyutlarıyla etik bir yaklaşımla irdelenmiştir[28].

Yıllardan beri Almanya'da yaşayan bu bildiri sahibi, özellikle konu üzerine Almanya'da yapılan akademik çalışmalarda bir kıpırdanış görmektedir. 1950'li yıllarda *Rudolf Strothmann*'ın başını çektiği akademik çalışmalarla başlayan haraketi, magister ve doktora tezlerinin yapılmasına zemin oluşturmuştur. Bu bağlamda akla ilk gelen isimler, Suriye politikasında politik bir güç olarak Nusayrileri ele alan *Gregor Voss*[29] ve Almanya'da erkek çocukların entegrasyonu bazında Nusayrileri irdeleyen *Mehmet Ferit Mustu*'dur[30]. Nusayriler, yine 1995 yılında Berlin'de düzenlenen bir sempozyumda da milliyetçilik akımıyla ilişkileri kapsamında *(Kais Firro* tarafından) ele alınmıştır[31]

Türkiye'de ise, 1973 yılında *Ahmet Turan*'ın Fransa'da yaptığı doktora tezinden[32] sonra konu üzerine özel olarak çalışan bilim adamı pek çıkmamıştır.

Herşeyden önce, Türkiye Nusayrilerinin inançlarının gündelik hayattaki fonksiyonel yapısını ve inancın bireysel-politik ilişkilere yansımasını anlayabilmek ve irdeleyebilmek için, ayrıntılı etnografik betimlemelere, bilimsel araştırmalara ihtiyaç vardır. Çünkü, ancak bu ve benzer araştırmalar sayesinde Türkiye toplumunun sosyal-politik yapısı, dinamizminin yönü-ivmesi üzerine ve toplumsal hoşgörüyü sağlayabilecek güçlü verilere ulaşabiliriz.

---

28 Bkz. İSAV 1999.

29 Voss, Gregor: 'Alawiya oder Nusairiya - schiitische Machtelite und sunnitische Opposition in der Syrischen Arabischen Republik. (Dissertation) Hamburg 1985.

30 Mustu, Mehmet Ferit: Nusairier -eine geheime Religionsgemeinschaft- unter Berücksichtigung der Integration von männlichen Kindern und des Ausschlusses von Frauen. (Magisterarbeit) Berlin 1997.

31 Bkz. Firro, Kais: "The Attitude of the Druzes and 'Alawi Vis-à-vis Islam and Nationalism in Syria and Lebanon" Kehl-Bodrogi, Krisztina; Kellner-Heinkele, Barbara; Otter-Beaujean, Anke (eds.): Syncretistic Religious Communities in the Near East. Leiden 1997: 87-99.

32 Turan, Ahmet: Les Nusayris de Turquie dans la Region d'Hatay. Paris 1973.

ÇANAKKALE-BALIKESİR KAZDAĞI TÜRKMEN'(TAHTACI)LERİNDE İKRAR ALDIRMA

Piri ER

Balıkesir-Çanakkale Kazdağı Türkmen (Tahtacı) köyleri, dördü Çanakkale Ayvacık ilçesine bağlı; Güzelköy (Kısacıkaltı), Uzunalan, Tuztaşı ve Bahçedere köyleri, Balıkesir Edremit İlçesine bağlı Yedi köy, iki mahalleden; Doyran, Arıtaşı, Kavlaklar, Tahtakuşlar, Mehmetalan, Çamcı, Hacıaslanlar köyleri ile Güre beldesi Yassıçal mahallesi ve Avcılar Köyü Kızılçukur mahallerinden oluşmaktadır.

Ayvacık'a bağlı Güzelköy, Uzunalan ve Tuztaşı köylerinde mescid, Bahçedere köyünde ise cami bulunmaktadır.

Edremit'e bağlı; Çamcı ve Doyran köylerinde cami bulunmaktadır.

Köylerin hiçbirinde cem evi yoktur. Cem'ler evlerde yapılmaktadır.

Cami ve mescid'lerin 1980 sonrasında yapıldığı dikkat çekmektedir. (Çamcı cami 1980, Güzelköy mescid 1987, uzunalan mescid 1989)

Bu köylerde yapılan çalışmada köylülerce, cami ve mescitlerin köy halkı tarafından değil devlet eliyle yapıldığı, köylünün herhangi bir istekte bulunmadığı ve mescit ve camiye bayramdan bayrama gittikleri, namaz kılarken okunması gereken duaları bilmedikleri imama uyarak namazı kıldıkları, bu konudaki günahın imama ait olduğu, çünkü imamın bu iş için devletten para aldığı beyan edilmiştir.

Asıl ibadetlerinin ise cem olduğunu söylemektedirler.

Bölgede zayıflayan dedelik kurumu ve halkın dedelere karşı güveninin zayıflamasına rağmen, hayatın geçiş dönemlerine ilişkin bütün uygulamalarda dedelerin aktif etkilerini sürdürdükleri, dedesiz hiçbir eylemin gerçekleştirilmediği görülmektedir.

Tahtacıların yaşantıları üzerine epey bilgi var da tarihleri üzerinde pek birşeyler yok...Tahtacılar üzerinde, söz gelimi bir beğdili kadar, bir köy bektaşiliği kadar bilgi edinemiyoruz. Bunun bize göre bir nedeni de Tahtacıların süreç içerisinde ad değiştirmiş olmalarıdır. Önceleri bir başka adla Ağaç-Eri diye bilinirken sonradan farsça kökenli bir sözcüğe "tahta-tahte"ci Türkçe iş ekinin ulunmasıyla tahtacı olarak anılmaya başlamışlar. Peşine de şu soru akla gelmiş: Acaba bugünkü Tahtacıların tümü eski Ağaç Eri'lerin torunları mıdır? Yoksa zamanla çevrenin ve ekonomik koşulların orman içi ve ağaç işine attığı öbür Türkmen urukları da eski Ağaç-Eri'lere katıldılar mı? Bunun

kesin yanıtını vermekten yoksunuz. Varsayımlar olabileceği üzerindedir. Peki kimdir Ağaç Eri'leri ve dolayısıyla kimdir Tahtacılar? [1]

Bu sorunun bugün için tanımı rahat yapılır. "Genel olarak geçimlerini orman ürünlerinden sağlayan, geçmişte göçebe, şimdi ise yerleşik düzende yaşayan, Maraş'ın batısından başlayıp Toroslar boyunca uzanan, Ege'ye tırmanan ve Kaz Dağı yöresinde yuvalanan Türkmenlerdir. İnanç olarak tümü Anadolu Aleviliği içerisinde yer alan Tahtacılar, inanç bakımından öbür Alevilerden küçük ayrımlar taşırlar[2].

Tahtacıların menşei konusunda muhtelif görüşler mevcuttur.

Nejat BİRDOĞAN'ın ortaya koyduğu gibi Tahtacıların Ağaçeri'lerin devamı olduğu görüşü Faruk Sümer, Besim Atalay, M.Şakir Ülkütaşır, Harun Güngör gibi yazarlar tarafından da savunulmaktadır[3].

Bunun yanında J.H. Mordtmann, Fransız Babinger, Baha Said, Özkul Çobanoğlu gibi yazarların temsil ettiği ve Tahtacıları değişik Türk oymaklarıyla ilişkili hale getirmeye çalışan görüşler de bulunmaktadır.

J.H. Mordtmann ve Franz Babinger Tahtacıları Çepnilerin, Çetni ve Çetmi'lerin bir kolu olarak görmektedir.

Özkul Çobanoğlu; Tahtacıların bir kolunu oluşturan Şehepli'lerin Rumeli'den geldiklerini ve Aktav tatarlarının yahut Sarı Saltuk Türkmenlerini çocukları olduklarını söylemektedir[4].

Yusuf Ziya Yörükan ise isim benzerliğinden çok, örf ve adet bakımından, Orta Asya'da ve Anadolu' da birlikte yan yana yaşamış olma bakımından, bugün Tahtacı adıyla anılan aşiretlerin, Bayatlarla birlikte Anadolu'ya gelmiş olan Tahtacıların bir devamı olabileceği kanaatindedir[5]

Yabancı uyruklu bazı yazarlar, Tahtacıların menşei itibarıyla Türk olmadıklarını Türkleşmiş veya Müslümanlaştırılmış oldukları hususunda çeşitli iddialarda bulunmuşlardır.

Felix von Luschan, tahtacıların Küçük Asya'nın eski halkı Likya (lycia)' lıların bir devamı olduğunu iddia etmiş; H. Raubinson, Tahtacıların Yahudi asıllı olduklarını; pek çok misyoner ise Müslümanlaştırılmış Rum veya Ermeniler olabileceğini ileri sürmüştür.

Bu farklı yaklaşımlara rağmen, Tahtacıların öz be öz Türk oldukları, Türkçeden başka hiçbir dil bilmedikleri, Orta Asya Türk örf ve adetlerini en

1 BİRDOĞAN, Nejat: "Tahtacıların Dünü" s.9
2 BİRDOĞAN, Nejat: AGE s.10
3 YÖRÜKAN, Turhan Anadolu Alevileri ve Tahtacılar, s.383
4 YÖRÜKAN, Turhan; AGE s.380
5 YÖRÜKAN, Turhan; AGE s.149

saf şekliyle koruyan bir kitle oldukları, pek çok araştırmacı tarafından ittifakla kabul gören bir görüştür.

Tahtacıların sosyal yaşamları ve inanca dayalı pratikleri günümüzde dahi yeterince araştırılmış ve açıklığa kavuşturulmuş konular olmayıp, bu zengin ve özgün kültürün vakit kaybetmeden kapsamlı ve sistematik araştırmalarla tespit edilmesi gereğini vurgulayarak, yapılacak çalışmalara malzeme oluşturacağı ve bir başlangıç teşkil edeceği inancı ile bildiri konumla ilgili bilgilerin sunumuna geçiyorum.

Anadolu Aleviliğinde yola giriş ya da yol mensuplarınca kabullenme anlamında yapılan törenler bütününe ikrar alma denilmektedir. İkrar bireyin topluma karşı verdiği söz ve bu ahdin toplum tarafından onaylanmasını ifade eder.

İkrar alma; yola girme ve yol mensuplarına kabul görme anlamında değerlendirildiğinden, ikrar almış kişinin yolun kurallarına kayıtsız şartsız bağlılığı esastır. Yolun yasakladığı suçlardan birisinin işlenmesi ikrarın bozulması ve kişinin yoldan uzaklaştırılması anlamına gelmektedir ki bu düşkünlükle cezalandırılmaktadır. Anadolu Alevilerindeki en ağır düşkünlüklerden birisi de ikrar bozma da verilen düşkünlüktür.

Anadolu Alevilerinin toplumsal yaşamında bu denli önemli bir yer işgal eden ikrar alma diğer Alevi guruplarca günümüzde sadece musahip ikrarı alma şekline dönüşmüşken, Buyruklarda geçen oğlan ikrarı, kız ikrarı ve musahiplik ikrarı şeklinde üç aşamalı bir ikrar sisteminin Kazdağı Türkmen (tahtacı) larında yaşatıldığı görülmektedir.

Kazdağı Türkmenlerinin ikrar alma törenlerindeki hizmetlerin de diğer bölge Alevilerinden farklılıklar taşıdığı ve zenginlik arz ettiği görülmektedir.

OĞLAN İKRARI:

Erkek çocuk aklı ermeye başladıktan sonra, ki bu daha çok 7-12 yaş arası olarak kabul edilir, oğlan ikrarı aldırılır.

Günümüzde daha küçük yaşlarda da ikrar aldırılmaktadır. Buna gerekçe olarak da ikrar almamış çocuğun oğlan ikrarı kurbanından yiyemiyor olması gösterilmekte ve bu mahrumiyeti engellemek için ikrar daha küçük yaşlarda aldırılmaktadır.

Oysa bu törende dede tarafından çocuğa verilen öğütlerin anlaşılır ve uygulanırlığı açısından çocuğun aklı erer bir yaşta olması önem taşımaktadır.

İkrar törenleri köylerde cemevi olmadığı için genellikle büyük evlerde ya da ikrar alan kişinin evinde gerçekleştirilmektedir.

Cem evinde dede gelip postuna oturduktan sonra rehber gelip dedeye

niyazını vererek (yer ya da dedenin dizini öperek) dedenin sağındaki yerini alır.

Delilci ise niyazını verdikten sonra dedenin soluna oturmaktadır.

Delil uyanmadan hizmet yürümeyeceği için önce delil uyandırılır. Delilin fitilini delilci bacısı getirir.

Delilci delili uyandırdıktan sonra şu gülbenk okunur.

"Ali Bismillah destur; yeri göğü yaradan, varı yoğu bir eden, kırklar, üçler, beşler, gelmişler geçmişler, evliyalar ermişler yardımcınız olsun. Cenabı Allah'ın Şefaatı üzerinizde olsun. Oniki İmamlar şefaatını esirgemesin."

Daha sonra Şemsi dolu gülbengini alır. Dolu gülbenginde giriş bölümü delil günbengi gibi olup son bölümünde

"Dolumuz Ali dolusu olsun, yolumuz Ali'nin yolu olsun Şefaatçımız Onikiler olsun" sözleriyle bağlanmaktadır. Rakı dualandıktan sonra dolu adını almaktadır. Dolunun özleri birlediğine inanılır.

Dolu dualandıktan sonra önce Şemsi hayrı himmetini yetirir, yanı içer, daha sonra dedeye dolu sunulur. Daha sonra kurbancıya hizmet dolusu verilir.

Kurbancı cebraili kestikten sonra elindeki kanlı bıçağını iki eli ile tutarak hizmet darına durur ve duasını alır. Dışarıda kurbancı bacısı "Çömçeci" Cebraili hazırlayıp ateşe korken içerideki cemaata "erenler lokma konuyor" diye duyurulur.

Ceme ikrar almış bütün köylü çağrılır. İkrarı olmayan ikrar kurbanından yiyemez, hizmette bulunamaz.

Rehber bacısı tarafından bir tür dokuma olan "Fatma Ana Döşeği" meydana atılır. Bu döşek rehber bacısı tarafından getirilir.

Rehber çocuğu dışarıda hazırladıktan sonra kapının eşiğine niyaz ettirir. Üç defa "Hü erenler katar uzatıyorum" diye destur verir. Dede ve cemaat da "Hü katarlarınız uzun olsun erenler" diye cevap verirler. Rehber ve Çocuk döşek üstünde erenler huzuruna gelir ve rehber " el ele el hakka, arşa kadar size teslim" der ve çocuğu dedeye teslim eder. Dede her ikisini de önünde diz çöktürür. Rehber belinden çıkardığı kuşağı çocuğun boynuna takar.

Dede "eline, diline, beline sahip olacağına, büyüklerine saygı küçüklerine sevgi göstereceğine, vatana millete hayırlı bir insan olacağına yemin eder misin" diye üç kere tekrarladıktan ve her tekrar sonunda "Allah eyvallah" teyidini aldıktan sonra, rehber ve çocuğu döşek üstünde erenler darına kaldırır. Erenler darı Mansur darıdır. Bu darda vücut öne eğik durumda yüz yere bakarken iki el yanlarda sallanır. Sağ ayak başparmağı sol ayak başpar-

mağı üzerine konur.

Dede "özüm darda yüzüm yerde, ayıbımı gösteren dostumdur, ne diyorsunuz bu yeni sofu hakkında" diye cemaata sorar.

Cemaat "katarları uzun olsun der" ondan sonra dede gülbenkini okur.

"Bismillah destur. Yeri göğü yaratan, varı yoğu bir eden, kırklar, üçler, beşler, gelmişler, geçmişler, evliyalar, ermişler yardımcınız olsun. Oniki İmamlar yolunuz olsun, şefaatçiniz olsun. Dolunuz Ali dolusu olsun, yolunuz kevser ve Ali yolu olsun. Oniki İmamların şefaati Cenab-ı Allah'ın selameti üzerinizden eksik olmasın, ya Allah ya Muhammed ya Ali aşkına, gelecek günlerin, kerem evliya gerçeklerin demine hü diyelim, erenler evliyalar gaziler" der.

Ondan sonra onları döşeğe yatırır, rehber sağda çocuk solda olmak üzere. Rehber açıkta kalan sol kolunu, çocuk da sağ kolunu birbirlerine dolarlar. Dede onları selavatlar.

"Destur iman destur şah, Salman-ı Pak"

Önce elini döşşeğe dokundurup sonra dudaklarına dokundurarak sofulara niyaz verdirir. Daha sonra aynı şekilde sofuların omuzlarına dokunup elini dudaklarına götürerek niyaz verdikten sonra, sol eli ile sağ kolunu dirsekten tutup sağ elini sağa doğru sallayarak sırtlarını sıvazlayıp, her sıvazlayışta döşşeğe ve omuzlarına niyaz verir. Bu işlemi üç kez tekrarladıktan sonra dede "destur kalkması bir Allah" der.

Rehber ve sofu yerden kalkar, sofu sağ dirseğini yere kor, sağ dirseğini yerden ayırmadan sol eli ile tutarak Dededen başlayarak cemaatin elini öper, bu işlem rehberin öncülüğünde gerçekleştirilir. Bu Yanyatıra bağlanmanın simgesidir. Çocuk artık niyaza bağlanmış olur.

Bundan sonra Mansur darına durup gülbengi alınır.

Daha sonra Fatma ananın adı anılarak Fatma Ana Döşşeğinin gülbengi verilip döşşek, döşşek sahibi olan rehber bacısı tarafından kaldırılır.

Ondan sonra "sakka baba" gelir sakkanın bir adıda "gölcü" dür. Gölcü suyu getirip önce delilin niyazını verir. Ya Allah Ya Muhammed Ya Ali deyip delilin altındaki tabağa üç defa su döker, bu tabağa dede elini dokundurup dudağına değdirmek suretiyle niyazını verir. Daha sonra gölcü dedenin parmaklarına ve cemaate üç kere su dökerek abdest aldırır, sonra ayağa kalkıp gülbengini alır.

Gülbengin giriş bölümü diğer gülbenklerde olduğu gibi olup içinde şu değişik ifadeler kullanılır.

"Gölcü baba hizmetinin yorşuman (kabul) olsun. Kerbela çölünde susuz yatanların ruhu şad olsun...."

Gölcü gittikten sonra çömçeci yani kurbancının bacısı ki kurbanı pişiren kişidir, hazır olması için uyarılır. Bu ara kurbancı sofrayı atar ve duasını okur.

"Allah Allah diyelim, kadim Allah diyelim, erenler Hak sofrası; Hak versin biz yiyelim, gerçekler demine Hû" der, cemaat kurbana niyaz verir.

Delilin önüne baş cemaat denilen dede rehber, delilci ve yeni sofunun bulunacağı sofra atılır. Kesilen cebrailin ciğeri de bu sofraya konulur. (Delilin önü hiçbir zaman kapatılmaz) atılan bu sofraya cemaat niyazını vererek" yürüyenin işi yürüsün" derler.

Bütün sofralar serildikten sonra dede cemaata cemaat hazır mısınız der, hazır cevabını alınca, yürüyenin işi yürüsün der, sol eli ile sağ elini dirsekten tutup, sağ elini etin bulunduğu tabağa değdirip dudaklarına dokundurarak sofranın niyazını verir.

Yemekler bittikten sonra dede yiyen var mı anlamında "cemaat Hû Hak yetire mi " diye sorar, (Hak yetirenin anlamı cemde kesilen bir horozu 100 kişi de yiyebilir, bu lokma doymak için yenilen bir lokma değildir. Hak lokmasıdır, onun için yenilen bir tek lokmayla dahi doyulur, Hak yetire ile bu ifade edilir.) Cemaat "Hak yetire dedemoğlu" dedikten sonra sofra toplanır.

Daha sonra sofra gülbengi çekilir. Sofra gülbenginde giriş aynı olup şu farklı ifadeler bulunur.

"Kurbanınız kabul olsun, Şah İsmail'in ruhu şad olsun, yediğimiz içtiğimiz hak lokması olsun, yiyen içen kullara helal olsun, bereketi bol olsun..

Daha sonra kurbancı sofrasını alır.

Gölcü yeniden gelir bir elinde sakka suyu bir elinde süpürge, gölcü süpürgeci hizmetini de yürütür. Bir elinde sakka suyunu tutarken öbür eliyle tuttuğu süpürgeyle Allah, Muhammed, Ali diyerek üç kere yeri süpürür. Daha sonra su ile üç sefer delilin niyazını verir.

Kurbancının bacısı çömçeci cebraili o pişirdiği için kurbancıyla birlikte o dara gelip gülbengini alır, çekilmeden önce kurbancı veya çömçeci yere kapanır, kapandığı zaman delilci Mansur darına kalkar, delilin gülbengi verilir. Delilin erkanı verildiği zaman sofu erkana bağlanmış olur. Oğlan ikrarı alınmış sofu üç erkana bağlanmış olur, bundan sonra yapılacak oğlan ikrarlarına katılıp, kesilen kurbandan yiyebilir.

KIZ İKRARI:

Kız ikrarı düğünün bitiminde zifaftan önce aldırılır.

Cem evinde dede, delilci, rehber, yan sağdıcın nikah şahitleri ve cemaat toplanır.

Yan sağdıcı oğlan ikrarı almış olan damadın arkadaşlarından biridir. Görevi, kıyılan dini nikahta şahitleri hazırlamaktır. Şahitler Yan sağdıcın annesi tarafından davetlenirler.

Cem evine girmeden önce dışarıda dede damadı donatır (giydirir) rehber ise yan sağdıcı giydirir. Efe başı denen bayraktar damadın arkasında, kâhya yani bayraktar yardımcısı ise yan sağdıcın arkasında durur.

Önlerine konulan bakır leğenlerin içinde bulunan elbiseler üç kez selavatlanır.

"Peygambere selavat

Seyyidine Muhammed

Kutlu olsun diyenin akibeti hayırlı olsun"

Selavatlandıktan sonra gömleği giydirilip tülek üzerinde başına kızıl kavuk dolanır, elbisesi selavatlanarak giydirildikten sonra dede ve rehber damadın kınasını yakar. Kına selavatlandıktan sonra damat zifaf döşşeği (pamuk yastık) üzerine dikilir. Damadın sağ eli kınalanıp damat elini üç kez bu döşşeğin üzerine sürer. Bekar gençlerden istekli olan varsa onlara da kınadan verilir.

Dede damadı dualayıp içeri gönderir.

"Öte tapın beri tapın eşine tapın. Allah bir yastıkta kocatsın, mesut bahtiyar eylesin"

Cem evinde delil uyandırılıp gülbenk çekilir. Gelin de başı yapılmış olarak hazır bekler. Elin de bulunan mendil (tura) Allah, Muhammed, Ali diyerek üç kere çekilir. Bu arada kapının girişine bir tarafından bayraktar diğer tarafından bayraktar yardımcısının tuttuğu bir ip gerilir. Damat bu ipi kırarak cem evine girer. Damadı içeri getiren bekar arkadaşları dışarı çıkarken cemde bulunanlar muhabbet olsun diye, ellerinde bulunan tura denilen mendillerle bekar gençlere tozunu silkercesine üç kez vururlar. Bekar olanlar hizmette bulunamaz dışarıdan seyredebilirler.

Damat selavatlandıktan sonra gelinin yanına dikilir.

Herkes oturur. Dedenin sağında rehber, solunda delilci, delilcinin solunda sağdıcın babası oturur. Solda sağdıç babası sağda rehber yürütür katarını.

Dedeye kuru üzüm getirilir. Dede rehbere Hû rehber baba çitfçi mi tek mi deyip üç beş tane üzüm uzatır. O da çift ola bana gele der. Aynı şekilde delilci tarafından da başlatılır. Rehber tarafından (sağdan) giden gelin kızda, Delilci tarafından (soldan) giden damat'da bağlanır.

Üç kez çiftlendiği zaman Fatma Ana'yı temsilen rehber bacısı dışarı çıkar damat ve gelinle birlikte Fatma Ana Döşşeğini getirir.

Döşşek gelip serildikten ve gülbengi çekildikten sonra Fatma Ana tem-

silcisi olan rehber bacısına "katarını al gel" denir. Rehber bacısı sala keten denen bir bağı gelinin boynuna takarak alıp gelir.

Eşşiğe niyaz verdikten sonra "katar uzadıyom erenler" der.

Kızın ikrarı verilir (nasihat içerikli sözler söylenip dua edilir.)

Kız ikrarı verildikten sonra kız gidip eşini alır gelir.

Gelin kız eşinin sağ elinden tutup kapı eşiğine niyaz verdikten sonra, eğilip diz üstünde Fatma Ana Döşşeği'nin üzerine gelir, Delilin niyazını verip, Mansur darına kalkarlar.

Daha sonra dedenin önünde diz çökerler. Dede damadın ve gelinin sağ ellerini birbirine tokalaşır şekilde tutturur ve onları nikahlar.

"Kanı kandan, teni tenden, Hakk'ın yanında, şu halkın huzurunda ve şahitliğinde severek ve isteyerek kimsenin tesiri altında kalmadan siz birbirinizi aldınız kabul ettiniz mi?"

Gelin ve damat, Allah eyvallah deyip kabul ettiklerini ifade ettikten sonra birbirleri ile niyazlaşırlar (sağ sol ve tekrar sağ omuza niyaz verirler) Dede aynı nasihatı üç kez verdikten sonra eşleri Mansur Darına kaldırır ve sorar.

"Girdiğin Hak kapısı, durduğun Mansur Darı. Ne gördünüz ne geçirdiniz şu güne kadar"

Çift; "Allah eyvallah der"

Dede; "Hak özünüzünen, siz nasılsınız birbirinizinen" dedikten sonra, eşler birbiri ile niyazlaşırlar.

Dede cemaate sorar: "Özüm darda, yüzüm yerde, ayıbımı gösteren dostumdur diyor bu sofular, haklarında ne diyorsunuz" der.

Cemaat: Allah mesud etsin, bir yastıkta kocasınlar, katarları uzun olsun, bir daha dörtlü istiyoruz bunları erenler döşşeğine" der. (Dörtlü olmak müsahip tutmak anlamındadır) Artık eşler erkana bağlanmış olurlar. Kız ikrarında çiftler altı erkana bağlanmış olurlar. Bundan sonra üç erkanlı ve altı erkanlı hizmet olan yerlerde bulunabilirler. Altı erkana bağlananlar katar semahı yapabilirler.

Sofra atılıp lokmalar yenildikten sonra cem birlenir. Kız ikrarında kesilen kurbanın suyu ile pişirilen pilav kaşık kullanılmadan ince yufka ile yenilir.

MUSAHİPLİK İKRARI

Evlenip musahip olmaya karar verenler bu isteklerini rehber vasıtasıyla dedeye iletirler. Dede onlara bir mürebbi tayin eder, mürebbi bir süre onları eğitip rehbere teslim eder, rehber de dedeye teslim eder (el ele/el hakkâ)

ikrarın ne zaman alınacağı belirlendikten sonra cemde kullanılacak malzemeyi almak üzere (kurban, çerez, dolu vb.) Şemsileri görevlendirir. Alınacak malzeme tuz dahi yazılarak şemsilere verilir. Alınan malzemeler "ulu şemsi" yani yaşlı şemsinin evinde hazırlanır. Cem evi kirlenmesin diye çerezler kabukluysa ayıklanır, temizlenecek başka şeyler varsa tamizlenir.

Cem toplandığında dede ve delilci haricinde cem evinde en az oniki bacı oniki erkek bulunması gerekir.

Dede posta, rehber sağa, delilci soluna oturur. Büyük musahip bacısı dedeyle rehberin arasına küçük musahibin bacısı dedeyle delilcinin arasına, büyük musahip kapının sağına, küçük musahip ise soluna otururlar.

Delilci, "erenler Hû delili uyarıyorum" diye cemaata destur verdikten sonra delili uyarır. Daha sonra cemaat rehberden başlamak üzere bir sağdan bir soldan önce bütün erkekler delilin niyazını verir. Daha sonra kadınların katarbaşı delilcibacısı anabacıyla birlikte delilin niyazını verdikten sonra, diğer bacılar delilin niyazını verip en son musahip bacıları delilin niyazını verirler.

Delil uyandıktan sonra şemsiler birisi dolu tutup biri meze tutup Mansur darında gülbengini alır. Dolu gülbengi çekilirken dolunun biri ki buna "yoz dolu" denmektedir gülbenklenmez, bu dolu ceme giremeyen oğlan ikrarı almış bekar gençlere verilir.

Musahipler rehber öncülüğünde cemaatten rızalık aldıktan sonra şemsi tarafından üç dolu dağıtılır. Daha sonra musahipler bacılarla birlikte, rehber yanlarında olmak üzre gülbenkelrini alırlar. Rehber geçip dednin sağındaki yerine oturur.

Daha sonra kurbancı kuzuyu getirir. Ön ayağını askıya aldıktan sonra, dede kuzuznun önce alnını sonra iki gözünü üçer kez öpmek suretiyle niyazını verip delilin de niyazını verdikten sonra yerine oturur. Daha sonra, rehber, cemde bulunan erkekler, büyük ve küçük musahip, anabacı, rehber bacısı rehberin öncülüğünde kurbanın niyazını verdikten sonra bacılar delilci bacısından devam etmek üzre, sağlı sollu kurbana niyaz verirler, en son musahip bacıları kurbanın niyazını verdikten sonra, kurban dara alınıp gülbengi çekilir. Kurbancı alıp gider. Şayet kurban içeriyi kirletmişse musahipler tarafından temizlenir. Dışarı çıkarılan kurban kesildikten sonra musahiplerin omuzlarında tuttukları bir sopaya asılarak derisi yüzülür. Musahip bacıları da kurbancının eline su dökerler.

Kurbancı ciğerleri ve böbreği külleme denen ateş korunda pişirir. Buna "sadık" denir. Sadık'ı içeri getiren kurbancı gülbenki çekildikten sonra, çayını şekerini alıp dışarı çıkar, kurbancıyla birlikte gelen musahipler içeride kalırlar.

Dede ulu şemsiyi çağırır, ulu şemsi dolunun ağzını açar.

"Bade seni bade seni
Vermem yade seni
Münkürün ne hakkı var
Zerre kadar tada seni"

Nazlım gözlüm,yiyelim içelim oniki imamlar aşkına ,hayrı himmet eyleyin evliyalar erenler gaziler dedikten sonra delinin altında bulunan tabağa üç kez doludan dökerek delinin niyazını verir. Daha sonra bir dolu doldurup hayrı himmet eyleyin evliyalar erenler deyip cemaatdan gayret eyle şemsi baba yanıtını aldıktan sonra doluyu içer.

Geçmişte kahve fincanı büyüklüğünde bakır kaplarda dolu içilirken, günümüzde porselen fincanlarda dolu içiliyor.

Şemsi daha sonra bir dolu doldurup dedeye uzatırken elini öperek niyazlaşır. Dede doluyu aldıktan sonra önünde duran sadıktan bir parça büyük musahibe uzatarak ,"Hü sofu baba

Doluya dolu gerek
İçene Ali gerek
İçmeyene ne gerek
Ali dolusu bu,

hayrı himmet eyleyin evliyalar erenler"der ve büyük musahip doludan bir yudum içer.Ardından dede bir parça sadık uzatır,büyük musahip dedenin elini öperek sadık'ı alır. Dede aynı şekilde küçük musahip ve bacılara da dolu ve sadık verdikten sonra musahipler birbirleri ile omuzdan niyazlaşırlar ve yerlerine otururlar.

Daha sonra dede bir dolu doldurarak şemsi babaya verip dolusunu iade eder.

Bundan sonra iki şemsi bacısı hizmet için çağrılır. Bacıların elinde "urup" adı verilen bir ölçek vardır bu genellikle bir bardaktır, meze (kuruyemiş) dağıtmakta kullanılır.

Önce her sofuya bir dolu bir sadık olmak biri dededen ,biri rehberden başlamak üzere sağdan ve soldan dağıtırlar. Dolusunu ve sadık'ını alan kişi niyazını verir,en son musahipler ve bacılara verilir.

Daha sonra şemsi bacıları değişir. Onlar da dede ve rehberden başlamak üzere biri sağdan biri soldan bir dolu ve birer urup meze dağıtırlar.Dolu erkeklerden başlayıp Fatma Ana'yı temsilen dede ve rehber bacılarına ve diğer bacılara verildikten sonra en son musahip bacılarına verilir. Herkes yerine oturduktan sonra erkanlar başlar.

Güvender nefes ve semahları okur. Güvendere destur verilip,dolusunu alırken cemaatdan arzu eden olursa "dedem oğlu kan almak istiyoruz" diyerek bir ihtiyaç molası (sigara,tuvalet v.b.)verilmesi istenir. Verilen arada dışarıda hizmet yürütmekte olan ekmekçi, kurbancı gibi hizmet sahiplari içeri çağrılarak ihtiyacı olan şeyler ona verilir, ayrıca dışarıya da bir şemsi tayin edilir.

Dedenin bir ihtiyacı olup dışarı çıkması gerektiği durumlarda yerine rehber ya da yoz dedelerden birisi oturur.

Verilen aradan sonra rehber cemaatı çağırır. Cemaat yoz dedeye ve delile niyaz edip yerini aldıktan sonra cemaat Mansur darına durup, asıl dede yoz dede ile niyazlaşarak görevi devir alır.

Güvender destur verilip, bir de dolu verildikten sonra, iki nefes okur, üçüncü nefeste ki bu nefes Hz.Hüseyin'in adı geçen "dar nefesi"dir, bu nefeste bütün cemaat tek dizi üzerinde dara gelir, şahlandıktan sonra herkes rahat hareketini alır.

Güvender nefeste, kalk anabacı rehberimizi semaha kaldır dedikten sonra, anabacı kalkar dedilin niyazını verir,sonra rehberle omuzdan niyazlaşırlar. Mansur darında dar semahı yapacakları için çoraplarını çıkarırlar.

Rehber semaha kalktığında dede, delilci ve musahipler hariç cemaat dara durur. Dar semahı dönülmeden darda el ve vücut hareket ettirilerek yapılır. Semah sözlerinde sah bağlandığı zaman herkes yerine oturur. Rehber sırtı dedeye ve delile gelmemek üzere üç kez döner. Ondan sonra bir bacı bir erkek tarafından semahın yeldirme bölümü icra edilir. İlk semahı anabacı ve rehber döner, başka kimse katılmaz.

İkinci semaha rehber bacısı delilciyi kaldırır. Delilci delili niyazla yoz delilciye teslim eder ve semaha kalkar. Dar semahı yaptıkları halde dede ve rehberin yaptıkları semahlar dışında cemaat dara kalkmaz. Semahın sonunda bir sağdan bir soldan semahçılar girer, onlar üçlü olarak gülbengini aldıktan sonra yerlerine otururlar.

Daha sonra tebdil erkanına geçilir. Tebdil erkanında bir kadın erkek,bir erkek de kadın kıyafeti giyer. Bunlara siz necisiniz ,nereden gelip nereye gidiyorsunuz,bu dergahta sizin yolunuz var mı diye sorulur.

Cevap olarak; Kerbeladan gelip Horasan'a kadar gidiyoruz, dergahtaki (herhangi bir hizmet söylenerek) hizmetin sahibiyiz derler.

Bu erkan Hz.Hüseyin'in oğlu Zeynel Abidin'in Kerbela olayından kız kıyafeti giydirilerek kurtarılmasına telmihan yapılır.

Güvender Kerbela olayı ve Hz.Hüseyin'den bahseden üç nefes okur,bu sırada cemaat sol dizleri üstünde dururlar. Üçüncü nefeste şah'landıktan sonra dede destur verir ve cemaat rahat pozisyonunu alır.

Daha sonra büyük musahip iki eli ve iki dizi yerde olmak üzere cemaat huzuruna gelir ve anabacı veya rehber babası tarafından üç kez selavatlanır.

Destur iman destur şah

Selman-ı pak

İşte geldi melekler

Hak'ka kabul olsun dilekler

Benim elim değil şah ustad'ın eli

Üç kere selavatlandıktan sonra ,erenler Hü,bu seki iyi seki değil mi? diye sorar.

Cemaat iyi seki erenler der

Bu üç defa tekrarlanır.

Anabacı cemde bulunanların tek tek isimlerini söyleyerek benim niyazım hak değil mi diye sorup,o kişilerle niyazlaşarak yerine oturur. Bacılar sırayla sekiye kalkarak niyazlaşır,en son büyük musahip bacısı gelip selavatladıktan sonra cemaata niyaz verir en son delile niyazını verip oturur. Sekiden sonra cemaat mansur darına kalkar, hizmet gülbengi verilir.

Seki erkanı Kerbela olayından sonra Hz.Hüseyin'in kafilesindeki kadınların Kerbela'dan Küfe'ye kadar çıplak develerin sırtında götürülüşlerine telmihan yapılır.

Daha sonra küçük musahip çağrılıp sırtüstü yatırılır ve tekne erkanına geçilir. İki bacı iki erkek birbirleri ile niyazlaştıktan sonra sırtüstü yerde yatmakta olan küçük musahibin baş ve ayak taraflarına dururlar. Tekne burda yıkanmanın temizlenmenin sembolüdür. Bacılar ve erkekler karşılıklı olarak diz çöktükten sonra bacılar ellerine birer mendil alır.

Pınara vardım yıkandım

Oniki imam pınarında çalkandım

diye başlayıp devam eden sözlerle erkanı tamamladıktan sonra Mansur darına kalkıp hayırlısını alırlar.

Tekne erkanı Yezit kuvvetlerinin Kerbela'da Hz.Hüseyin'le birlikte bütün erkekleri öldürdükten sonra, kadınları Şam'a götürdüklerinde, kadınların kanlı çamaşırlarını yıkamasına telmihen yapılır.

Daha sonra oniki kişi tarafından rehber öncülüğünde leley dönülür(lale erkanı)

Laleyi böyle dikerler

Laleyi böyle koklarlar

Sözleri eşliğinde semah şeklinde erkan yürütüldükten sonra, hizmet yürütenler dara durup hayırlısını alır.

Leley dönüldükten sonra Natır'a geçilmektedir.Bir erkek yere oturur baba rolündedir,bir erkek de oğul rolünde onun başında bekler. Aralarında şu diyalog geçer.

-natır oğlum natır

-buyur baba

-al beni üçlere götür

oğul babayı kaldırdığında hem delile hem de birbirlerine niyaz veriyorlar. Daha sonra ,

-natır oğlum natır

-buyur baba

-beni altılara götür

-eyvallah baba

yine niyazlaşma yapılır

Üçüncü defada

-natır oğlum natır

-emret baba

-al beni onikilere götür

oğul babayı alıp cemaatın başına götürdüğünde dar-ı Mansur'a kalkılıp gülbenk alınmaktadır.

Daha sonra sakka suyu ,zemzem suyu dağıtan hizmet sahibi Gölcü gelip etrafa kokular sıkar.

Dede rehbere musahiplari dışarıda nasihatlamasını söyler.

Fatma Ananın temsilcisi rehber bacısı dışarıdan döşşeğini (bir tür dokuma) getirip yere attıktan sonra hayırlısını alır.

Ondan sonra dışarıdan katar istenir. Rehber katarını dörtlü olarak alıp gelir ve döşşeğin üstünde Mansur darına durup birbirlerine niyaz verdikten sonra döşşek üstüne yatarlar. Rehber sağ tarafta büyük musahip solda, küçük musahip büyük musahibin, büyük bacı küçük musahibin ,küçük bacı da büyük bacının arkasında yatarlar. Bu halde dede tarafından selavatlanırlar.

Daha sonra rehber tarafından Yanyatır'a bağlanırlar. Yanyatır'a bağlanmak sağ kol dirseği döşşekten kaldırılmadan sol elleri ile döşşeğin etrafındaki cemaatın elini öperler,bu sırada döşşeğin etrafındaki cemaatta döşşeği tutar. Eli öpülenler, musahiplere evliya muradını versin derler. Çünki artık onlara yapılacak bir şey kalmaz, oniki hizmete bağlanmış olurlar.

Daha sonra kurbancı çağrılır. Pişirilen kurban sofralar serilerek yenilir. Sofralar toplandıktan sonra gölcüler çağrılır.

Gölcü:"Üç bacı gördüm carı çalar, sakın kımıldamayın sakka suyu döner, kanı kana katanlar, teni tene katanlar, Kerbela çölünde susuz yatanlar, hayr-ı himmet eyleyin evliyalar, erenler, gaziler deyip üç damla su damlatarak delilin altındaki tabağa delilin niyazını verir. Daha sonra dededen başlamak üzere su dağıtılır.

"Sakka sak, Salman-ı pak, aşk olsun içene rahmet olsun geçene, eri gördüm ere hizmet, piri gördüm pire hizmet, İmam Ali, Hasan, Hüseyin aşkına, oniki imamlar aşkına hayr-ı himmet eyleyin evliyalar, erenler, gaziler" der, dara durup gülbengini alır.

Daha sonra musahipler kendilerine bir hizmet verilmek üzere içere çağrılır. Bundan sonraki cemlerde yürütecekleri hizmet,kendilerine ve cemaate danışılarak verilir.

Ondan sonra oniki hizmetin hepsinin sıra gülbenkleri çekilir. Hepsi bittikten sonra dışarıdan kuyucu-çömçeci gelir, hayırlısı verilir.

Sonra delilci kendi darına durur. Delilci gülbengini aldıktan sonra cem bağlanmış olur.

Eskiden hizmetini alan musahip bacıları anabacı önderliğinde cemden sonra bütün köyü gezerek biz şu hizmeti aldık diye duyurulurken günümüzde köyün büyüklüğü göz önüne alınarak bu hizmet de cem sonrası cem evinde yetirilmektedir.

Musahip ikrarında yapılan masraflar her iki musahipçe eşit olarak

karşılanır. İkrarın ertesi sabahı hizmet sahipleri ve musahipler toplanır, yapılan masraflar hesaplandıktan sonra, hizmet yürütenlere de sembolik anlamda hizmet karşılığı verilir.

Musahip ikrarında bir ya da birkaç gün sonra musahiplerin babaları da bir cebrail keserek onlar da ikrar verirler ve oğullarının musahibini artık benim evladımdır diye tanıtırlar. Buna"kardeşlik lokması" adı verilir. Bu töreni her iki baba da ayrı ayrı yapar, üç nefes okunup üç semah dönülür.

Musahiplik ikrarı verenlerin bir süre sonra bir de öz kurbanı vermeleri gerekir. Öz kurbanı musahipliğin yenilenmesi , teyid edilmesi anlamını içerir. Öz kurbanındaki masraflar da musahiplerce ortak karşılanır.

Musahiplerden birinin eşinin ölmesi ve ikinci evlilik yapması durumunda yeni eşin musahip kavline girmesi için "ağız açma" denen bir tören yapılır. Ağız açmada bütün masraflar ikinci kez evlenen musahip tarafından karşılanır.

DEĞERLENDİRME

Bir şeyin sağlam tarafı ,temel direği demek olan rükn kelimesinin çoğulu olan Erkan cem icrası içerisinde ortaya konan uygulamalar olarak tanımlanabilir.

Erkan;cemde hizmet sahiplerinin yaptığı hizmetler dışında, ikrar verenlerin aktif yada pasif katılımıyla gerçekleşen faaliyetleri içerir. İkrar veren kişi cemdeki hizmetlerin icrasına karışmazken, erkanlara aktif yada pasif olarak katılır ki bu erkana bağlanmak olarak ifade edilir. Alevi-Bektaşi terminolojisinde ise erkan yola girme töreninin bütününü ifade eder

Oğlan ikrarında icra edilen üç erkana bağlanan kişi, kız ikrarında 6 erkana, musahiplik ikrarında ise 12 erkana bağlanır. 12 erkan en son aşamadır. Onikili esasa dayalı olan ikrar sisteminde ilk aşamayı oluşturan oğlan ikrarı ile 3 erkana , ikinci aşamayı oluşturan kız ikrarı ile 6 erkana ,son aşamayı oluşturan musahiplik ikrarı ile de 12 erkana bağlanmış olunur. Erkanlar katlı esasa dayalıdır.

Kazdağı Türkmenlerinde cemlerde icra edilen ;seki erkanı ,lale erkanı, tekne erkanı, tebdil erkanı, natır erkanı gibi uygulamalar, Buyruklarda bahsi geçmesine rağmen diğer Alevi grupların cemlerinde uygulanmazken Tahtacılar'da uygulanmaktadır.

Kazdağı Türkmenlerinde,musahiplik ikrarında aynı cemde ikrar alanların bundan sonraki cemlerde yürütecekleri 12 hizmetten birinin cem erenleri huzurunda verilmesi ve bundan sonraki yaşamlarında o hizmeti yürütmekle yükümlü tutulmaları, yalnızca verilen hizmeti yürütmeleri, diğer hizmetlerin icrasına karışmamaları ve hizmetin icrasından sonra cemden çık-

maları gibi uygulamalar, bireylerin geleneğe hakimiyetini zayıflatmakta, bireyin bir başka hizmeti yürütmesi mümkün olamamaktadır.

Diğer Alevi gurupların cemlerinde de hizmetler mutlaka bir şahsa verilmekle ve o icrasından sorumlu tutulmakla beraber, bir kişinin birden fazla hizmeti yürütmesi de mümkün olmakta ,herhangi bir hizmet sahibinin cem bitinceye kadar cemden ayrılması mümkün olmamaktadır. Bu da bireyin her hizmet hakkında yürüttüğü hizmet kadar bilgi sahibi olmasını sağlamaktadır.

Kazdağı Türkmenlerinde musahip ikrarı sonrası ,musahiplerin babaları tarafından ayrı ayrı cebrail kesilerek oğlunun musahibini bu da artık benim evladımdır diye topluma tanıtması uygulaması da diğer Alevi guruplarda olmayan bir uygulamadır.

Diğer Alevi guruplarda, oğlan ikrarı ve kız ikrarı aldırma da yoktur. Evlilikte kıyılan bir dede(tarikat) nikahı vardır ama, bu nikah Kazdağı Türkmenlerindeki kız ikrarı kadar ayrıntılı ve pratiklerle bezeli değildir.

Kazdağı Türkmenlerindeki ikrar alma törenlerinin diğer bölgelerdeki Alevi guruplara nazaran daha zengin uygulamalara sahne olduğu görülmektedir.

Ortaya konan bu tespitler mulakat tekniği ile yapılan derlemeler sonucu ortaya çıkan bilgileri içermekte olup, bazı eksikliklerin bulunabileceği akıldan çıkarılmamalıdır.

Ancak Kazdağı Türkmenlerinde, Anadolu'daki diğer Alevi-Bektaşi guruplarda da mevcut olan kültürün korunmasına yönelik "sır" anlayışının hat safhada korunduğu ve cemlerine girmenin bugünkü koşullarda mümkün olmadığı günümüzde, ortaya koyduğumuz tespitlere ilişkin bilgilerin elde edilebilmiş olması da, bu alanda başlangıç anlamında büyük önem taşımaktadır.

Gelecekte yapılacak çalışmalarda belki de gözlem imkanı da sağlanarak tespitlerde bulunulması daha sağlıklı sonuçlara ulaşmamızı sağlayacaktır.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

1- ATALAY, Besim: Bektaşilik, İstanbul 1340, s.17
2- BİRDOĞAN, Nejat: "Tahtacıların Dünü" I. Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyo Kültürel Yapısı (Tahtacılar) Sempozyumu Bildirileri, Kültür Bakanlığı (HAGEM) Yayınları, Ankara 1995, s. 9-10
3- ENGİN, Dr. İsmail: "Akçaeniş Tahtacılarında Ölü Gömme Geleneği" I. Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyo Kültürel Yapısı (Tahtacılar) Sempozyumu Bildirileri, Kültür Bakanlığı (HAGEM) Yayınları, Ankara 1995, s.39.
4- KEHL, Kristina: "Tahtacı Geleneklerinde İslam Dışı Öğeler" (Tahtacılar) Sempozyumu Bildirileri, s.107,114
5- ŞAPOLYO, Enver Behran: Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, İstanbul 1964, s.288,291
6- YILMAZ, Abdurrahman: Tahtacılarda Gelenekler, Ulus Basımevi, Ankara 1948, s.11.
7- YÖRÜKAN, Yusuf Ziya: (haz:Türhan YÖRÜKAN), Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998

KÜLTÜR BAKANLIĞI (HAGEM) ARŞİVİ- BANTLAR

Bant No	Kaynak Kişi	İl	İlçe	Köy	Tarih
B.98.0213	Mehmet Şen	Çanakkale	Ayvacık	Güzelköy	22.09.1998
B.98.0213	Bektaş Kaygın				22.09.1998
B.98.0213	Veli Ürer				22.09.1998
B.98.0215	Ahmet Yılmaz			Uzunalan	23.09.1998
B.98.0215	Mustafa Satış				23.09.1998
B.98.0217	Mustafa Kocabıyık	Balıkesir	Edremit	Tahtakuşlar	26.09.1998
B.98.0217	Abdulkadir Kocabıyık				26.09.1998
B.98.0219	Hüseyin Çelik			Çamcı	27.09.1998
B.98.0222	Hasan Akburak			Mehmetalan	28.09.1998
B.98.0224	Ali Yüksek			Kavlaklar	01.10.1998
B.98.0226	Musa Bozkurt			Arıtaşı	02.10.1998

ANADOLU'DA ERENLERİN SOSYO-KÜLTÜREL FONKSİYONLARI

Prof. Dr. Gürbüz ERGİNER*

Asıl konuya geçmeden önce bildirimin konu akış planını vermek istiyorum. İlk olarak verilmiş-kazanılmış rol ve statüler konusu üzerinde duracağım. Bunu söz konusu rol ve statüler bağlamında toplumsal bir varlık olarak bireyin biyolojik ve sosyal ölümü konusu izleyecek. Burada, toplumsal bir varlık olarak bireyin toplum içindeki rol ve statüsüyle ölümü sonrasında kendisinin hatırlanması, anılması, adına bir takım dinsel/büyüsel işlemlerin ve ritüellerin yapılması, bunların uzun ya da kısa süreli olması arasında çok sıkı bir ilişkinin varlığı konusu üzerinde duracağım. Daha sonra, birey tarafından bizzat kazanılmış veya toplum tarafından bireye verilmiş rol ve statüler çerçevesinde "erenler, ermişler" konusunu tartışacağım. Nihayet, Anadolu'da erenlerin sosyo-kültürel fonksiyonları konusuna açıklık getirmeye çalışacağım.

A. VERİLMİŞ-KAZANILMIŞ ROL VE STATÜ

Toplumun bir üyesi olarak birey, toplumun diğer birey veya gruplarıyla çeşitli ilişkiler ve sosyal, tarihsel, dinsel, ekonomik, hukuki bağlar içinde olmak durumundadır. Söz konusu ilişkiler karşılıklı davranış kalıplarıyla anlam bulur. Karşılıklı davranışın bu tür kalıplarındaki konumlar teknik anlamda, statüler olarak bilinir. Statü, bireyin konumu ile bireyin toplumun geneliyle ilişkilerini temsil eder. Özetle, bireyden ayrı olarak bir statü hakların ve görevlerin basit bir koleksiyonudur. Söz konusu haklar ve görevler bireyler aracılığıyla ifade bulabildiği için düşünce düzeyinde, statülerle onlara sahip olan insanlar arasında bir ayrım yapmak oldukça zordur. Zira bu statülere sahip insanlar statüleri şekillendiren hakları ve görevleri kontrol ederler. Aslında, sosyal rol ve statü birbirlerinden bağımsız ve çok farklı kavramlar değildir. Rolsüz statü ya da statüsüz rol olmaz. Sosyal statü, sosyal rolün statik cephesini oluştururken, rol statünün dinamik bir başka deyişle mekanik yönünü oluşturur. Rol ve statü sosyoloji başta olmak üzere diğer sosyal bilimlerce detaylı bir biçimde analiz edilmiştir. Konuyla yakından ilgilenen Ralph Linton, rol ve statü denildiğinde ilk akla gelen isimlerdendir.

---

* Ankara Üniversitesi. DTCF Öğretim Üyesi.

Ona göre iki çeşit statü vardır. Bunlardan birisi verilmiş, diğeri kazanılmış statüdür. Verilmiş statü: Bireylere yetenekleri ve doğuştan gelen farklılıkları gözönüne alınmadan verilmiş olan statülerdir. Bunlar doğum anından itibaren işlemeye başlarlar. Kazanılmış statüler ise özel yetenekler gerektiren statülerdir ve bireyin sarfedeceği çabayla, rekabetle kazanılmak üzere vardırlar.

B. BİYOLOJİK ÖLÜM-SOSYAL ÖLÜM

İstisnasız her toplumda, birey ölümünün iki tipi vardır. Bunlardan birincisi günümüz modern tıbbına göre bireyin beyin fonksiyonlarının durması ile gerçekleşen biyolojik ölümdür. Biyolojik ölümü takibeden cenaze merasimleri, ölenin sosyal rol ve statüsüne göre sadeleşir veya zenginleşir. Merasime katılanların sayısı bile bireyin rol ve statüsüyle ilgili olarak çeşitlilik gösterir. İkinci ölüm tipi bireyin sosyal ölümüdür. Sosyal ölüm, kişinin toplumsal rol ve statüsüyle doğrudan ilişkili olan bir zaman dilimi sonunda gerçekleşir. Söz konusu bu zaman dilimi istisna diyebileceğimiz bazı bireyler için çok uzun hatta ebedi olabilir. Bu grup içinde ilk akla gelenler peygamberler, evliyalar, toplumu varoluş ya da yok oluş mücadelelerinde düzlüğe çıkaran ulusal kahramanlardır.

Mısır, Hitit, Aztek, İnka ve Maya medeniyetlerinde krallar, bazı ilkel topluluklarda da klan, tribü ya da fratri şefleri öldüklerinde tanrılaşırlar. Yani toplum onların gerçekte ölmedikleri, tanrı ya da tanrılar düzeyinde yaşamlarını sürdürdükleri inancı içindedir. Bu durum pek çok toplum tarafından kabul edilmiş olduğunu bildiğimiz ölümün bir son olmadığı, canlıların özellikle de insanın ölüm sonrasında başka bir alemde yaşamını sürdürdüğüne ilişkin inanç ile açıklanmaktadır. Bu inanca, dinamik bir dünya görüşüyle onların zaman zaman yaşayanların dünyasını ziyaret ettikleri, hoşlarına giden tutum ve davranışları ödüllendirip hoşlarına gitmeyen tutum ve davranışları cezalandırdıkları inancı eşlik eder. Manizm yani ölüler ya da atalar tapınımının temel açıklaması bu inanç sistemiyle ortaya konmaktadır. Şunu hemen belirtmeliyim ki, bizim ele aldığımız yönüyle bu inanç dokusunun reenkarnasyon inancıyla doğrudan bir ilişkisi yoktur. Ancak, dolaylı bir ilişkiden sözedilebilir. Bu durum, pek çok toplumda krallar ve şefler adına sayısız kültün, tapınakların, bu tapınaklarda görev yapan din adamları sınıfının ve diğer tapınak görevlilerinin, krallar ve şefler adına oluşturulmuş sayısız ritüelin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Yukarıda sözünü ettiğim krallar ve şeflerin ilgili medeniyetler ve toplumlarda bir tür ölümsüzleştiklerini yani, sosyal ölümlerinin biyolojik ölümlerinden çok çok sonra gerçekleştiğini hatta Ra, Utanapiştim, Quatzelquatl gibi pek çoğunun biyolojik ölümleri binlerce yıl önce gerçek-

leşmesine karşın sosyal anlamda günümüzde de yaşamlarını sürdürdüklerini rahatlıkla söyleyebiliriz. Melkisedek, Abram, Musa, Davut, İşaya, Yahya gibi Eski Ahit'te adı geçen pek çok birey, İsa ve yeni Ahit'te adı geçen diğer bireyler, Kur'an'da adı geçen Muhammet, İbrahim, Nuh, Meryem ve diğer bireylerin de sosyal ölümleri henüz gerçekleşmemiştir.

Gerek eski Yunan gerekse Eski Anadolu uygarlıklarının pek çok kralı da bu kategoriye dahildir. Örneğin Kral Midas, sosyal anlamda hala yaşamaktadır. Fatih'in, Kanuni'nin, Yavuz'un, 4. Murat'ın, İncili Çavuş'un, Nasreddin Hoca'nın, Hacı Bektaş Veli'nin, Yunus'un, Mevlana'nın, Atatürk'ün, İnönü'nün ve adlarını burada belirtemediğim pek çoğunun sosyal anlamda öldüklerini söyliyebilir miyiz ?

Yukarıda belirtmeye çalıştığım türden biyolojik anlamda ölümünün üzerinden yıllar geçmesine karşın sosyal anlamda hala yaşayan bireylerin bir kesimi toplumsal hafızada toplum adına olumlu, bir kesimi de olumsuz derin izler bırakmayı becermişler ve sosyal anlamda ölümsüzleşmişlerdir. İşte bu beceri onların yaşamları boyunca çaba ve yetenekleriyle elde ettikleri kazanılmış rol ve statünün bir göstergesidir.

C. ERENLER

Konumuz açısından eren sözcüğü dilimizde, "Benliğinden sıyrılmış, öz varlığından geçmiş, kendini tanrıya adamış, ermiş, evliya, veli" (Türkçe Sözlük) anlamlarına geldiği gibi "Olağan üstü sezgileriyle bir takım gerçekleri gördüğüne inanılan kimse." (Türkçe Sözlük) anlamına da gelmektedir. Bilindiği gibi ermek: ulaşmak anlamının yanı sıra, olgunlaşma anlamını da içermektedir.

İstisnasız tüm toplumların bireyleri içlerinden bazılarının doğuştan kendilerinden farklı olduğu, bazılarının zamanla kendiliğinden farklılaştığı, bazılarının bir takım doğa üstü güçler tarafından farklılaştırıldığı inancına sahiptirler. Söz konusu farklılık bireyin avlanmada, araç gereç kullanmada, hükmetmede, yönetmede, planlama ve örgütlemede; müzik, resim, oyma, yontu, tatuaj ve diğer sanatlarda; sağaltma, kehanette bulunma, bir takım doğa olaylarını kontrol etme gibi doğa üstüyle ilişki kurmada ve öteki alanlarda diğer bireylerden daha başarılı olması sonucunda ortaya çıkmaktadır. Tüm bunlar insanoğlunun yaşamını sürdürmede doğrudan yüzyüze olduğu hatta içine doğduğu doğal, sosyal, dinsel, hukuksal, tarihsel, ekonomik ilişkiler ve gereksinimlerin bir sonucudur ve farklılaşma da ilgili kategorilere dağılmaktadır. Bu olguların pek çoğunun temelinde insanın doğaya hükmetmek için kullandığı araç gerecin yetersizliğini, yaşamı sürdürmede gereksinim duyulan bir takım maddelerin birey ya da toplum için yetersizliğini ve büyük güçlüklerle elde edilebilmesini, sosyal ilişkilerdeki çeşitli başarısızlık-

ları görmek mümkündür.

İlgili bireyin farklılığı ya da farklılaşması bazen isabetli tahminlerle, bazen rastlantılarla, bazen özel yeteneklerle açıklanabilirken çoğu kez de gizildir, açıklanamazdır. Bizim üzerinde duracağımız farklılaşmış ya da farklılaştırılmış bireyler yukarıda belirttiğim kategorilerden din kategorisi içinde yer almaktadır. Ancak, genellikle dinlerin özellikle de tek tanrıcı dinlerin sosyal, hukuksal, ekonomik alanlara da nüfuz ettikleri göz önünde bulundurulmalıdır.

Bu anlamda yukarıda değindiğimiz farklılaşmış kişiler, toplumdaki diğer birey ya da grupların çeşitli konularda bir tür kurtarıcısı, umar kaynağı haline gelmektedirler. Öyleki farklıların çoğu sadece yaşamları süresinde değil ölümlerinden sonra da bu özelliklerini muhafaza etmektedirler. Bu durum, toplumun yaşayan bireylerinin biyolojik anlamda ölmüş farklıları sürekli olarak hatta çoğu kez periyodik hale gelmiş ritüellerle, anma törenleriyle, bir takım isteklerde bulunmalarıyla, sosyal açıdan yaşatmalarıyla açıklanabilir.

Özetle her türden toplumda bireyler teknolojik, ekonomik ve sosyal ilişkilerinde her zaman başarılı olamazlar. Böyle durumlarda toplumun gelişmişlik düzeyine bağlı olarak toplumdan topluma değişen çeşitli çözüm yolları kullanılır ama en yaygın olarak görülen çözüm yolu, doğa üstü ile ilişkilerinde sıradan bir insandan daha başarılı olduğu düşünülen biyolojik manada ölmüş bir farklıya müracaat etmektir.

İşte, Anadolu'nun hemen her yerleşim biriminde hatta kuş uçmaz kervan geçmez dağ tepelerinde, bozkırında bazen bu türden bazen başka türden farklı olduğu toplum ya da yöre insanı tarafından onaylanmış kişilerle özdeşleştirilmiş mekanlar vardır. Bunların Anadolu genelindeki adı "eren" dir. Herhangi bir konuda başı dara düşen Anadolu insanı sözkonusu erenlerin farklılıklarından yararlanmak için onları ziyaret eder, onlara çeşitli hediyeler verir, kurbanlar keser, yalmalar bağlar, mekanı güzelleştirir, onların yattıkları için farklılaştırdıkları toprağı yer, vücudunun ağrıyan yerlerine sürer, bedeniyle buralara sürünerek farklılığı kendisine aktarmaya, ondan yararlanmaya çalışır.

D. ANADOLU ERENLERİNİN SOSYAL FONKSİYONLARI

Büyüklüğü ve adı ne olursa olsun her hangi bir sosyal grubun, zamanın herhangi bir diliminde ermişliğini onayladığı gerçek bireyler, biyolojik anlamda ölseler bile o grup için sosyal açıdan yaşatılmaktadırlar. Onları bir anlamda ölümsüzleştiren şey genellikle kendilerine atfedilen olağan üstü manevi güçten öte, onlara olan ilginin sürekliliği ve doğrudan ya da dolaylı biçimde gerçekleştirilen ritüellerin karakteristik bir özelliği olan periyodik tekrarıdır. Zira toplum, kendi varlığını idame ettirmede, kendini yeniden

üretmede bu ilgiyi sürdürme ve ritüelleri yerine getirme gereksinimi içindedir. Söz konusu uygulamalar, geleneksel yapılı toplumların sosyo-kültürel anlamda varoluşlarının bir tür garantisidir.

İsmi belli ya da belirsiz, aynı ya da farklı inançlara mensup sayısız Anadolu ereni yukarıda açıklamaya çalıştığım nedenlerle vardırlar. Onları toplumun diğer bireylerinden farklılaştıran sağlıklarındaki beceri, yetenek, bilgi, hayır severlik, dindarlık gibi kişisel özellikler yanısıra, ölüm sonrasında toplum tarafından bir kısmına atfedilmiş sanal özellikler de olabilir. Hatta çoğu kez söz konusu mekanların boş olduğundan bile sözedilir. Ama, Anadolu insanı ilgili mekanlara kutsiyet atfetmiştir ve kim ne derse desin toplumsal karar verilmiş, onay çıkmıştır. Söz konusu onayı çoğu kez toplumsal olmayıp grupsal hatta, bireysel olduğu saptanmıştır. Anadoluda çok sık gözlemlediğimiz böylesi durumlarda, görgüye dayalı sanal statü verme gereksinimlerinin altında yatan asıl gerçek, bireysel beklentilerin sanal gerçekleşme umudu ile doğa üstünden gelebileceği düşünülen olumsuz etki korkusudur.

Hangi türden olursa olsun, erenlerin Anadolu'nun geleneksel kültürü ve sosyal yaşamı hatta ekonomik hareketliliği üzerindeki etkileri asla küçümsenemez. Onların yatay sosyal hareketlilikte de önemli payları vardır. Küçük te olsa belirli dönemlerde iç ve dış turizmin hareketlenmesine dolaylı biçimde katkıda bulunurlar. Erenlerin pek çoğu sosyal yardımlaşma, paylaşma ve dayanışmayı pekiştirici, toplumdaki birlik ve beraberlik duygularını körükleyici özelliklere sahiptirler.

Anadolu'da erenlerle ilgili uygulamalar bireyleri biraraya getirip, bireyler arasındaki toplumsal bağları güçlendirirken geleneklerin sürmesine, inançların tazelenmesine, değer yargılarının, törelerin kökleşmesine yardım eder toplumu canlı bir biçimde ayakta kalmasına yardımcı olurlar. Erenlere ilişkin ritüeller fonksiyonel açıdan toplumsal dayanışmanın, özellikle de toplumsal düzenin dayanakları olan duyguları yineleyerek, güçlendirerek toplumu ya da toplumsal düzeni yeniden yaratır. Söz konusu uygulamalar, toplumsal dayanışmanın güç aldığı duyguları artırır, yineler, sağlamlaştırır. Eren ziyaretleri feragatta ve katkıda bulunma sisteminin bir parçası olarak ta karşımıza çıkmaktadır. Bu sistemler toplumun dengesinin kararlılığı ve korunması için gereklidir. Bir yönüyle eren ziyaretleri kendisine katılanları biraraya getirerek, toplumu oluşturan bireylerdeki dinsel ağırlıklı toplumsal birliktelik düşüncesinin pekişmesine katkıda bulunmaktadır.Yine erenlerin toplu halde ziyareti kültürün yapılanmasında etkili unsurlardır. Ziyaretler sırasında anlamlar iletilir, sosyal gerçek yeniden yaratılır. Bu dönemlerde çeşitli dinsel normlar sık sık yinelenir, bir kuşaktan diğerine hem sözlü hem de uygulamaya katılarak aktarılır ve gözlemle pekiştirilir.

Erenlerle ilgili uygulamalara yönelik amaçların ilk basamağında şu ya da bu nedenle doğaüstünün yardımını sağlamak yatmaktadır. Bu amaca ulaşmada kullanılan aracı erendir. İsteneni elde etmede ereni anma, onun gönlünü alma, kutsama, kutsanma gibi amaçlar da yer almaktadır. Bu uygulamalar bireyleri yaşamlarının sınırları ötesine taşır ve onları insanlığın, evrenin daha geniş süreçlerine bağlarlar.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

A.R. Radcliffe-Brown, 1969
Din ve toplum. Çev.: Ünsal Oskay SBF DERG. XXIII. c. 4. sayı 1969 301.-329. s. " Structure and function in primitive society - essays and adresses, Der. E.E. Evans Pritcard - F.Eggan, New York, 1965, paperback, 117.-132. s."

Abdülkadir İnan, 1976
Eski Türk Di i Tarihi. İstanbul 1976, Milli Eğitim Basımevi 256 s.

Abdülkadir İnan, 1987
Makaleler ve İncelemeler. 2.bsm. Ankara, TTK Basımevi

Bronislaw Malinowski, 1964
Büyü Bilim ve Din. Çev.: Ender Gürol. İstanbul, Ekin Basımevi

C.W. Ceram, 1982
Tanrılar, Mezarlar ve Bilginler. Çev.: Hayrullah Örs. İstanbul, Evrim Matbaacılık Ltd. Şti..

Claude Lévi-Strauss, 1983
Din ve Büyü. Derl. ve Çev.: Ahmet Güngören İstanbul Doğuş Matbaası.

Emile Durkheim, 1926
The Elementary Forms of The Religious Life. A Study in Religious Sociology. Transl.: Joseph Ward Swain. Repr. London, Phototype Limited.

F. W. Hasluck, 1973
Christianity and Islam Under the Sultans. 2 volume. Edited by: Margaret M. Hasluck. New York, Thomson-Shore, Inc.

M.E. Combs-Schilling , 1989
Sacred Performances: İslam, Sexuality and Sacrifice. New York, Colombia University Press.

Marc Augé, 1995
Çağdaş Dünyaların Antrohpolojisi. Çev.: Hülya Tufan. İstanbul Umut Matbaacılık 163 s.

Marvin Harris, 1994
Yamyamlar ve Krallar. Kültürlerin Kökeni. Çev.: Doç. Dr. Fatih Gümüş. Ankara, Zirve Ofset Ltd. Şti..

Max Gluckman, 1967
Politics, Law and Ritual in Tribal Society. Oxford, Basil Blackwell.

Mircea Eliade, 1991
Kutsal ve Dindışı. Çev.: Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara, Gece Yayınları.

O.R. Gurney, 1964
The Hittites. Suffolk, Richard Clay and Company Ltd. Bungay.

Sedat Veyis Örnek, 1971
100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane. İstanbul, Fono Tesisleri.

DOĞU KARADENİZ BÖLGESİNDE ESKİ TÜRK İNANÇLARININ İZLERİ

Yrd. Doç. Dr. Bilgehan Atsız GÖKDAĞ*

Toplumların kültür yapıları incelenmek istendiğinde işe öncelikle inançlardan başlanır. Türk kültür tarihi ile uğraşan araştırıcılar da atalarımızın hayat tarzı üzerine etki eden inançlar üzerinde durmuş, bu inançların kişi ve toplum üzerindeki rollerini açıklamaya çalışmışlardır. Türkler İslam dışında, Budizm, Maniheizm, Zerdüştlük, Musevilik, Hristiyanlık gibi birçok dine girmiş olsalar da, çoğunluk Gök- Tanrı inancını ve ona bağlı esasları korumuş, devam ettirmişlerdir. Bugün için Türk dünyasının büyük çoğunluğu İslam dinini kabul etmiştir. Buna rağmen başlangıçtaki Türk inançları da İslamiyet içinde hayatiyetini ve tesirini devam ettirmiştir. Birçok topluluğun eski dinlerinin tören ve geleneklerinden ayrılamadığı bilinmektedir. Bu bağlamda Türklerin eski inançlarına ait birçok kültürel unsurun Türk inanç yumağı içinde yer aldığını görmekteyiz. Toplum tarafından kabul edilmiş, ilahi bir dinin bilinen hükümleri dışında kalan, fakat halk arasında yaygın bir şekilde yaşayan ve tespiti yapılan bu itikatlara folklorik bir terim olarak "halk inançları" denilmektedir[1]

Türklerin inanç yumağını ve bunun tarihi seyrini gözden geçirip ana hatlarıyla ifade etmek istersek, merkezde "Tanrı"nın olduğunu görürüz. Bunu yardımcı ve koruyucu iyeler, gök ve yer iyeleri, kara iyeler ve ata ruhu arvaklar ile tamamlamak mümkündür[2]. Türklerin inançları ile ilgili en eski bilgilere Cin yıllıklarında, Bengü Taş Yazıtlarında ve muhtelif yazılı kaynaklarda tesadüf edilmektedir. Eski atalarımız Hun Türkleri, Tengri'ye, Yir-Sub iyelerine, yağız yir iyelerine, Gök Tengri iyelerine ve ata arvaklarına kurban keserek dini törenler tertip ederlerdi[3]. Tanrı, sadece yeri, göğü ve yeryüzünde yaşayan canlıları, insanları yaratmakla iktifa etmez, yarattığı yer yüzünde, Iduk, Ötüken, Yış, Iduk, Yir-Sub sahipsiz kalmasın Türk budunu yok olmasın diye de kağan seçip gönderme, yardım etme vasıflarına da sahiptir. Türkler yaratıcı güce, varlığa karşı İslamiyet öncesinde ve sonrasında pek farklı inanca sahip olmamışlar, semavi dinlerde olduğu gibi, Türkler kağanlarını

---

* K.T.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi-TRABZON

1 Bekir Şişman, "İslamiyet Öncesi Türk İnanç ve Ritüellerinin Samsun Yöresindeki İzleri", **Türk Kültürü,** S. 401 (1996), s.563.

2 Yaşar KALAFAT, **Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri**, Ankara 1990, s.11

3 Yaşar KALAFAT, **a.g.e.**, s.17

yeryüzünde Tanrı'nın elçisi, resulü, gölgesi şeklinde tasavvur etmektedir. Tanrının yukarıda, gökyüzünde olması inancı Türkler arasında bugün de mevcuttur[4].

Eski Türk dini, Gök Tanrı inancı esas olmak üzere, tabiat kültleri, atalar ve Göktanrı diyebileceğimiz üç ana kısımdan oluşmaktaydı[5] Günümüzde Müslüman olan Türkler için bu kültler bir din değil, eski inanç sistemlerimizden kaynaklanarak günümüze kadar gelen ve günümüzde de mevcudiyetini devam ettiren gelenek ve göreneklerdir.

Bu tebliğde Doğu Karadeniz Bölgesinde bir inanç yumağı tarzında karşımıza çıkan pratikleri Tanrı, koruyucu iyeler, kara iyeler, ocak, kişioğlu, atalar ruhu etrafında teşekkül etmiş olan inançlar şeklinde ele alıp doğum, evlenme, ölüm törenleri ile ilgili uygulamaları dikkatlere sunmaya çalışacağız.

Bugün Türk dünyasının bir çok bölgesinde mukaddes sayılan dağlar vardır. Özellikle yüksek dağların mukaddes addedilmesinin yanında buralarda var kabul edilen yatırların genellikle isimsiz olduğunu görmekteyiz[6] Buradan hareketle bu yatırların bazılarının gerçek yatırlar olmayıp İslam öncesi devirde dağ ve tepelerde mevcut olduğuna inanılan üstün güç ve ruhların İslami devirde yatırlar haline dönüştüğünü söylemek mümkündür. Türkler Anadolu'da fetihten sonra yerleştikleri çeşitli yerleri, dağları, tepeleri, ovaları Orta Asya'daki gibi mukaddes tanımışlar ve buraları hayalî yatırlarla şahıslandırmış olmalıdırlar[7] Ayrıca Altay Türkleri arasında Altay Dağlarına "kayın babamız" denmesi de soylarının ana itibariyle bu dağdan türediğine dair bir inancı yaşattığını gösterir[8].

Giresun ve yöresinde de dağ ve tepelerin mukaddes sayılması, buralarda ermiş kişilerin mezarlarının bulunduğuna dair bir çok inanç vardır. Tirebolu ilçesi Yalç köyü halkı arasında tepelerde bulunan mezarlarda evliyaların yattığına inanılmaktadır. Bu evliyalar gece yarılarından itibaren atlarla birbirlerini ziyarete giderler. Ziyarete gidiş belli güzergahlardan yapılırmış, bu güzergahlar temiz tutulmadığı taktirde yol güzergahını değiştirdiklerine inanılır ve bu yollar daima temiz tutulur. Samsun ili Karakavuk köyündeki Alibey Dede Türbesi de yüksek bir tepe üzerindedir[9] Ayrıca Şebinkarahisar ilçesinde bulunan Erimez tepesinde bulunan karın da şifalı olduğuna inanılmaktadır. Bu inanca göre Erimez tepesinde daima kar bulunmaktadır. Sadece

---

4 Bahaeddin Ögel, **Türk Mitolojisi,** İstanbul 1971, 117.
5 İbrahim Kafesoğlu, **Türk Milli Kültürü,** İstanbul 1984, s. 295.
6 Abdulkadir İnan, **Makaleler ve İncelemeler.** Ankara 1968, s. 173
7 A. Yaşar Ocak, **Bektaşi Menkibelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri**, İstanbul, 1983, s.75-76
8 Sencer Divitçioğlu, **Köktürkler**. İstanbul 1987, s. 106
9 Bekir Şişman. **A.g.m.** s.573

yedi yılda bir kar erimekte ve karların altında bulunduğuna inanılan altınlı çeşmede abdest alan ama bir kişinin gözlerinin açıldığı rivayet edilmektedir.

Taş ve kayalar Türklerin inanç sisteminde önemli bir yere sahiptir. Bunlar arasında "yada Taşı" diye adlandırılan bir cins taş, Türklerin hayatında asırlarca olağanüstü nitelikleri ile yaşamıştır[10].

İbni Fadlan, Türkistan'da sancıyı kesen taş, kanamayı durduran taş, etrafı aydınlatan taş Yada taşı olmak üzere farklı özellikleri olan taşlardan bahsedilmektedir[11]. Anadolu'nun muhtelif yerlerinde "sabır taşı" yani derlerin sıkıntıların anlatıldığı taşlardan bahsedilmektedir. Sıkıntıların büyüklüğü, çözümsüzlüğü, çaresizliği karşısında bu sabır taşının çatladığı rivayet edilir. Dilek dilemek için taşların kuyu ve su birikintilerine atılması Türk dünyasının her tarafında görülen bir uygulamadır. Efsanelerde görülen taş kesilme motifi de bu inançla ilgilidir[12].

Giresun ve yöresinde taş-kaya kültü ile bağlantılı birçok inanış ve rivayetler bulunmakta olup, bunlardan en önemlileri şunlardır: Şehre 26 kilometre mesafede Taşhan köyü yakınlarında bulunan Gelinkayası'nın bir söylentisi vardır. Burada "çok büyük iki taşın bir noktada birleşerek üst üste durması" bir efsaneye bağlanmıştır. Bir gelinin taşa dönüşmesi anlatılmaktadır. Bulancak'ta Gelin Kayası adı verilen şaha kalkmış bir atın üstünde gelini andıran kaya hakkında söylentiye göre, geline babası ne kadar çeyiz vermişse yine kız kanmamış" baba değirmen taşını da ver demiş." Halbuki babasının bundan başka da hiçbir şeyi kalmamış, onun üzerine kızına beddua etmiş. Sende değirmen taşı gibi taş kesil" demiş, o da taş kesilmiş[13].

Gedikkaya Giresun şehrine 4 kilometre uzaklıkta kaleye ağzını (tıpkı bir kaplan gibi) açmış dik ve sarp bir kayadır. Gedikkayanın ortasının savaş anında kaleden atılan bir topla uçurulduğu rivayet edilmektedir[14]. Giresun ve çevresinde (Eynesil) kıyamete yakın bir zamanda bir taşın yarılarak Hz. Ali'nin oğlunun o taştan çıkacağına dair yaygın bir inanış vardır. Yine taş ve kayaların üzerinde biriken suların cilt hastalıklarına iyi geldiğine inanılır.

Giresun'da her yıl Mayıs ayının yirmisinde Aksu şenlikleri tertip edilir. Rumi takvime göre bugün Mayıs ayının yedisine denk gelmekte ve halk arasında "Mayıs Yedisi" adıyla anılmaktadır. Bu günde Aksu Çayının denize döküldüğü alanda toplanılır özellikle kadın ve kızlar kendilerine uğur getirmesi için Yedi çift bir tek taşı denize atarak dilekte bulunurlar. Giresun

---

10 Kaşgarlı Mahmud, **Divan ü Lügat'it-Türk,** C. III, Ankara 1986, s. 3

11 Ramazan Şeşen, **İbn Fazlan Seyahatnamesi,** İstanbul 1975, s.

12 Saim Sakaoğlu, **Anadolu Türk Efsanelerinde Taş kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu,** Ankara, 1980

13 Hikmet Tanyu, **Türklerde Taşla İlgili İnançlar,** Ankara 1987, s.142-143.

14 Hikmet Tanyu, **a.g.e.**, s.143.

adasında bulunan ve "Hamza Taşı" diye bilinen taşa da el sürülüp etrafında dönülürse tutulan dileğin yerine geleceğine dair inanç vardır. Giresun ve çevresinde erkek çocuklara "Kaya" ismi sıklıkla verilmektedir.

Doğumu kolaylaştırmak için Samsun Kavak'ta deniz köpüğü taşından alınır. Bu taş ezilir ve suya karıştırılıp, doğurmaya çalışan kadına içirilir[15].

Ordu ili Perşembe ilçesinde uyuyan çocuğun yanına taş konulur[16].

Ötüken ormanlarının Göktürk ve Uygur Türkleri başta olmak üzere bütün Türkler tarafından mukaddes sayıldığını bilmekteyiz. Uygur efsanesinde, Uygur hakanlarının ağaçtan türedikleri söylenir. Dede Korkut Hikayelerinde Basat "atam adın sorarsan kaba ağaç, anam adını sorarsan kağan arslan" diye kendini tanıtır[17] Ağaç kültü, halk arasında genellikle dağ ve su ile bir arada, dağ-ağaç-su üçlüsü şeklinde görülmektedir. Orhun Kitabelerinde Gök Tanrıdan sonra en hakim unsur olan "yer-sub" kavramının önemlisi bir kısmı işte bu üçlü bazen de ikili olan kültten ibaret bulunsa gerektir[18].

Anadolu coğrafyası ağaç kültünün yaygın olduğu yerlerin başında gelmektedir. Şiirt, Tunceli, Adıyaman ve Elazığ gibi vilayetlerin çevresinde bulunan köylerde meşe ve ardıç ağaçlarının takdir edildiği bilinmektedir. Adana, Ankara, Merzifon, Çorum ve Muğla gibi çok değişik bölgelerde dallarına çaput bağlanmış, çivi çakılmış veya kovuklarına mumlar yakılmış çınar, çam, ardıç benzeri ulu ağaçlar sık sık göze çarpar[19]

Giresun ve havalisinde ağaç kültüyle ilgili anlatılan ve yaşatılan inançları Anadolu'nun diğer bölgelerine de benzemektedir. Yeni ay doğuşunda bahçelere sebze tohumu ekilmez. Eğer yeni ay zamanında tohum ekilirse ondan fayda gelmeyeceği ve çürüyüp yok olacağına inanılır.

Trabzon Şalpazarı bölgesinde çocuğu olmayan kadınlar ceviz kökünün altından geçerler. Ayrıca Trabzon'da boğmacaya yakalanan çocuklar ceviz kökünün altından geçirilir[20].

Giresun'da ceviz ağacının kökleri zayıf ve çelimsiz çocukların güçlü kudretli olması için şifa kabul edilir. Zayıf ve çelimsiz çocuklar ceviz ağacının köklerinin altından geçirilerek güç ve kuvvete kavuşturulması sağlanır. Başka bir inanca göre evlerin etrafına söğüt ağacı dikilmesi o ev için

---

15 Ahmet Tecemen, **Bulgaristan Türkleri İnanışları veya Türk Kimliği,** Ankara 1995, s.212.

16 Ahmet Tecemen, **a.g.e.**, s.280.

17 Abdülkadir İnan, **Tarihte ve Bugün Şamanizm**, Ankara 1972, s.64.

18 A. Yaşar Ocak, **a.g.e.**, s.91.

19 Ahmet Buran, **Doğu ve Güneydoğu Anadolu Üzerinde Araştırmalar,** İstanbul 1992, s.131.

20 Ali Çelik, Trabzon-**Şalpazarı Çepni Kültürü**, Trabzon. 1999, s.290.

iyiye alamet kabul edilmez. Söğüt ağacının bünyesi zayıf olduğundan yakınında bulunduğu eve zayıflık ve gariplik getireceğine inanılır. Başka bir inanışa göre; Cuma günleri ağaçlara çıkılmasının uğursuz sayılması, ağaçtan düşüp ölüneceği düşüncesi Giresun ve çevresinde oldukça yaygın bir inanıştır.

Yaşmaklı yol inanışı; Tirebolu ve Kazıkbeli yaylası arasındaki bulunan güzergaha "Yaşmaklı yol" adı verilmektedir. Rivayete göre, çok zengin olan bir gayr-ı müslim kız bu yoldan yaylaya gitmektedir. Mola verdikleri bir yerde eğilmiş bulunan bir "çam" ağacının dallarına başındaki yaşmağı asar ve orada uyumaya başlar. Sabah olunca yaşmağını arayan kız yaşmağı bulamaz. Akşam eğik durumda bulunan çam ağacının da yerinde olmadığını fark eden kız aramaya devam eder. O esnada gece eğilmiş bulunan çam ağacının doğrulduğunu, üzerine serdiği yaşmağında ağacın tepesinde kaldığını görür. O gece mübarek bir gece olduğu ve çam ağacının da secdeye vardığı belirtilir. Gayr-ı müslim kızın da bu hadiseden sonra İslamı seçtiği ve yaylaya giden bu yolu tamir ettirdiği rivayet edilmektedir. (Tirebolu-Yalç köyü)

Türk inanç sisteminde ateşin çok önemli bir yeri bulunmaktadır. Anadolu'da yaygın olarak kullanılan "ateş babanın, ocak ananın" sözü Türklerin ateşe verdiği önemi gösterir. İlimiz ve çevresinde ateş ve buna bağlı ocak kültü canlı olarak yaşamaktadır.

Trabzon-Şalpazarı'nda ölü gömüldükten sonra çocuklara kibrit dağıtılır. Çocuklar kibriti yakıp ışık verirler[21] Işık'ın Türk halk inançlarında önemli bir yeri vardır. Halkın cenazeleri münasebetiyle yakmış oldukları ışık, daha ziyade Muhammedî dönemimizin evveline varan inançların izlerini taşımaktadır[22].

Giresun'da çocuğun beşiğinin münasip yerine kömür ve kül torbacıkları asılır. Kömürün ve külün çocuğu kötü ruhlardan koruduklarına inanılır[23]

Giresun'da çocuk doğar doğmaz tuz atılan ocağın üzerinde üç defa çevrilir. Trabzon Şalpazarı bölgesinde aynı işlem, çok ağlayan ve nazar değen çocuklara uygulanır[24]. Ordu'da ocaktan alınan kül bir torbaya konarak çocuğun beşiğine asıldığında çocuk al basmasına karşı korunur[25]

Giresun ve yöresinde sacayaktan geçmenin uğur getireceğine inanılır. Sacayaktan atlayan kişilerin şifa bulacağı, talihinin açılacağı düşüncesi halk arasında yaygındır. Mayıs yedisi adıyla halk arasında bilinen 20 Mayıs şen-

21 Ali Çelik, **a.g.e.** s.449.
22 Yaşar Kalafat, **İslamiyet ve Türk İnançları,** Ankara. 1996, s.37.
23 Ahmet Tecemen, **a.g.e.** s.249.
24 Ali Çelik, **a.g.e.** s.315.
25 Ali Çelik, **a.g.e.** s.308.

liklerinde üç kez sacayaktan geçilir. Sacayakta yapılan bu işlemlerin eski kültürde, şamanlıkta çok yaygın olan ve köklü bir kült olan "ocak"la yakın ilgisi vardır. Bu külte göre ateş kötü ruhların koruyucusudur[26].

Şebinkarahisar civarındaki köylerde ocakları karartmak iyi sayılmaz. Onun için her ev halkı yatacağı zaman ocaktaki koru güzelce küllenmek suretiyle üzerini örter ve sabahleyin ocağını biri öbürüne kötü sözde bulunacak olursa ona "ocağın bucağın karara, söne, bucağın kör ola (kapalı kala) ocağına, bucağına baykuşlar tüneye" derler[27]. Tirebolu'ya bağlı köylerde ev süpürülürken tozların ocağa doğru süpürülmesi uğursuzluk kabul edilir.

Trabzon Şalpazarı'nda çocuğu al basmasından korumak için yatağın altına bıçak, makas gibi demir eşyalar bırakılır. Rize'de kırklı çocuğun yanına girenlerin ellerini demir zincire sürmelerinin temelinde demirin koruyucu gücü ile ilgili eski Türk inançlarının izleri vardır.

Giresun'da, Trabzon'da ve Şalpazarı ilçesinde cesedin üzerine, şişmemesi için bıçak, makas veya demir parçası konulması demirin koruyucu gücü ile ilgilidir[28].

Türk kültüründe koruyucu iyelerden birisi olan su kültünün ağırlıklı bir yeri vardır. Dede Korkut Hikayelerinde Türklerin, suların kirlenmesine karşı olduklarını ve "arı sudan abdest aldı" sözleri Türklerin suya gösterdiği önemi anlatır. Eski Türk inançlarında yir gibi su da bir ıduk mukaddes idi. Türkler her suyun bir sahibi olduğuna inanırdı. Giresun yöresinde de suya bağlı inanç ve pratikler bütün canlılığı ile yaşamaktadır. Giresun ve çevresinde her yıl Mayıs ayının yirmisinde halk arasında "Mayıs yedisi" olarak bilinen şenlikler yapılır. Karadeniz bölgesinde "Mayıs yedisi" Vakfıkebir, Görele, Bulancak gibi yerleşim yerlerine yakın olan ırmak ağızlarında küçük çapta yapılmaktadır. Giresun'da Aksu Çayı ağzında yapılan törenler çok canlı ve unutulmaz bir hal almıştır. Bu törenlerde hastalar, dertliler, saralılar, genellikle kadın ve kızlar "Mayıs yedisi" günü ırmağın kıyısına vararak, herkes kendisi için yedi çift bir tek taşı suya atarak dilekte bulunur. Törene katılanlar ikinci olarak suya girip başlarından aşağı maşrapayla ırmak sularını dökerler[29] Bu uygulamalarla suyun insanda bulunan kötülükleri, hastalıkları, uğursuzlukları alıp götüreceği inancı yaşatılmaktadır. Suyun ayrıca kötülüklerden koruyacağı inancı da vurgulanır.

Trabzon Şalpazarı'nda kına yakılırken gelinin avucuna para konulması, sabahleyin gelinin bu parayı suya atması yer-su kültünde suya atfedilen

---

26 Fikret Karadeniz, **Yerli Kültür Yazıları**, Samsun 1993, s.32.
27 Hasan Tahsin Okutan, **Şebinkarahisar Tarihi,** Ankara 1948, s.426-427
28 Ali Çelik, **a.g.e.** s.447.
29 Fikret Karadeniz, **a.g.e.**, s.31.

koruyucu özellikle ilgili olmalıdır. Kına yakılan genç kıza sahiplenilmek suretiyle muhtemel kara-iyelerden korunmuş oluyordu. Müslümanlıkta böyle bir uygulamaya yer yoktur. Kına Anadolu'da çok yaygındır[30].

Giresun'da Mart dokuzu olarak bilinen 22 Martta hasta olanların dere ile denizin birleştiği yerde yıkanırsa iyileşeceğine inanılır.

Trabzon'un doğu ilçelerinde Alaturbî adı da verilen Mayıs yedisi şenlikleri 6 Temmuz günü deniz bayramı olarak kutlanılır.

Alaturbî günü, köylerde ve mahallelerde oturanların çoğu, deniz kıyılarına akın ederler. Ağrılı, hastalıklı olanların deniz suyu ile yıkanınca derlerine şifa bulacağına inanılır. Kısmeti kapalı olanların kısmeti açılır. Aynı inançla kayıklara binilerek en az üç, en çok yedi dere ağzı dolaşılır. Kimileri çömleklere su doldurarak alaturbiye katılamayanlara deniz suyu götürür.

Trabzon'da Mayısın 7'sinde (20 Mayıs) denize girmek dertlerin atılmasıdır[31].

Giresun yöresinde akan suya işenmesi iyi karşılanmaz. Suya işeyen kişinin aklının da suyla akıp gideceğine inanılmaktadır. Yine su başlarının sahipli olduğu, buraların tekin olmadığı inancı halk arasında yaşamaktadır. Suya büyük abdestin yapılması da günah kabul edilir.

Giresun ve yöresinde perilerin pınarları koruduklarına ve pınarların etrafında barındıklarına dair genel kanaat mevcuttur. Peri cinin dişi olanıdır. Genç kız ve kadın şeklinde pınar ve dere kenarlarında erkeklerin karşısına çıkarlar, onlarla evlenirler, yalnız evlendikleri insanlara görünürler. Dereli ilçesi Kızıltaş köyünde Hacı İbrahimoğlu bir kişinin Geyik gölü denen bir gölde balık avlarken oltasına bir perinin takıldığı ve onunla evlendiğine dair bir inanç çevrede yaygındır. Anlatılana göre peri ile olan bu evlilik uzun sürmemiştir[32]. Tirebolu'ya bağlı Özlü köyünde bulunan Acı suyun etrafındaki şeyler üzerine çaput bağlanarak dilek dilenmektedir.

Trabzon'da gelişmemiş, cılız kalmış çocuklar aya uzatılarak "ya al, ya ver" denir. Bundan sonra çocuk ya ölür, ya da olur[33].

Trabzon'da cenaze yeni doğan çocuğun evinin yakınından taşınmaz. Şayet zorunlu olarak taşınacaksa çocuk yukarı kaldırılır.

Ordu'da kırkı çıkmamış bebeği loğusa kadın ziyaret edince bebeği al basmaması için yukarı kaldırırlar. Bu uygulamaların temelinde koruyucu,

---

30 Ali Çelik, **a.g.e.**, s.418.

31 Hayrullah Akgül, **Trabzon'da Halk İnançları,** Uludağ Üniversitesi Yayınlanı Mezuniyet Tezi, Bursa. 1995, s.52.

32 Fikret Karadeniz, "Giresun Yöresinde Toplumun Cin Peri Büyü Cadı İnanç ve Masallarına Katılımı", **Türk Folkloru,** s. 80-81 (1986) s. 5.

33 Hayrullah Akgül, **a.g.e.**, s.57.

kurtarıcı en büyük gücün gökte, yukarıda tasavvur edilmiş olması inancı vardır. Gök tanrı inancında Tanrı gökte bulunmaktadır[34].

Giresun yöresinde halk; güneşin dişi, ayın erkek olduğuna ve ayın güneşe aşık olduğuna inanır. Bu inanışa göre ay, 14 yaşında nur topu gibi bir oğlanmış. Gök Tanrının kızı güneş hanıma aşık olmuş, onu babasından istemiş; güneş kız, işin farkına varında nurlu yüzündeki ışığın kıvılcımlarını ayın gözlerine batırarak oradan kaçmış. Ay oğlanın güneş hanımın kaçmasından içlendiğini gören Gök Tanrı derhal kızını tutup almasını emretmiş, ay da kızı tutmak için hemen yerinden fırlayarak güneşin arkasına takılmış ve kovalamaya başlamış! O gün bu gün hâlâ güneşin peşinden koşup dururmuş, tuttuğu gün muradına erermiş.

Bu anlatı bize yer ve Gök tanrı inancı izlerinin halen halk arasında yaşamakta olduğunu göstermektedir[35].

Halkımızın doğum evveli inançlarını; çocuklarının olması, doğacak çocuklarının kız veya erkek olmaları, ölmeyip yaşamaları, istenilen bir mesleğe sahip olmaları şeklinde sıralamak mümkündür. Bu münasebetle yatırlardan, yatırların su veya topraklarından medet beklenilir. Bazen de yatır yerine camilerden yardım umulur. Buradaki incelik kutsal makamların kudsiyetinden istifade edilmek istenilmesindendir. İslamiyetteki Veli kültünün derinliklerinde Türklerin, Türkistan'dan taşıdıkları inançların da izleri vardır. Esasen veli türünden kutsal kabul edilen kimselerden hayatta ve ölümlerinden sonra yardım beklemek sadece doğum evvelinde değil, hayatın muhtelif safhalarında ve farklı ihtiyaçlar için de geçerlidir. Kutsal kabul edilen sulardan, toprak ve taşlardan, ulu ağaçlardan yardım ummak eski Türk inanaçlarındaki su, toprak ve ağaç kültlerine inanmakla ilgilidir[36]. Doğu Karadeniz bölgesinde doğum evveli, doğum sonrası karşılaştığımız belli başlı inançlar ve pratikleri söyle sıralayabiliriz:

Halk tarafından kutsal sayılan mekanların kutsiyetinden yararlanmak için buralar ziyaret edilir ve çocuğu olmayanların çocuğu olacağına inanılır. İslâmiyet'teki "veli" kültünün derinliklerinde Türklerin eski inançlarının izleri vardır. Kısırlığın giderilmesi için, mezarlardan yardım bekleme inanışı, Türk inancındaki ecdat ruhuna inanmaya dayanmaktadır[37]

Trabzon'un Şalpazarı bölgesinde çocuğu olmayan kadınlar Sis dağındaki Hâl Evliyası'na giderler. Evliyanın mezarının çevresi taşlarla çevrilidir. Çocuğu olmayan gelin buraya gelince önce abdest alır, Allah rızası için

34 Yaşar Kalafat, **İslamiyet ve Türk Halk İnançları**, s.10.
35 Bilgehan Atsız Gökdağ, Feridun Tekin, Giresun Halk Takvimi ve Buna Bağlı İnanışlar, **Giresun Kültür Sempozyumu Bildiriler Kitabı.** İstanbul. 1998, s.419-420.
36 Yaşar Kalafat, **İslamiyet ve Türk Halk İnançları**, s.6.
37 Yaşar Kalafat, **İslamiyet ve Türk Halk İnançları,** s.6.

namaz kılar, sonra mezarın yanında yere uzanarak yatar ve elini taşların altındaki deliklerden birine sokarak bir avuç toprak çıkartır. Eğer elindeki toprağın içinden böcek, karınca gibi bir şey çıkarsa bu çocuğu olacağına, eğer bir şey çıkmazsa bu çocuğu olmayacağına işaret eder. Eline aldığı toprağın içindeki böcek ve karınca ölü olursa, çocuğun da ölü doğacağına inanılır.

Yine Şalpazarı-Geyikli yolu üzerindeki mezar da aynı amaçla ziyaret edilir. Mezarın yanındaki ağaçlara ip veya paçavra bağlanarak dilek tutulur.

Samsun'da çocuğu olmayan kadınlar türbeye götürülür. Türbedeki ağaçtan bir dal kopartılır. Bu dal eğilir ve iki ucundan iplikle bağlanarak basit bir yay yapılır. Sonra bu yaya ok şeklinde bir çubuk yerleştirilir. Eğer bu ok fırlarsa gelinin bebeğinin olacağına, fırlamazsa olmayacağına inanılır[38]. Samsun Ladik'te çocuğu olmayanlar Seydî Ahmedî Kebir türbesine götürülür[39].

Trabzon'da göbeğin kırmızı iple bağlanması, erkek çocuğu olan kadınların al giymesi kırmızı rengin koruyucu özelliğe sahip olması ile ilgilidir[40].

Eskiden mukaddes kabul edilen ağaçlara, ata mezarlarına, kağan mezarlarına çaput bağlayıp, saçı ve kurban sunarak çocuk dilemek Türkler arasında yaygın bir inançtı. Bu inanç sistemi Giresun ve çevresinde bugün bazı değişikliklere uğramış olarak devam etmektedir.

Çocuğu olmayan kadınlara yatırlara, türbelere giderek çocuk dilemeleri bugün için de canlı olarak yaşayan bir gelenektir. Bu türbe ve mezarların belli başlıları şunlardır: Giresun Çınarlar mahallesindeki Seyyid Vakkas Türbesi, Şebirkarahisar Hasanşeyh köyündeki Hasan Şeyh Türbesi, Yağlıdere Tuğlacık ve Tekke köyünde Sarı Halife Türbesi, Keşap Yolağzı köyü Gökçeoğlu Hüseyin Efendi Türbesi.

Hastalıkların şifalarının tabiatta bulunduklarına dair Türk inancının bir belirtisi kısırlığın tedavisi girişimlerinde de görülmektedir.

Giresun'da hamile kalmak için sıcağa oturtma denilen bir adet vardır. Bunun için başta ısırgan otu olmak üzere, üç-beş çeşit ot toplanıp bir karışım hazırlanır. Hazırlanan bu karışım bir kaba konularak üzerine kaynar su dökülür ve hamile kalmak isteyen gelin bu sıcak buğunun üzerine oturtulur. Bu uygulama kullanılan otlar-bitkiler farklı olsa da Türk dünyasının hemen tamamında görülür.

Giresun ve havalisinde evde kadın veya erkek kepçe ile su içerlerse kız çocukları olurmuş, cezve ile içerlerse zengin olurlarmış.

---

38 Ali Çelik, **a.g.e.**, s.290-291.
39 Ali Çelik, **a.g.e.**, s.291.
40 Ali Çelik, **a.g.e.**, s.315.

Aile halkı doğacak çocuğun erkek olmasını candan diler. Aileye göre bir erkek çocuk bir ocak umududur.

Düğünden sonra eve gelen gelinin kucağına çocuk verilmesi geleneği yaygındır. Gelinin bu sayede bol çocuğu olacağına ve kısır kalmayacağına inanılır.

İp üzerine oturan kişinin kız çocuğu olacağı inancı yine Giresun'un bütün köylerinde vardır.

Bıçak ve kesici alet üzerine oturan gelinin erkek çocuğu olacağına inanılır. Süpürge üzerine oturan kişinin çok kızı olacağı söylenmektedir.

Doğum sonrası bebeğe ve anneye al karısının musallat olmaması için bir çok uygulama yapılır. Bebeğin ve annenin yattığı yatağın yanına bıçak, balta, süpürge gibi aletler konulur. Ayrıca kırkı çıkmamış çocuğun bezleri akşamdan sonra dışarıda bırakılmaz. Yürüme zamanına gelen her çocuk Cuma günü cami kapısına götürülür. Cuma namazından ilk çıkan kişiye çocuğun ayağına bağlanan kırmızı ip kestirilir. Bu işlemin adına "ayak bağı kesmek" adı verilir.

Ordu'da gelin alayının yolunun kesilerek bahşiş alınması sırasında ilgi çekici bir uygulama yapılır. Bu uygulamada, çoban, sürünün en güzel ve ağır koçunu atının önüne çeker. Eğer gelin, bu koçu tek eliyle çekip atın üstüne alabilirse koç onun olur. Başaramazsa, koçun bedelini çobana ödemek zorundadır. Bu uygulamayı atlı göçebe medeniyeti devrinin bir kalıntısı kabul etmenin doğru olabileceğini düşünüyoruz[41].

Rize, Trabzon, Giresun, Ordu ve Samsun bölgelerinde gelin çıkarılırken, eve getirilirken silah atılır. Bu uygulamanın temelinde ay ve güneş tutulmasında teneke çalmak, gürültü yapmak, olumsuz bir söz söylendiğinde tahtaya vurmak şeklinde karşımıza çıkan gürültü yapma suretiyle kötü güçleri korkutmak anlayışı vardır.

Trabzon'da cin çarptığına inanılan bir hastayı okurken yanında silahla ateş edilir. Bu şekilde cin korkar ve hastanın vücudundan çıkarmış[42].

Trabzon Şalpazarında gelin eve girerken kapıdaki kazanı tekmeler, kapıya gerilen sarı veya kırmızı ipliği koparır. Eşik üzerine konulan su dolu tası tekmeleyerek suyu evin içine döker.

Düğünün kısa bir süre sonra genellikle bir hafta içinde yeni evlilerin kız evini ziyaret etmesine Trabzon'da yedi, yedilеme; Giresun'da yumurta yeme adı verilir. Burada gördüğümüz yedi rakamı Türklerdeki kutsal sayılarla ilgilidir[43]:

---

41 Ali Çelik, **a.g.e.**, s.422.

42 Hayrullah Akgül, **a.g.e.**, s.41.

43 Ali Çelik, **a.g.e.**, s.428.

Ölüm hayatın halk inançları itibariyle önemli ve son safhasıdır. Halk inançlarında bu safha ile de ilgili inançlar ve dini uygulamalar vardır. Bunlardan bir kısmı tevhit inancının en son ve en tekamül etmişi olan Muhammedilik'e, evvelki dinlerin akaidlerinden girmiştir. Bir kısmı ise halkın pratik bazı olumlu sonuçlar almak için muhayyilesinden çıkmıştır[44]. Eski, Türkler ölünün defin töreninden sonra üç, yedi, yirmi, kırkıncı ve yıl sonlarında anma törenleri yapmaktaydı[45].

Giresun ve yöresinde ölüm ve ölümle alakalı çeşitli merasimler yapılmaktadır. Ölümden sonraki yedi, kırk ve elli günlerde ölüyü anma törenleri yapılır. Bu törenlerde Mevlit ve Kuran okunur. Gelenlere yemek, şerbet, helva ve şeker ikram edilir. Ölünün defninden bir gün sonra ölü evine komşuları tarafından yemek getirilir. Cenaze sonrası helva dağıtılır. Bunun ölünün ruhuna gideceğine inanılır.

Cenaze evden çıkarken hayvanların bağırması halinde ölenin amelinin iyi olmadığına inanılır. Bu inanç yöremizin tamamında kabul edilir. Ölü yıkandıktan sonra bir daha ölüm olmasın diye teneşir tahtasının ters çevrilmesi veya tekmelenmesi Çanakçı ve civarında yaygındır. Ölü yıkandıktan sonra yakınlarının üzerine ölünün hakkının bağışlanması niyetine su serpilmesi geleneğe Yağlıdere ilçesi ve civar köylerde devam etmektedir. Mezarın başında ışık yakılması da eski Türk inançlarının bakıyesidir.

Doğu Karadeniz bölgesinde ölünün gömüldüğü birinci gün, bazılarında yedinci, kırkıncı veya elli ikinci günlerden birinde yahut bir yıl sonra kurban kesildiği ve bütün köyün veya obanın davetli olduğu ölü aşı, ölü yemeği adlı bir ziyafetin verildiği görülür. Ölülerin ruhları için hayır işlemenin bir takvime bağlanması Gök Tanrı inancının uzantısıdır. Seney-i Devriye, mezar onartılması Hunlar döneminden günümüze kadar gelen Eski Türk inancıdır[46]

Eski Türklerde muska-tılsımlar kullanma adeti ve bu tılsımların her türlü bela ve afetlerden koruyacağına dair inanç çok yaygın olarak görülür. Yapılan sihiri engellemek için kurşun döktürme adeti Şamanizmin kalıntılarıdır.

Giresun ve yöresinde kurşun döktürme adeti yaygın olarak devam etmektedir. Kurşun döktürme işi hem kötülüklerin bertaraf edilmesi için hem de iyiliklere kavuşmak için yapılmaktadır.

Halk inançlarında birtakım "uğursuzluk" arandığı da bilinmektedir. Bunların bir kısmı haftanın veya yılın muayyen günlerinde iş yapılabilmesi ile ilgilidir ki, bunlar muhtemelen geçmiş inançlardaki dini muhtevalı günlerdir. Yine bazı hayvanların "uğur" veya "uğursuzluk" getireceği inancı totemizmin izleri olarak değerlendirilebilir.

---

44 Yaşar Kalafat, **İslamiyet ve Türk Halk İnançları,** s.24.
45 Bekir Şişman, **a.g.e.,** s.56
46 Yaşar Kalafat, **İslamiyet ve Türk Halk İnançları,** s.37.

Hıdırellez'de (6 Mayıs) doğacak çocuk ve buzağıların sakat doğmaması için tarlaya sebze tohumu ekilerek sakatlığın ve hastalığın tohumlara geçeceğine dair inanç Piraziz, Bülbüllü ve Kılıçlı köyünde yaşatılmaktadır.

Yörede Rumi 1 Mart günü evlere uğurlu sayılan bir kişi getirilir. Bu genellikle çocuklardan seçilir. "Mart bozumu" adı verilen bu işlem sayesinde o yılın bereketli geçeceğine inanılır.

Rumi 1 Mart'ta eve sabah namazından sonra bir kuzu getirilip evin gezdirilmesi ve eve su serpilmesi inancı yaygın olarak Piraziz'in Bülbüllü köyünde yaşatılır.

Baykuş ötmesinin uğursuzluk sayılması, bu mahallede bir kişinin öleceğine delalet sayılması. Bulancak ve köylerinde günümüzde de yaygın olan bir inançtır. Aynı şekilde köpek uluması da uğursuzluk sayılmakta yine bir kimsenin öleceğine işaret kabul edilir.

Sabahın erken saatinde tavşan görmenin uğursuzluk sayılması. Yağlıdere ve civarında görülmektedir.

Terme'de evlerin bacalarına şişe konulması adeti vardır. Evde bulunan bakire kızların sayısını simgeleyen bu uygulama Hitit ana tanrıçası Kibele'ye dayanmaktadır. Termeliler bacalarındaki şişelerin bakire kızları belirttiğine şiddetle karşı çıksalar da Terme'ye komşu olan bölgelerin halkı bakire kızlar konusunda ısrarcıdırlar. Termelilere göre şişe uygulaması leyleğin baca üzerine yuva yapmasını engellemek içindir[47]

SONUÇ

Doğu Karadeniz bölgesinden verdiğimiz ve eski inançlarımızın hala yaşadığını gösteren bu örneklerin bir kısmı da şüphesiz İslami karakterlidir. Biz kültür zenginliklerimizin gün ışığına çıkması ve kültürümüzün köklerinin tespite katkımız olsun diye bu tespitleri sıralamaya çalıştık. Bu sahada ele alınacak kültürel değerlerimiz elbette bu kadar sınırlı değildir. Ayrıca Doğu Karadeniz bölgesi tabirinden bu derece kısıtlı bir alan kastedilir ise sağlıklı bir tanım olamaz. Bütün yurt sathını bir çalışmanın hacmine sığdırmak, böyle bir çalışmanın içerisinde; Türk inanç yapısının genişliğine ve derinliğine bütün boyutlarını ele almak inanç kavramı kapsamına giren her türlü değer yargılarını yaşayan pratiklerle karşılaştırabilmek oldukça zordur. Derya olan Türk kültürüne bir zerre katkımız olur ise kendimizi bahtiyar addedeceğiz. Bunu yaparken gördük ki, millet olarak Doğu Karadeniz bölgesinde İslamiyetten evvelki kültür varlıklarımızla birlikte yaşamaktayız.

47 Fikret Karadeniz, **a.g.e.**, 18-28.

ANADOLU ALEVİ-BEKTAŞİ KİMLİĞİNİN TARİHSEL ARDALANI

Prof. Dr. Cengiz GÜLEÇ

Alevilik, ansiklopedik anlamıyla, "İslam'da en belirgin özelliği Hz. Muhammed'in Ehl-i Beyti ve Soyuna gösterilen sevgi ve yandaşlık olan siyasi ve itikadi grupların genel adı" olarak tanımlanmaktadır. Alevi sözcüğü de Ehl-i Beyt yandaşlığı anlamında kullanıldığı gibi, Hz. Muhammed'in ve Hz. Ali'nin soyundan gelenler için kullanılır olmuştur.

Alevilik, işaret ettiği anlam bakımından eski değil, aksine oldukça yeni bir terimdir. Alevilik konusunda yıllardır araştırmalar yapan ünlü Türkolog Prof. Dr. Melikoff'a göre." Aleviliğin örf ve cemaat dışı (nonkonformist ve heredoks) bir İslam mezhebini adlandırmak üzere ortaya çıkışı ancak 19. ncu yüzyıla doğrudur. Bundan önce geçerli olan terim "Kızılbaşlık" kavramıdır ve ortaya çıkışı bu batini (heterodoks) toplulukları mahkum ve tedip etmeye yönelik Osmanlı fetvalarından anlaşıldığına göre 15. nci yüzyıldır. Fakat Kızılbaşlık sözcüğü giderek aşağılayıcı bir anlam kazanmış, özellikle devlete başkaldırmakla, sapkınlıkla ve dinsizlikle anılır olmuştur.

İran ile Anadolu Türkmen toplulukları arasındaki ilişkilerin yoğunlaştığı Yavuz Sultan Selim döneminde, babası özbeöz Türk olan Şah Haydar'dan egemenliği devralan ve Hatayi mahlası ile Türkçe dinsel-mistik içerikli olağanüstü deyişler yazan Şah İsmail tarafından Kızılbaş teriminin kullanılması, Osmanlı resmi söyleminin neden bu sözcüğü asilikle eşdeğer gördüğünü açıklamaktadır.

Değerli araştırmacı yazar Prof. Dr. Fuat Bozkurt'a göre: Kızılbaşlar, Kalender Yusuf Endülüsi tarafından kurulan ve gönül zenginliğini herşeyin üstünde tutan, insanın dünyaya bağlanmadan her türlü kuralın dışında gösterişe önem vermeden yaşaması gerektiğini savunan tarikat türü örgütlenmiş bir öğreti olan Kalenderilik ile sürekli Tanrıyı anma (zikr) ve çile yoluyla özbenliğin (nefs) arıtılması amacını güden ve Ömer Halveti tarafından kurulan Halvetilik karışımı bir inancı savunan ve Şeyh Safi adlı bir Türkmen dervişi tarafından kurulan Alevilik öğretisinin inanç önderleri olan Dedeler manevi olarak Erdebil Ocağına bağlıdırlar. 1470'de Erdebil'de posta oturan Şeyh Haydar'ın yandaşlarına tac adı verilen beyaz tülbent üzerine sarılan 12 dilimli kızıl başlık giyilmesiyle kızılbaşlık terimi yerleşmiştir. Melikoff'a göre, Kızılbaşlık Şii bir İslamlık olmayıp Safavi propagandasıyla Şiileştirilmiş ve sufileştirilmiş Türkmenlerin kendilerine özgü bir 'din'

anlayışıdır. Temelde oniki imam inancına bağlı olmakla birlikte 'tecelli', 'tenasüh' gibi ortodoks İslamda yeri olmayan inançları içinde barındıran ve Eski Türklerin ata dinleri olan Şamanizm, Maniheizm ve Budizm'den önemli ölçüde etkilenmiş karma (senkretik) bir inanç sistemidir, Alevilik.

Alevilik araştırmalarında karşımıza çıkan başka bir terim de Bektaşiliktir. Bu terim, özellikle belirli çevrelerde tüm Aleviliği kapsıyormuşcasına kullanılsa da, tüm Alevileri içine alan bir terim değildir. Alevilerin tümü Hacı Bektaş Veli'ye büyük bir saygı göstermekle birlikte Bektaşiliğe karşı aynı ölçüde sıcak değildirler. Bektaşilik, belli kuralları, örgütsel yapısı ve disiplini olan Sünni inançlara sahip kişilerin de belli ritüeller (ikrar törenleri vbg) den geçerek katılabilecekleri bir tarikattır.

Alevi bireyin gelişimi konusunda yayınlanmamış bir akademik çalışma yapan sayın Yalçınkaya'nın tesbitine göre; Bektaşilik ile Alevilik arasındaki farkın, birinin belirgin olarak şehirlerde ve tekkeler yoluyla örgütlenmesi, ötekinin ise Erdebil Ocağı üzerinden kendini Hz. Hüseyin'e bağlaması gösterilse de ayırımın daha ciddi tarihsel kökleri bulunduğuna dair işaretler mevcuttur. Özellikle Bektaşi tarikatının üstlendiği rol, ayırımın en önemli nedenlerinden birisi gibi görünmektedir. Tekke kültürü gerek Osmanlı Devleti gerek medrese sünniliğiyle uzlaşmış ve kurulu Osmanlı düzenin bir parçası haline gelmiştir. Bu sayede tekkeler vakıf kurma hakkını elde etmiştir. Osmanlı sultanlarından pekçoğu Bektaşi tekkesini ve vakıflarını doğrudan ya da dolaylı olarak destekleyerek bu inanç ve eğitim-kültür merkezlerinin gelişmelerine katkıda bulunmuşlardır.

Bu alanda araştırma yapan yazarların paylaştıkları ortak görüşe göre; Bektaşilik daha çok birlik, kardeşlik ve sevgi gibi konuları ve değerleri işlerken, Alevilik muhalif pozisyonunu sürekli korumuş ve köktenci toplumsal başkaldırıların kaynağı olmuştur. Dolayısıyla Alevi kimliği incelenirken bu noktanın vurgulanması doğal karşılanmalıdır.

1071 Malazgirt zaferi bilindiği gibi Anadolu'nun Türkmenleşmesinin resmen tescil edildiği bir tarihsel dönüm noktasıdır. Oğuz Türkmen boyları bu tarihe kadar 150 yıldan beri Orta Asya steplerinden kalkarak İran ve bugünkü Azerbaycan üzerinden Anadolu'ya doğru göçmektedirler. Malazgirt zaferi tüm Önasya'da egemen olan Bizans devletinin direnmesine rağmen bu coğrafyada kurulan ilk Türk devleti olan Anadolu Selçuk Devletinin resmen kurulmasını sağlamış mutlu bir olaydır.

İran'da hızla acemleşen ve kimliğini yitirmekte olan Büyük Selçuklu devletine karşın Anadolu'ya yeni yeni yerleşen göçebe ve savaşçı Türkmen aşiretleri, Anadolu'da hazır buldukları kültürleri benimsiyor ve bir yandan da ilişkiye girdikleri yerli kültürleri de Türkleştiriyorlardı. Bu yarı göçebe, savaşçı Türkmen boylarının merkezi Bizans devleti ile ciddi bir anlaşmazlık-

ları yok gibidir. Tersine yüzyıllardır işleyen Bizans devlet sistemi giderek bozulmaya başlamıştır. Doğu ve Orta Anadolu'da artık egemenliklerini yitirmeye başlamış olan Doğu Roma İmparatorluğunun yani Bizans'ın üç yüz yıldır maruz kaldığı Arap saldırılarından tükenmek üzere olan toplumsal sistemine, Türk göçleri adeta bir kültür aşısı işlevi görerek bölgenin canlanmasına yol açmıştır. Ünlü Arap saldırıları sonucu kentsel yerleşimler yakılıp yıkılmış ve kentler yağmalanmış ve nüfusu boşaltılmıştır. Artık bölge içinden geçen eski bereketli ve zengin ipek ve baharat ticaret yolları da işlemez olmuştu. Bölgeyi Araplara karşı savunmada bu cengaver Türk boyları çok işe yarıyor ve eski ticaret yollarına bekçilik etmenin alışkanlıkları içinde tüccarlara güvenlik ve konaklama olanakları sunuyorlardı. Ayrıca el sanatlarından çok iyi anlayan bu çoban göçebe topluluklar işi ve çalışmayı çok iyi değerlendiriyorlardı.

Oğuz boylarından gelen bu Türkmen boyları Anadolu'da yerleşik olan Rum ve Ermeni toplulukları ile sanılanın tersine çok iyi anlaşıyorlar, barış ve hoşgörü içinde birlikte yaşamayı başarıyorlardı.

Türklerin Anadolu'yu yurt edinmeleri kanlı zaferlerle değil, sevgi ve hoşgörüyle gerçekleşmiştir. Türkmenler kendi soylarından gelen egemenleri Selçukluların İran'da Farslaşmalarına karşılık Anadolu'yu Türkleştirmişlerdir. Gelen Türkmen boyları Orta Asya'nın yaygın dinsel inançları olan Mani dini ve Budizm ile Mazdek inançları ile Şamanizmi birbirleriyle harmanlamış yaratıcı bir inanç sentezi ile İslamla tanışarak Anadolu'ya yerleşmişlerdir.

Merkezi siyasi otoriteyi temsil eden selçuk hanedanının kendi mülkiyet ve egemenlik hakları için uygun buldukları sünni, ortodoks islam anlayışına karşılık Türkmenler Şia geleneğini kendi öz dinsel inançları Şamanizmin ilkelerine ve eşitlikçi toplum anlayışına açık olan batiniliği benimsemeyi uygun bulmuşlardır.

Böylece Anadolu'da resmi ortodoks sünni İslama karşı heterodoks (batini) halk İslamı doğmaya başlamıştır. Bu halk İslamı dediğimiz olgunun temeli sufi tasavvuf öğretileridir. Bu mistik öğretinin temel kavramlarını kısaca gözden geçirmek uygun olacaktır. Hristiyan ve İslam tasavvuf okullarının benimsedikleri temel inanışa göre evrende varolan her şey Tanrının sıfatlarının ortaya çıkışı, onun gücünün belirişi olduğu için ondandır ve onda vücut bulur. Vahdet-i vücut olarak bilinen bu anlayışa göre Tanrı-evren-insan tek bir cevherden ibarettir. Her şeyi oluşturan Tanrıdır ve böylece "O" vücut-u mutlaktır. Bu tarz batini bir tanrı-evren birliği anlayışı hemen anlaşılacaktır ki ortodoks İslamla çatışmaktadır. Çünkü bu kavramla Tanrı bir vücut, bir varlık olmaktadır. Oysa Tanrı varlıkların üstündedir. Ama gene de her şeyin üzerinde, onları kapsayan türde de olsa bir yaratıcı Allah'ı ileri

sürmekle Vahdet-i vücut kavramı, ortodoks İslamla uzlaşmaya yanaşmaktadır denilebilir. Buna karşılık Vahdet-i mevcut varlıkların birliği demektir ki bunda Tanrı, bütün varolan şey ve durumların birliğidir ve bu varoluşun başı, sonu ve yaradılışı sözkonusu değildir. Bu noktadan hareket edilirse batıni nitelikli tasavvuf anlayışı ile ortodoks İslamı bağdaştırmak mümkün değildir. Sünni İslam yorumları açısından bu tür anlayışlar tüm İslam tarihi ve özellikle Anadolu Selçuk ve Osmanlı devletleri dönemlerinde resmi sünni İslam sözcüleri ve yetkilileri tarafından mülhid ve zendeka (dinsiz ve tanrıtanımaz zındıklar) olarak zulme uğramışlardır. Bu sufi mutasavvuf bilgeler, Anadolu erenleri olarak adlandırılan ulu kişiler ve onların izleyicileri tüm varlıkların üstünde bir üst gücü reddetmektedirler.

Sünni tasavvuf okulları olarak Nakşibendilik, Mevlevilik ve bir dereceye kadar Yesevilik'te vahdet-i vücut anlayışı korunurken yani korkulan bir tanrı kavramı benimsenirken vahdet-i mevcut anlayışında tüm evrendeki varlıklara karşı aşka benzer bir sevgi ağır basmaktadır.

İçinde Aleviliğin doğup geliştiği tüm Kalenderilik ve Haydarilik anlayışlarında evren ve Tanrıya ilişkin hakikatler akıl yoluyla belirli bir düzeye kadar kavranabilirken belirli bir düzeyden sonra söz ya da yazıyla aktarılamazlar.

Akıl, tıpkı dil gibi karşıtlıklar yoluyla işler. Akıl içinde birbirini dışlayan şeyler vardır. A,A ise B olamaz. Çünkü A,B'yi dışlamaktadır. Bu dışlama ilişkisi, karşıtlar arasında bir mücadeleyi ve hiyerarşiyi de beraberinde getirir. Aklın kurucu ögesi olarak gerçekçilik, birliği ancak taraflardan birinin çatısı altında tanır ve meşru kabul eder. Karşıtlar hep mücadele halindedir ve bu yüzden birliğe ulaşabilmek için taraflardan biri yenilmek, bastırılmak, yok edilmek zorundadır. Yoksa uyum ve birlik gerçekleşmeyecektir.

Bu anlayışın Tanrı ile kurduğu ilişki de karşıtlıkların kaçınılmazlığı ön kabulüne dayanmaktadır. Evren ve Tanrı ayrı ayrı ve mutlaka karşıt cevherler ya da varlıklar olarak mücadele içinde vardır. Dünyanın düzeni sanki Tanrının düzenine karşıttır. Bu nedenle, Tanrı dünyanın düzenini kendi düzenine uydurmak için durmadan müdahale eder. Ortodoks sünni İslamın da içinde yer aldığı tüm tek tanrılı semavi dinlerin kozmogonisi adeta bu anlayışa yaslanmaktadır diyebiliriz. Bu karşıtlık ve uyumsuzluğu ortadan kaldırmak üzere Tanrı bu dinlere göre ilahi mesajı taşıyan ve kullara aktaran, öğreten ve Tanrı düzenini kurmak üzere toplulukları örgütleyen elçiler yani peygamberler gönderir. Hatta Hristiyanlıkta olduğu gibi bir ruhban sınıfa tanrısal otoriteyi temsil hakkını bile verir. Dünyayı bir sınav yerine çevirerek insanları kıyamet günü yazgısıyla sanki tehdit eder gibidir. Günahkarları cehennemiyle ted'ip ederken müminleri ise cennetiyle ödüllendirir. Her şey ve herkes O'na dönecektir. Asıl hesap orada, öteki dünyada görülecektir.

Böylece ebedi birlik ve uyum bir daha bozulmamak üzere Tanrı'nın gözetimi altında sağlanacaktır.

Bu ilişki biçiminde öne çıkarılan görüldüğü gibi yokluktur. Taraflardan birinin yokluğu ya da düzenlenmişliği. Ama bu düzenlenmişlik o tarafın bizatihi kendi varlığından kaynaklanan bir düzenlenmişlik değil, tersine ona dışardan dayatılan bir düzenlenmişliktir. Bu, gerçekliğin birliğini ve tekliğini öne alan "çokluğu yoklukta eriten" bir yaklaşımdır. Böylece bu gerçekliğin tek seçeneği yok olması olabilir. Oysa heterodoksi, evreni karşıtlar üzerine değil, çokluğun birliği üzerine kurar. Karşıtlık yerine farklılık, çatışma yerine uzlaşma, düzenleyicilik yerine varoluştan kaynaklanan düzenin kendisi vurgulanır. Bir kez karşıtların çatışmak zorunda olduğu ve düzenlenmesi gerektiği reddedilince, ister istemez dışardan müdahale eden, düzenleyici Tanrı kavramı da reddedilmiş olur. Düzenleyiciliğe yönelen ve ancak bu yolla işleyebilen akıl ve dil gibi yetiler de belirli bir sınırdan sonra reddedilir. Mantıkla doğrudan bağlantılı yazılı ve sözlü dilsel anlatımlar reddedilince bu kez farklı iletişim kanalları ve tarzları yürürlüğe girecektir. Bu kanalların başında müzik ve dans, özgül deyimle söylemek gerekirse deyiş ve samah yer alır. Heterodoks bilge konumundaki erenler aklın yerine böylece AŞK'ı yeğleyeceklerdir. Çünkü akıl ne kadar düzenleyici, bölücü ve parçalayıcı ise AŞK ünlü varoluşcu filozof Nietzche ve onun izleyicisi postmodernist düşünürlerin belirttikleri gibi, bütünlükçü ve yargısızdır. Bu anlamda tüm Doğu uygarlıklarına ait mistik felsefi öğretilerde olduğu gibi Anadolu'nun bilgelik anlayış ve kültürü olan Alevi-Bektaşi öğretilerinde de Tanrısal aşk ve beşeri aşk arasında mahiyet farkı yoktur. Ancak bir yanlış anlamayı önlemek için hemen belirtmek gerekir ki, heterodoks aklı ve dili reddederken mutlak reddiyeci bir tutum içinde de değildir. Aşkın (transendental) varlıkların özünü ontolojik düzeyde kavramak için aklı ve dili yeterli bulmayan heterodoks bilge erenler, tarihsel ve güncel gerçekliği anlamak ve dönüştürmek için akıl ve dile hakettiği önemi vermeyi de ihmal etmez.

Bu çerçeve içinde heterodoksinin Tanrı'sı bir düzenleyicilik peşinde olmadığı için insan yaşamına müdahale etmez. O evrenin çoklu uyumunda kendini dışlaştırmanın (tecelli) yolu olarak insan biçiminde ortaya çıkar; insan da bu evrenin bir parçasıdır. Düzen, bu dışlaştırmanın bizatihi kendisidir ve kendi olgunluk durumuna denk düşer. Böylece heterodoks için düzen, belli bir olgunluk düzeyine denk düşen, varlığın tüm potansiyelleriyle kendini gerçekleştirmesinden oluşur. Bu gerçekleştirme ve kendini sergileme bu evrenin dışında bir yerde olmayacak aksine "Burada ve Şimdi" olacaktır. Çünkü, ortada aşılacak bir gerçek ya da bu dünya-öteki dünya karşıtlığı sözkonusu değildir.

Yaradancı anlayışın bu şekilde reddedilmesi Battal Pehlivan'ın dile getirdiği şu dizelerde ne kadar özlü bir biçimde aktarılmaktadır:

"Daha Allah ile Cihan yoğ iken
Biz anı varedip, ilan eyledik
Hakka hiçbir layık mekan yoğ iken
Hanemize aldık, mihman eyledik"

Heterodoksi yaradancılığı reddettiği için, yaratılmışlar arasında bir hiyerarşi ve farklılık da gözetmez. Çünkü varlığın tümü BİR'i birliği, hakikati oluşturur, Herşeyin bir canı vardır.

Heterodoks tasavvuf okullarında yaygın olarak benimsenen çileci dervişliğin (asketizm) anlamı da ortodoks züht yaşamından epeyce ciddi farklılık gösterir Heterodoks dervişlere göre herşeyin canı olunca herhangi bir nesne ya da kişiye "benim" demenin olanağı yoktur. Çünkü benim dediğiniz de sizin gibi bir can'dır, bir varlıktır ve bünyesinde BİR'i taşımaktadır. Siz de BİR'siniz, O'da BİR.

Yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız bu Batini nitelikli, vahdet-i mevcut görüşünden yana tasavvuf okuları ve anlayışı Anadolu'da Selçuk dışlamasından kaçarak Anadolu'ya gelen ve Rum abdalları, Horasan erenleri, gazi dervişler olarak adlandırılan oğuz Türkmen dervişleri tarafından ekilmiş, Anadolu'da etkin ve canlı olan Hristiyan herezisi olarak bilinen heterodoks Paulisyen düşünceyle beslenip serpilmiş, İsmaili Oniki İmam kültü ile desteklenmiştir. Böylece 12. inci yüzyıl sonlarına geldiğimizde Anadolu'da Farslaşmış Selçuk egemenleri ile onların üzerindeki Moğol baskısı altında yoksullaşmış, ortaya çıkan kentli-kırlı, Türkmen-Soylu sınıf çatışmalarından yorgun düşmüş çaresiz halkın kabaran öfkesine bir dışavurum kanalı oluşturmaya başlamıştır.

13.üncü yüzyılın ortalarına doğru Amasya'da yerleşen Baba İlyas Horasani adlı Türkmen dervişin ve onun halifesi Baba Resul'ün başlattığı Babai ayaklanması Anadolu heterodsisi ve bugünkü Alevi-Bektaşi toplulukların kimliklerinin oluşması açısından çok önemli tarihsel bir olaydır. Bu ayaklanma, bugün pek çok tarihçinin görüşüne göre, Selçuklu devletinin yıkım döneminin başlangıcıdır. 1243'te Kösedağ yenilgisiyle Selçuk devleti ortadan silinecektir. Bu ayaklanma gerek yaygınlığı, gerek etkinliği ile gücü ve gerek düşünsel-ideolojik derinliği ve yoğunluğu açısından Anadolu'nun o güne kadar görmediği türden bir halk ayaklanmasıdır. Daha önceleri de Bizans zulmünden kaçan Hristiyan mistiklerinin ayaklanmalarına alışık olan yerli Hristiyan halkın da bu Türkmen babaların yanında saf tutmuş olmaları,

bu ayaklanmanın dinsel-düşünsel boyutunu ön planda tutmayı zorunlu kılmaktadır.

Dikkatli bir irdelemeyle bu ayaklanmanın, Orta Asya steplerinden kopup gelen Oğuz Türkmen göçebe boylarının sahip oldukları şamanik töreler, mani dini anlayışları ve Budizm'den esintilerle birlikte Anadolu'da bulmuş oldukları Hristiyan heretik düşüncelerle karışmış bir Halk İslamını benimseyen kitlelerin egemen Sünni Selçuk devletinin kentsoylu, Farslılaşmış yönetimine karşı bir başkaldırısı olduğu söylenebilir.

15. ve 16. yüzyıllarda gelişen İran Hurufiliği ve 16.cı yüzyılda kurulan Safevi oniki imam şiiliği ile kaynaşan Anadolu heterodsisinin kurucusu Hacı Bektaş Veli'nin bugünün Alevi-Bektaşi Kimliğini oluşturan temel inançları geliştirdiğini söyleyebiliriz.

DİNSEL ZENGİNLİK VE KÜLTÜREL HARMONİ BAĞLAMINDA HARRAN VE HARRANİLER

Şinasi GÜNDÜZ*

Medeniyetler beşiği Anadolu tarih boyu birçok kültürel yapıyı bağrında barındırmış, sayısız dinsel hareketin ve kültürel kimliğin oluşup kaynaşmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu çerçevede, özellikle İstanbul, Antakya, Efes ve Kapadokya gibi yerleşim merkezleri, kültürel zenginliğin odağı olan merkezler olarak tarihte önemli işlevler üstlenmişlerdir. Kültürel zenginlik açısından yalnızca adı geçen bu merkezleri değil, Anadolu'nun her karışını zikredebiliriz. Yurdun dört bir köşesinde oldukça sınırlı ve yetersiz şekilde yürütülmeye çalışılan arkeolojik çalışma sonuçlarının da açıkça gösterdiği gibi, Anadolu'nun her tarafından fışkıran tarih, bir bütün olarak bu eşsiz ülkenin medeniyetlerin kesiştiği nokta olduğunu ortaya koymaktadır.

Anadolu'nun güneydoğusunda yer alan bölge de diğer yöreler gibi, tarih boyu dinsel, siyasal ve kültürel merkez olma özelliğini sürdürmüştür. Özellikle bu bölgede yer alan Urfa (Orhay, Edessa ya da Ruha), Nusaybin (Nisibis, Nasibina) ve Harran gibi yerleşim merkezleri, yalnızca Anadolu'nun değil Suriye ve kuzey Mezopotamya'nın da önemli siyasal ve dinsel merkezleri oldular. MÖ 4. yy'da Seleusidler hanedanınca kurulan (Drijvers, 1980; 9) ve özellikle Hıristiyanlığın bir site dini olarak benimsendiği MS 3. yy başlarından itibaren yıldızı parlayan Urfa'nın aksine, Nusaybin ve Harran'ın tarihleri ve elde ettikleri şöhret çok daha öncelere, MÖ üçüncü bin yıla kadar uzanmaktadır.

Dinsel ve kültürel bir merkez olma açısından Harran tarihini üç kategoride değerlendirmek mümkündür. Temsil ettiği dinsel/kültürel yapı açısından Harran tarihinde yer alan ilk dönem, MÖ üçüncü bin yıldan MÖ 4. yy'a kadar süren geleneksel Asur-Babil politeizminin ve buna bağlı paganizmin egemen olduğu zaman dilimidir. Geleneksel Harran politeizm/paganizminin güçlü Helenist etkileşime maruz kaldığı MÖ 4. yy sonrası devir ise ikinci dönemi oluşturmaktadır. MS 7. yy'a kadar devam eden bu dönemde MS ikinci yüzyıldan itibaren, Helenizm yanı sıra Hermetisizm ve Hıristiyanlıkla da yoğun bir etkileşim söz konusudur. MS 7. yy'dan Harran'ın yıkılış tarihi olan MS 13. yy'a kadar süren üçüncü dönem ise Harran kültürünün/dininin güçlü İslami etkiye açık olduğu dönemi teşkil etmektedir.

---

* Doç.Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Samsun.

Harran, çeşitli dinsel metinlerin kendisinden bahsettiği bir yerleşim merkezidir. Kitabı Mukaddes'e göre Harran, ailesiyle birlikte Ur'dan göç eden Hz. İbrahim'in bir müddet konakladığı ve ölen babası Terah'ı toprağa verdiği yerdir (Tekvin 11:27-32). Yine bu şehir, Hz. Yakub'un kardeşi Esav'ın ölüm tehdidinden kurtulmak amacıyla bir müddet yanına sığındığı dayısı Laban'ın yaşadığı şehirdir (Tekvin 27:42-43). Diğer taraftan her ne kadar ismen Kur'an'da geçmese de bazı İslam alimleri, Ankebut 26 ve Enbiya 71 gibi ayetlerde söz edilen " Hz. İbrahim'in hicret ederek ulaştığı mübarek yerin" Harran olduğunu iddia ederler.

Tarihte ismine ilk kez Eski Babil dönemine ait bazı kitabelerde rastlanan Harran'ın (*harranu, uru kaskalki*) ne zaman ya da kim tarafından kurulduğu konusunda herhangi bir bilgi bulunmamakla birlikte, doğudan batıya uzanan yol üzerinde bulunan bu kervan şehrinin bilinen en eski dönemlerden itibaren Kuzey Mezopotamya'nın önemli bir yerleşim merkezi olduğu bilinmektedir. Yapılan arkeolojik kazılar, Harran'a yerleşimin MÖ 6000 yıllarına kadar uzandığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Harran'ın ilk sakinlerinin yerel Sami kavimler, belki de eski Babilliler olması ve şehrin bir kervan konaklama merkezi olarak kurulmuş olması büyük ihtimaldir. Zira şehre verilen Asurca Harranu (yol seyahat, kervan durağı) ismi de bunu destekler mahiyettedir (Gelb, 1956; 6:106). Ayrıca Kitabı Mukaddes'te Harran için Paddan Aram (Aram diyarı) isminin kullanılıyor olması da (Tekvin 28:5) Harran halkının MÖ 2. bin yılda Sami kavimlerden birisi olan Aramilerden oluştuğuna işaret etmektedir.

Harran ve civarında yapılan kazılardan anlaşıldığı kadarıyla Asurlular öncesi dönemde Harran Mezopotamya'nın ay kültünün kuzeydeki merkeziydi. Ay kültünün güneydeki merkezi ise Ur şehriydi. Bu çerçevede Ur şehrinde ay tanrısı Nannar kültü, Harran'da ise Sin kültü oldukça revaçtaydı (Lewy, 1945-1946; 482). Hatta bu nedenle Ur "ay tanrısı Nannar şehri" diye adlandırılırken, Harran da "ay tanrısı Sin şehri" şeklinde adlandırılmaktaydı (Smith, 1924; 53).

Harran'ın ay tanrısı Sin, eski Mezopotamya'nın yıldız ve gezegen kültüne dayalı bir tanrılar panteonunun başındaki yüce uluhiyeti temsil ediyordu. Harranlılar, tanrıça Ningal'e Sin'in eşi olarak tapınıyorlardı Ayrıca Harran'dan çıkarılan kral Nabonidus yazmalarından da anlaşıldığı gibi, Harranlılarca Venüs gezegenini temsil eden tanrıça İştar, Sin'in kızı, güneş tanrısı Şamaş ise oğlu sayılıyordu (Gadd, 1958; 47). Bu çerçevede, eski Harranlıların tanrı Sin ve ailesine yönelik düşüncelerinin, Eski Yunan, Mısır ve Orta Doğu tanrı düşüncelerinin tamamında rastlanılan yüce tanrı ve ailesi tasavvuruna paralellik arzetmesi dikkat çekicidir. Bundan başka bu dönemde Harranlıların, ateş tanrısı Nusku'ya, bunun eşi olarak düşünülen

Sadarnunna'ya, yazı, hikmet ve kader tanrısı Nabu'ya, yağmur tanrısı Adadi'ye ve Ter, Şer, Allai gibi bir dizi başka tanrısal varlığa inandıkları da bilinmektedir.

Bu dönemde Harran özellikle, adeta isminin onunla birlikte anıldığı Sin kültü ve bu çerçevede inşa edilen tapınaklarıyla ünlüydü. Zira, MÖ üçüncü bin yılın başlarından itibaren Harran, ay-tapıcılığının bir merkezi konumundaydı ve MÖ 18. yy'da kral Zimrilim zamanında şehirde halihazırda ay tanrısı Sin adına bir tapınak bulunmaktaydı (Postgate, 123). Zimrilim zamanına ait bir kitabede, "Harran'daki Sin tapınağında" yapılan bir anlaşmaya değinilmektedir. Sin'in Harran'daki bu ünlü tapınağının adı Ehulhul'du. İsmi "sevinç evi" anlamına gelen bu tapınağın, kim tarafından ve ne zaman yaptırıldığı belli olmamakla birlikte kral III. Şalmaneser (MÖ 859-824), II. Sargon (MÖ 721-705), Asurbanipal (MÖ 668-626) ve Nabonidus (MÖ 555-538) tarafından defalarca tamir edilip geliştirildiği bilinmektedir. Ehulhul'un dışında, bu dönemde Harran'da tanrı Sin adına yaptırılan Uzumu gibi başka tapınaklardan da bahsedilmektedir.

Asur-Babil döneminde Harran, yıldız-gezegen kültünün (özellikle de ay kültünün) kuzeydeki merkezi olması dışında, aynı zamanda yörenin siyasal merkezi olma işlevini de sürdürmüştür. Yukarıda bahsettiğimiz kral Zimrilim zamanında yapılan siyasal anlaşmadan başka, Harran, çeşitli devletler arasında yapılan birçok barış anlaşmasına ev sahipliği yapmıştır. Ayrıca Esarhaddon ve Asurbanipal gibi kralların iktidara geldiklerinde yüce tanrı Sin'den kraliyet tacını almak üzere Harran'a gittikleri ifade edilmektedir (Olmstead, 1923; 495). Sin, yörede yapılan çeşitli anlaşmalarda, anlaşmanın şahidi ve gözetleyicisi olarak anılmaktadır (Luckenbill, 1926; 267).

Asur kralı I. Adad-Nirari'nin MÖ 1310-1280 arasında Harran'dan Karkamış'a kadar olan bölgeyi fethetmesiyle ilgili tarihi vesikalarda, ilgili yörenin "Harran diyarı" ya da "Harran bölgesi" olarak adlandırılması da Harran'ın siyasal açıdan yörenin merkezi olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Harran, Asurlular zamanında imparatorluğun kuzey eyaletlerini yöneten iki yöneticiden (Turtan) birinin ikamet ettiği yerdi. MÖ 7 yy başlarında Asur imparatorluğunun Babil kralı Nabopolassar tarafından ortadan kaldırılması esnasında, Ninova'nın düşüşü sonrası Harran'a kaçan Asur ordusundaki general II. Asur-Uballit, kendisini Asur kralı Harran'ı ise başkent ilan etmiş; ancak birkaç yıl sonra Babilliler ve İskitlerden oluşan müttefikler ordusu Harran'ı ele geçirerek bu duruma son vermiştir (Luckenbill, 1926; 2:420-421). II. Asur-Uballit tarafından başkent ilan edilen Harran'ın Babil-İskit ordusu tarafından ele geçirilişi esnasında Harranlıların buna direniş göstermemeleri, tarih boyu Harran halkının genelde yeğlediği barışçıl özelliğine işaret etmesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Şehirde yaklaşık iki yıl ege-

men olan II. Asur-Uballit'in Babil ordusu karşısında savaşmadan kendisini destekleyen Mısırlıların egemenliğindeki bölgeye kaçması sonrası, Harran'ın yerli halkı şehrin kapılarını barış umuduyla Babillilere açmış; ancak buna rağmen şehir istilacılar tarafından yıkılıp yağmalanmaktan kurtulamamıştır. İstilacılar yalnızca şehri değil, Harran'ın ünlü Sin tapınağı Ehulhul'u da yağmalayıp tahrip etmişlerdir. Harranlıların bu barışçıl yaklaşımlarına sonraki dönemlerde de zaman zaman rastlanılması dikkat çekicidir. Örneğin MS 7 yy'da Müslümanlar tarafından ve 13. yy'da Moğollar tarafından fethedildiğinde de Harranlılar fazla bir direniş göstermeden şehrin kapılarını barışçıl bir şekilde açmışlar, ama Moğol istilasında olduğu gibi Harran'ı ele geçiren yabancılar bazen şehri talan edip yakıp yıkmışlardır.

Gezegen kültüne dayalı paganizm ve politeizmin egemen olduğu Asur-Babil döneminde Harran'ın, sihir ve astrolojide de yörede ön plana çıktığı görülmektedir. Ur, Ninova, Lagaş ve benzeri merkezlerde olduğu, Harran ve civarında da hemen her biri bir gezegeni ya da başka bir gök cismini sembolize eden tanrısal varlıklar adına inşa edilen tapınaklar, ilgili tanrısal varlıklara yönelik birer rit merkezi olma yanı sıra, aynı zamanda astrolojik gözlemlerin yapıldığı birer rasathane görünümündeydiler. Gök cisimlerinin hareketlerini izleyen rahipler/kahinler edindikleri izlenimden hareketle bir takım olayları yorumlamaya, geleceğe ait kehanette bulunmaya çalışırlardı. Bu dönem Harranlıları arasında rahiplik ve rahibelik oldukça önemli görevler olarak düşünülür ve kraliyet ailelerine dünyevi iktidarların tanrısal varlıklarca bahşedildiğine inanılırdı. Nitekim, yukarıda belirttiğimiz gibi, Esarhaddon ve Asurbanipal gibi Asur krallarının taclarını tanrı Sin'den almak amacıyla Harran'daki ünlü Sin tapınağına gelmeleri bu nedenle olsa gerektir. Aynı şekilde Babil kralı Nabonidus dönemine ait kitabelerde Nabonidus'un da "tanrıların kralı Sin" tarafından krallığa çağrıldığı (getirildiği) vurgulanmaktadır (Gadd, 1958; 49). Tapınılan tanrısal varlıklarla dünyevi otoriteler arasında ilişki kurulması ve özellikle yüce tanrı Sin kültünün bütün Harranlıların yaşamında merkezi rol oynaması nedeniyle, zaman zaman kraliyet ailesine mensup bazı kişiler de rahiplik veya rahibeliğe rağbet etmişlerdir. Nitekim Nabunidus kitabelerinde, Babil kralı Nabonidus'un annesi Şumua-Damga'nın (ya da Adda-Guppi'nin) bir Sin rahibesi olduğu anlaşılmaktadır (Gadd, 1958; 38, 47, 49, 54).

Asur-Babil dönemine ait kitabelerden, bu dönemde Harran'ın gerek kültürel gerekse ticari ve coğrafi açıdan oldukça verimli bir yörenin merkezinde olduğu da anlaşılmaktadır. Doğudan batıya, hatta güneyden kuzeye uzanan kervan yollarının kesiştiği bir noktada olmasının, burayı önemli bir konaklama ve ticaret merkezi haline getirdiği kesindir. Aynı şekilde bu vesileyle farklı kültürel yapılara ait insanların bir araya gelip buluştukları ve bu yolla kendi kültürlerinden bir şeyleri buraya taşıdıkları da açıktır.

Harran'ın uzun süre devam eden bu özelliği, onu tarih boyunca kültürel açıdan oldukça önde gelen bir merkez haline getirmiş ve tarihten gelen bu kültürel birikimle ilerleyen dönemde Harran'da çeviri, felsefe, tıp, astronomi ve benzeri alanlarda birçok ünlünün yetişmesine uygun zemin hazırlamıştır.

Kültürel ve ticari açıdan verimlilik yanı sıra bu dönemde Harran doğal açıdan da oldukça verimli bir bölgede bulunmaktadır. Her ne kadar günümüzde Harran ismi bazılarımızın aklına kuraklığı, susuzluğu ve sıcağı çağrıştırsa da Asur dönemine ait çeşitli kitabeler buranın bir dönemler fillerin yaşayabileceği oranda sulak ve verimli topraklara sahip olduğuna işaret etmektedir. Nitekim günümüzden yaklaşık 3100 yıl öncesi dönemde, çeşitli Asur krallarının Harran ve civarında fil avı partileri düzenledikleri bilinmektedir. Örneğin bir vesikada, I. Tiglat-Pileser'in yaklaşık MÖ 1100 civarında Harran ve Habur yöresine fil avı partileri düzenlediği ve bir seferinde on erkek ve güçlü fili öldürdüğü, dört fili de canlı olarak yakaladığı anlatılmaktadır. Vesikaya göre Tiglat-Pileser, canlı yakaladığı fillerle birlikte, öldürdüğü fillerin derileriyle dişlerini de Asur'a getirmiştir (King, 1898; 20). Bundan başka Tiglat-Pileser'in oğlu Aşur-Bel-Kala'nın da yöreye seferler ve av partileri düzenlediği anlatılmaktadır.

Kısaca Asur-Babil döneminde Harran'ın hem Kuzey Mezopotamya'nın siyasal ve dinsel merkezi, hem de kervan/ticaret yolları üzerinde bulunan ve çeşitli kültürlerin kesiştiği bir merkez olduğunu söyleyebiliriz.

MÖ dördüncü yüzyılda Büyük İskender (MÖ 331-323), Yunan şehir devletlerini ve Pers imparatorluğunu fethederek Anadolu ve Mısır'dan Hindistan'a kadar olan bölgeye egemen olduğunda, yöredeki diğer yerleşim merkezleriyle birlikte Harran da Yunan egemenliğine girmiş oldu. Kuzey Afrika ve Suriye bölgesindeki birçok yerleşim merkezinde olduğu gibi, bu tarihten itibaren Harran da kısa zamanda istilacılar ve Yunanlı göçmenler sayesinde bir Yunan kolonisi haline geldi; Harranlıların yerel konuşma dili olan Süryancanın yanında Yunanca da şehirde rağbet görmeye başladı.

Harran'ın Yunan egemenliğine girmesiyle geleneksel Harran dinsel/kültürel yapısı Yunan kültürü (Helenizm) ile tanışma ortamına kavuştu ve bu zorunlu tanışıklık iki kültür arasında zamanla senkretist bir yapının oluşumunu kaçınılmaz kıldı. Nitekim ilerleyen süreç içinde (özellikle Ortaçağda) Harranlılar kendi geleneksel yıldız-gezegen kültüne dayalı politeist/paganist din anlayışlarını Helenizm etkisinde bilinçli ya da bilinçsiz şekilde yeniden yorumlama yoluna gittiler. Bu çerçevede, Hermes, Agathodaimon, Aratus, Solon, Eflatun, Euhemerus, Pisagor ve benzeri Eski Yunan geleneğine ait birçok tarihsel veya mitolojik şahsiyet, Harranilerin inanç sistemlerinde kutsal varlık ya da peygamber olarak kabul görmeye başladı. Ayrıca Yunancaya aşinalık gösteren Harranlılar, tanrı, alem, insan ve

benzeri konularda eski Yunan filozoflarının yaklaşımlarını içeren çeşitli eserlerle tanıştılar. Bu durum, zamanla Harranlıların bir taraftan tanrı, alem ve insana yönelik kendi din anlayışlarında yeni yaklaşımlar geliştirmelerine ve kaçınılmaz olarak mezhepleşme hareketlerinin ortaya çıkmasına, diğer taraftan ise özellikle onuncu yüzyıldan sonra meyvesini vermeye başlayan çeviri, bilim ve felsefe geleneğinin oluşmasına zemin hazırladı.

Helenizm etkisindeki Harranlılar, her ne kadar dinsel açıdan Eski Yunan geleneğinden etkilenseler de binlerce yıldır adeta kendileriyle özdeşleşmiş olan gezegen kültüne dayalı politeizmden asla ödün vermediler. Ay tanrısı Sin liderliğindeki gezegensel uluhiyetler, bu dönemde de Harran panteonunun zirvesini oluşturdu. Tıpkı Asur-Babil dönemlerinde olduğu gibi, bu dönemde de tanrı Sin ve onun Harran'daki ünlü tapınağı çeşitli devlet adamlarının şükran ve saygılarını iletmekte kusur etmedikleri bir çekim merkezi olmayı sürdürdü. Örneğin Romalıların Harran'a egemen oldukları dönemde, putperest Roma imparatorları Harran'a uğradıklarında buradaki meşhur tapınağı ziyaret etmeden gitmezlerdi. MS 217'de imparator Caracalla (211-217) Harran'daki ay tapınağını ziyaret edip ay tanrısına ibadet ettikten sonra ikametgahına dönerken kendisine karşı düzenlenen bir suikastta öldürüldü (Stuart, 1908; 262). Caracalla'dan yaklaşık bir buçuk yüzyıl sonra, Harran şehrini o zaman daha önemli bir konumda olan Urfa'ya (Edessa'ya) tercih ederek Harran'ı ziyaret eden imparator Julian da tıpkı Caracalla gibi Harran'daki meşhur ay tapınağına giderek tanrı Sin'e ibadet etti (Drijvers, 1982; 37).

MÖ birinci yüzyıla kadar Seleusid hanedanının egemenliğinde kalan Harran, İran'daki Arsakid krallığının Urfa ve Harran'ı da içine alan Osrhoene bölgesini ilhak etmesiyle bir müddet İran egemenliğine girdi (Green, 1992; 45-46). Ancak MÖ 65 yılından itibaren Romalılar, yaklaşık 400 yıl sürecek bir süre için yöreye hakim oldular.

Hıristiyanlığın yöreye yönelik misyon faaliyetleriyle birlikte Harran, güçlü Hıristiyan misyonuna maruz kaldı. Hıristiyan yazarlar ve misyonerler, çalışmalarında antik dönemin bu önemli yerleşim merkezine özel bir yer verdiler. Zira burası bir taraftan üçüncü yüzyıl başlarından itibaren yörede Hıristiyanlığın kalesi konumundaki Urfa'nın hemen yanı başında olan ve ihtida ettirilmesi gereken putperest bir merkez, diğer taraftan da monoteizmin önemli siması Hz. İbrahim'in bir müddet konaklayıp ikamet ettiği yerdi. Bardaisan (154-222), Addai (y. 400), Ephrem Syrus (306-373) ve Yakub (Jacob of Sarug, y. 451-521) gibi Hıristiyan kaynaklar yörenin yıldız-gezegen kültü hakkında bilgi verdiler; Addai ve Yakub, özel olarak Harran'ın gezegen kültünü tanımlamaya çalıştılar (Bardaisan, 1964; 29, 40-41, Addai, 1981; 49, Ephrem Syrus, 1927; 153, Drijvers, 1980; 43-44). Çeşitli Hıristiyan misyo-

nerler Harranlıları Hıristiyanlaştırabilmek amacıyla yoğun bir uğraş içine girdiler. Ancak Hıristiyan yazarların ifadesiyle bu "putperest şehir" (Hellenepolis), yörede hızla yayılma sürecine giren Hıristiyanlığa karşı var gücüyle direndi ve çok küçük bir azınlık dışında Harranlılar geleneksel dinlerine (yıldız-gezegen kültüne) sıkı sıkıya bağlanmayı sürdürdüler. Nitekim MS 4. ya da 5. yüzyılda Harran'ı ziyaret eden Egeria isimli bir Hıristiyan kadın yazar, şehirle ilgili izlenimlerini şu çarpıcı ifadelerle anlatır:

"Şehrin kendisinde, şehir surlarının dışında ikamet eden birkaç rahip ve keşiş dışında bir tek Hıristiyan bulamadım; hepsi de putperesttiler" (Segal, 1955; 124).

Hıristiyanlığın Harran civarında hızla yayılması, Harran merkezli geleneksel yıldız-gezegen kültünün aleyhine bir gelişme sağladı. Gerçi yörede politeizm ve paganizm aleyhtarı hareketler Hıristiyanlık öncesi de mevcuttu. Bu çerçevede özellikle Nusaybin'de ve Musul'u da içeren Adiabene yöresinde yerleşik olan Yahudi yerleşimcilerden söz edilebilir. Ancak Yahudilerin genellikle misyonerlik faaliyetlerinden uzak durmaları ve dini İsrailoğulları merkezli bir anlayış çerçevesinde değerlendirmeleri, Yahudiliğin yöredeki politeist/paganist yapı aleyhine ciddi bir tehdit unsuru olmaması durumunu ortaya koymuştur. Fakat 2. yy'dan itibaren bölgede hızla yayılma sürecine giren Hıristiyanlık, kısa zamanda yöredeki Harran merkezli politeizm lehine olan dengeleri değiştirdi.

MÖ 2. yy'dan itibaren otonom bir şehir krallığına sahip olan Urfa (Segal, 1970; 16vd), Hıristiyanlığın bir şehir dini olarak kabul edilmesi öncesi dönemde gerek dinsel ve kültürel açıdan gerekse siyasal açıdan Harran'ın gerisinde olan bir merkezdi. Harran'da olduğu gibi burada da yıldız ve gezegen kültüne dayalı politeizm/paganizm hakimdi. Yalnızca Harran'dan farklı olarak Urfa panteonunun başında Jüpiter'i sembolize eden Bel (ya da Ba'al) ile Merkür'ü sembolize eden Bel'in oğlu ilahi katip Nebo (Nabu) bulunmaktaydı. Bundan başka kendisi adına içi kutsal balıklarla dolu olan havuz inşa edilen, verimlilik tanrıçası Atargatis (Tar'ata) kültü de şehirde oldukça yaygındı. Her ne kadar şehirde ay tanrısı Sin yüce tanrı olarak kabul edilmese de Urfa civarında bulunan Sumatar'da, *mar alahe* unvanını taşıyan ay tanrısı Sin kültünün egemen olduğu bilinmektedir. Burada bulunan MS 164-165 yıllarına ait çeşitli kitabelerde zamanın Urfa krallığına bağlı birçok yöneticinin Sin kültü bağlıları olduğu da anlaşılmaktadır (Gündüz, 1992; 149-159). Dolayısıyla bu dönemde Harran merkezli dinsel yapının, bölgedeki önemini ve üstünlüğünü korumayı sürdürdüğünü görüyoruz. Ancak Urfa kralı VIII. Abgar'ın (177-212) Hıristiyanlığı kabul etmesiyle bu durum değişmeye başlar. Döneminde Urfa'yı bölgenin önemli bir güç merkezi haline getiren Abgar, Urfa merkezinden başlayarak yörede politeizme ve paganizme adeta

savaş açar. Abgar'ın çabalarıyla Urfa'da bir şehir dini olarak egemen olan Hıristiyanlık, Samasota ve Suruç gibi Ufra civarındaki yerleşim merkezlerinde de kısa sürede yayılır; bölgede politeizme dayalı yıldız gezegen kültü hızla düşüşe geçer. Bu durum, asırlardır sahip olduğu politeist/paganist dinsel yapı sayesinde yörede üstünlüğü elinde tutan Harran'ı ve Harranlıları oldukça sarsar.

Hıristiyanlık döneminde Harran, yalnızca dinsel açıdan önemini kaybetmekle kalmaz, siyasal açıdan da üstünlüğü komşusu Urfa'ya kaptırır. Seleusidler hanedanınca bir garnizon kenti olarak kurulan Urfa yöredeki stratejik değerini sürekli artırırken, Harran bu açıdan da günden güne gözden düşer. Kendisi üzerinde siyasal egemenlik kurmaya çalışan güçlü rakibi Urfa'ya karşı ümitsiz bir mücadeleye giren Harran, çeşitli zamanlarda Urfa'nın karşısındaki dış güçleri destekleme yoluna gider. Örneğin; İslam öncesi dönemde Romalılara karşı genellikle İran'la ortak hareket eden Urfa'ya karşılık Harran, Roma'nın sadık bir müttefiki olarak kalmış ve bu nedenle Romalılarca "Roma'nın Dostu" unvanına layık görülmüştür. Aynı şekilde İslami dönemin başlarında da Urfa, Müslümanlara karşı Haçlılar safında yer alırken Harran, Müslümanları desteklemiştir.

İslam öncesi dönemde eski itibarını büyük ölçüde komşusu Urfa'ya kaptıran Harran, su kaynakları ve benzeri hususlarda da elindeki değerleri Urfa'ya vermek zorunda kalmıştır. Nitekim, MS üçüncü yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Harranlı Bâbâ, geleceğe yönelik kehanetlerini konu alan eserinde, Harran'dan alınarak Urfa'ya götürülen su kaynaklarından ve Harran'ın tahrip edildiğinden bahsetmekte; ileride bu suyun tekrar Harran'a getirileceği, ayrıca Urfa'dan getirilecek taşlarla Harran'ın yeniden onarılacağı kehanetinde bulunmaktadır (Rosenthal, 1962; 221-225, 228-231).

Kuzey Mezopotamya'nın Müslümanlar tarafından fethedildiği 7 yy'dan itibaren geleneksel politeist/paganist kültler, Yahudilik ve Hıristiyanlık yanı sıra yörede İslam da etkili olmaya başladı. 639'da Harranlılar İyaz ibn Ğanem komutasındaki İslam ordusuyla savaşmaksızın, "zımmîlik" statüsü çerçevesinde İslam devletinin egemenliğine girdiler. Harran'ın fethinden bahseden kaynaklar, bu esnada Harran'ın siyasal açıdan Urfa'ya bağlı olduğunu ve Harran halkının Süryanca konuşan Harran'ın yerlileri ile Yunanlı göçmenlerden oluştuğunu vurgulamaktadır. Yörenin fethini izleyen dönemde çeşitli Müslüman yerleşimciler bölgeye akın etmeye başladılar. Bu çerçevede Kays kabilesi fertlerinin de Harran'a yerleştikleri bilinmektedir.

İslami dönemde Harran merkezinde, politeizmle monoteizmin, yıldız-gezegen tapıcılığı ile tek tanrıcı din geleneğinin yan yana varlığını devam ettirdiğini görüyoruz. Bu dönemde Müslüman yöneticiler, cizye anlaşmasıyla İslam imparatorluğunun vatandaşlık hakkını kazanan Harranlı putpe-

restlere genellikle hoşgörü ve toleransla yaklaştılar; onların dinsel ve kültürel açıdan kendilerini ifade etmelerine imkan verdiler. Çeşitli kaynakların verdikleri bilgilere göre (Ibn Nedim, 1872; 323, Bîrûnî, 1879; 187, Chabot, 1895; 68-69), Harranlı paganistlerce gerçekte uygulanıp uygulanmadığı oldukça tartışmalı olan "insan kurbanı" töreni gibi bazı ritüeller haricinde, Harranlılar geniş bir inanç ve ibadet özgürlüğü içerisinde olmuşlardır. Her ne kadar sahip oldukları zımmîlik statüsü inanç, düşünce ve ibadet özgürlüklerini garanti altına alsa da zaman zaman Harranlılara karşı cereyan eden bazı hoşgörüsüz/toleranssız davranışlar karşısında, devletin resmi güvencesinin alındığı da olmuştur. Örneğin 975'te Halife Muti'nin sekreteri görevini sürdüren Harranlı İshak ibn Hilal'in girişimiyle, Harranlı putperestlerin dinsel özgürlüğünü garanti altına alan resmi bir karar çıkarılmıştır (O'Leary, 1949; 175).

Mes'ûdî, Şehristânî ve İbn Nedim gibi Ortaçağ Müslüman yazarları, paganist Harranlıların inanç sistemleri, ibadetleri ve mabetleri ile ilgili geniş bilgiler verirler. Buna göre bu dönemde de Harranlıların tanrı inancı politeist bir karakter taşımaktaydı ve gezegensel tanrılar yine ön plandaydı. Ay tanrısı Sin, "tanrıların tanrısı" ve "tanrıların efendisi" gibi unvanlarla bu dönemde de Harran panteonunda önemli bir yer tutmaktaydı. Harranlılar, Harran ve civarında bulunan Deyr Kâdî, el-Mudarrak, Mağlîtiyâ ve Beyt el-Buğdâriyyîn (ya da Beyt el-Bûdâriyyîn) isimlerini taşıyan çeşitli tapınaklarda yıldız ve gezegenleri simgeleyen tanrısal varlıklara tapınmayı sürdürdüler. Gezegensel tanrılar yanı sıra ikinci derece öneme sahip çeşitli tanrısal varlıklara da Harran teolojisinde yer verildi. Cin ve şeytanlar tanrısı Şamal, şans tanrısı Gad ve yağmur tanrısı Adadi gibi varlıklar da Harranlıların tapındıkları uluhiyetler arasındaydı.

Bu dönemde Harran teolojisinde bütün bu tanrısal varlıklar yanında bir üstün güç fikrine yer verildiği de görülmektedir. Bir yönden Eliade'nin *deus otiosus* kavramıyla tanımlamaya çalıştığı (Eliade, 1957; 122) "kendi köşesine çekilmiş, insanlardan uzak olan yüce tanrısal varlığa" benzeyen bu üstün varlık, Ortaçağ Harranlılarınca her şeyin "ilk nedeni" olarak görülürdü. Harranlılar bu yüce varlığın tam olarak bilinemeyeceğini ve kavranamayacağını savunurlar; onun her şeyi yaratıp düzenledikten sonra kendi köşesine çekildiğini, diğer işleri (insanlara yönelik olanlar da dahil) ikinci dereceden tanrısal varlıklara bıraktığına inanırlardı. Ayrıca onlar, bu varlıktan bir çeşit sudurla diğer varlıkların meydana geldiğini düşünürler; ondan sudur eden ilk beş varlığın (ilahi unsurun) ise akıl, nefs ya da ruh, düzen, şekil ve zaruret olduğunu ileri sürerlerdi. Son olarak Harranlılar, bu yüce varlığın ancak olumsuz niteliklerden sakındırma şeklindeki sıfatlarla (selbî sıfatlarla) nitelenebileceğini düşünürlerdi.

Ortaçağ Harranlılarının tanrı inançlarında yer verdikleri ve belki bir çeşit monoteizm olarak değerlendirilebilecek olan bu yaklaşımın, Helenizm çerçevesinde Harran'da etkili olan Yunan felsefe geleneğinin, özellikle de Yeni Eflatunculuk akımının bir uzantısı olduğu açıktır. Diğer taraftan Harranlıların yüce varlığa ilişkin bu inancı ile Eski Türk dinindeki Tengri ve İslam öncesi dönem Orta Arabistan (Hicaz bölgesi) dinsel geleneğindeki Allah düşüncesi arasındaki benzerlik de dikkat çekicidir. Zira, tıpkı Harranlıların inandığı yüce varlık gibi, gerek Eski Türklerin Tengri'si gerekse Hicaz Araplarının inandığı Allah, deus otiosus karakterli bir varlıktır (Eliade, 1978; 3:4). Hicaz bölgesi Araplarının politeist tanrı düşünceleri arasında yer verdikleri bu üstün varlığı, alemi yaratma ve düzenleme sonrası kendi köşesine çekilmiş ve yarattığı alemle ilgili işleri ikinci dereceden tanrısal varlıklara bırakmış olan, dolayısıyla doğrudan kendisine ulaşılması mümkün olmayan bir üstün varlık şeklinde düşündükleri bilinmektedir.

Bu dönemde Harranlılar arasında oldukça yaygın olan Hermes kültü ile Hermetik geleneğin Harraniler üzerindeki etkileri de dikkati çeken bir diğer önemli unsurdur. Eski Yunanlılarca, insanlarla yüce tanrı arasındaki aracı bir tanrısal varlık olduğuna inanılan, *Hermetica* adıyla bilinen ve Gnostik düşünceleri içeren sihir yazmaları ve felsefi kitaplarda ise bu literatürün yazarı olan hikmet öğreticisi bir Mısırlı olarak görülen Hermes ya da Hermes Trismegistus (üç kez büyük Hermes), Harranlılarca hem bir tanrısal varlık hem de hikmet öğreticisi bir peygamber olarak düşünülürdü (Gündüz, 1994; 5-6). Harranlılar dinlerinin kendilerine Hermes tarafından öğretildiğine inanmaktaydılar. Bu durumda Ortaçağ Harranlılarının Hermes kültünün hem eski Yunan panteonunun hem de *Hermetica*'ya dayalı Hermetisizm geleneğinin etkisiyle oluştuğu söylenebilir. Hermetik geleneğin inanç esasları ve ritüelleri Harranlılar arasında oldukça yaygındı. İlerleyen dönemde Harranlılar Hermetik dokümanların Süryanca aracılığıyla Arapçaya çevrilmesi faaliyetinde önemli rol oynadılar.

Eski devirlerde olduğu gibi bu dönemde de Harranlılar, astrolojiyle sihir ve büyüde mahirdiler. Nitekim astroloji, sihir ve büyü Hermetik gelenek içinde de önemli bir yer tutmaktaydı. Çeşitli Ortaçağ kaynakları, Harranlıların özel yöntemlerle öldürülen hayvanların karaciğer ve çeşitli iç organların incelenmesi, kuş falı ve benzeri birçok sihir, fal ve kehanet metotlarından bahsederler. Harranlıların kurban törenlerinin en önemli kısmını büyü ve falcılıkla ilişkili ritüeller oluştururdu. Bar Hebraeus gibi yazarlar, eserlerinde Harranlıların büyücülük ve falcılıkta yörede ne kadar meşhur olduklarına işaret eden çeşitli rivayetlere yer verirler (Bar Hebraeus, 1932; 110). Yine bu dönemde Harranlılar arasında özellikle dine giriş (initiation) törenleriyle ilişkili sır ayinleri de oldukça önemliydi. Beyt el-Buğdâriyyîn gibi mabetlerin yeraltı dehlizlerinde gözlerden uzak dine giriş törenleri

düzenlenir ve bu törenlerde dinin tam bir üyesi olmaya hak kazanan gençlere inanç sisteminin esoterik esasları öğretilirdi.

İslami dönemde Harranlılar, önceki dönemlerde yörede hiç kullanılmayan Sâbiîler ya da daha doğru bir ifadeyle "Harranlı Sâbiîler" adıyla çağrılmaya başlandılar. İbn Nedim, Biruni, Hamza Isfahani gibi kaynaklar bu ismin onlar tarafından Abbasiler döneminden itibaren zımmîlik statüsünü devam ettirebilmek amacıyla kullanılmaya başlandığını, daha önceleri ise onların "putperestler" veya kısaca "Harraniler" şeklinde adlandırıldıklarını belirtirler.

Harran, İslami dönemde, tam bir bilim merkezi hüviyetine bürünmüştür. Emevi halifesi Ömer ibn Abdülaziz tarafından Harran'da bir tıp okulu kurdurulmuştu. Ayrıca felsefe, edebiyat ve özellikle çeviri çalışmalarına yer verilen merkezlerin de yine İslami dönemin başlarından itibaren Harran'da faaliyette olduğu bilinmektedir. Tarihten gelen kültürel zenginlik ve faaliyette olan bu bilim merkezleri sayesinde Harran, birçok ünlü bilim adamıyla çevirmenin yetiştiği bir şehir haline geldi. "Harranlı Sâbîi" adı altında birçok Harranlı, Abbasiler döneminden itibaren yalnızca Harran'da değil Bağdat, Basra gibi önemli merkezlerde, hatta halifelerin saraylarında boy göstermeye başladı. Bunların bir kısmı halifelerin özel doktorluğu, saray danışmanlığı ve devlet sekreterliği gibi önemli görevlere getirildiler. Örneğin, meşhur Sâbit ibn Kurrâ (835-900), matematiğe ve astronomiye dair eserlerin Arapçaya çevirisi ile felsefe ve tıp alanlarındaki uzmanlığıyla tanınan Harranlı bir bilim adamıydı. Onun mantık, matematik, astronumi ve tıbba dair 150 kadar Arapça, 15 civarında da Süryanca çalışma yaptığı söylenmektedir (O'Leary, 1949; 173vd). Zamanın halifesinin özel doktorluğunu da yapan Sâbit, ısrarla kendisine yapılan Müslüman olma tekliflerini geri çevirmiş ve Harran'ın geleneksel yıldız-gezegen kültüne inanan bir kişi olarak ölmüştür. Çeşitli kaynaklar, onun sarayda halifenin huzurunda yapılan dini tartışmalarda İslama ve diğer monoteist dinlere karşı ısrarla Harran politeizmini ve paganizmini savunduğunu anlatırlar. Sâbit ibn Kurrâ'nın dışında Sinan ibn Sâbit, İbrahim ibn Sinan, İshak ibn Hilal, Ebû Cafer el-Hâzin ve İbn Vahşiyye gibi birçok Harran asıllı bilim adamı çeşitli bilim dallarında meşhur oldular. Bunlardan önemli bir kısmı sonradan Müslüman oldu, ancak bazıları -Sâbit ibn Kurrâ'nın yaptığı gibi- Müslümanlığı reddederek kendi dininde ısrarcı oldu. Harranlılar Yunan felsefi ve bilimsel kaynaklarının Süryanca vasıtasıyla Arapça çevrilmesinde ve bunun sonucu olarak Meşşailik ve Yeni Eflatunculuk gibi felsefi ekoller çerçevesinde İslam felsefe geleneğinin teşekkülünde inkar edilemez önemli bir rol oynadılar.

Geleneksel Harran dinine bağlı olan ya da bu gelenekten gelen Harranlı düşünür ve bilim adamları dışında, Harran'da birçok ünlü Müslüman alim de

yetişmiştir. Astronomi çalışmalarıyla tanınan ünlü el-Battanî, Ebû Katâde, İbn Hemdân ve benzeri Harranlı Müslüman bilim adamları ve düşünürler arasında şüphesiz en önemlisi, çeşitli alanlarda 500'den fazla eser yazdığı rivayet edilen ünlü İslam alimi Takiyüddin Ahmed ibn Teymiyye'dir (1263-1328).

Kültürel faaliyetler dışında İslami dönemde Harran, siyasal bir merkez olma açısından da önemini korumaya çalıştı. İslam öncesi dönemde Hıristiyanlığı bir şehir dini olarak kabul eden ve gerek bu yeni dinin verdiği dinamizmle gerekse artan stratejik önemi nedeniyle gittikçe yörede ön plana çıkan Urfa karşısında Harran sürekli ikincil planda kalmıştı; hatta Müslümanlar yöreyi fethettiğinde bir yerleşim merkezi olarak Urfa'ya bağlıydı. Ancak İslami dönemde Harran, Müslüman yöneticilerin de yardımıyla yeniden eski ihtişamını elde etmeye ve komşusu Urfa karşısında prestijini tekrar kazanmaya çalıştı. Dört halife dönemi sonrası koyu bir Emevi yanlısı olan ve Hz. Ali ile Muaviye arasındaki çekişmede Muaviye yanlısı bir tutum izleyen Harran'a Emeviler özel bir ilgi gösterdiler. Bu dönemde şehir gerek eğitim kurumları gerekse genel görünüm açısından geliştirilmeye çalışıldı. Halife Hişam ibn Abdülmelik döneminde Kuzey Mezopotamya'nın önemli bir kısmını kapsayan Cezîre bölgesinin vilayet merkezi haline getirildi. Hatta Emeviler hanedanına Abbasilerce son verilmesinin hemen öncesinde, son Emevi halifesi II. Mervan (744-750) devlet merkezini de Harran'a taşıdı. Böylelikle Harran, tarihinde ikinci kez, yıkılmak üzere olan bir devletin başkenti olma niteliğini kazandı. II. Mervan'ın şehri geliştirip güzelleştirmek için hiçbir masraftan kaçınmadığı, yalnızca ikametgah olarak yaptırdığı bir saray için yaklaşık on milyon dirhem harcadığı rivayet edilir. Abbasiler döneminde de -özellikle Harun Reşid zamanından itibaren- Harran'ın imar faaliyetlerine hız verildiğini biliyoruz. Abbasiler sonrası dönemde, Harran'ın yıkılış tarihi olan 13. yy'a kadar Numeyrîler, Hemdanîler, Fatımîler ve Selçuklu Türkleri egemenliğinin söz konusu olduğu devirlerde de Harran'a gösterilen bu ilginin sürdürüldüğünü görüyoruz. Ancak bütün bu çabalara rağmen Harran, değişen şartlar nedeniyle olsa gerek yöredeki eski ihtişamına asla dönemedi ve Urfa'nın yanı başındaki küçük bir yerleşim merkezi olma durumundan hiçbir zaman kurtulamadı.

1259/1260'da şehri kuşatan Moğol ordusuna Harranlılar savaşmaksızın şehir kapılarını açtılar. Şehirde Moğollara karşı direnen küçük bir grup kısa sürede imha edildikten sonra Moğollar tarihte ender görülen şekilde şehri baştan aşağı tahrip ettiler ve halkı tamamıyla şehirden çıkararak civar yerleşim merkezlerine sürdüler. Moğollar, şehirle birlikte yöredeki yıldız-gezegen kültünün ayakta kalan son tapınağını ve Harranlı Müslümanlara hizmet eden Cuma mescidini de yakıp yıktılar. Böylelikle Moğol istilası yalnızca

yerleşim merkezi olarak Harran'ın sonu olmadı, bu istila aynı zamanda politeizmi ve monoteizmiyle, paganizmi, Hıristiyanlığı ve İslamıyla tarih boyu Harran'ın yansıttığı dinsel çoğulculuğun/zenginliğin ve kültürel harmoninin de bir sonu oldu. Asırlar boyu adeta Harran'la özdeşleşmiş olan Harran'ın yıldız-gezegen kültü bu hadiseden sonra tamamıyla tarihe karıştı; Harran'ın eğitim ve bilim merkezleri yok edildi. 14. yy başlarından itibaren Memluk egemenliğinde şehre yeniden yerleşilmeye başlandıysa da yıkılan şehrin yeniden imarı asla söz konusu olmadı.

Görüldüğü gibi Harran, tarih boyu geçmişi/geleneği sürdüren ancak yeni dinsel/kültürel etkileşime de açık kapı bırakarak eski ile yeni arasında önemli bir köprü görevini ifa eden yapısıyla birçok kültürel öğeyi bağrında barındırmış, değişik birçok inanca kucak açmış önemli bir dinsel ve kültürel merkezdir. Her ne kadar 13. yy'daki o hazin olayla zengin kültürel yapısı dumura uğramış, yakılıp yıkılmış ve önemini kaybetmişse de bölgeye gerek eğitim-bilim gerekse sulama-tarım alanında yapılan/yapılacak yatırımların, Moğol istilasından yakın geçmişe kadar suskunluğunu sürdüren Harran'ı gelecekte yeniden ilgi odağı haline getireceği kesindir.

KAYNAKÇA

Addai (1981), *The Teaching of Addai,* tr. G. Howard, Chico.

Bar Hebraeus (1932), *The Chronography, tr.* E.A.W. Budge, London.

Bardaisan, (1964), *The Book of the Laws of Countries,* TR. H.J.W. Drijvers, Assen.

Bîrûnî, Ebu'r-Reyhan Muhammed (1879), *The Chronology of Ancient Nations,* ed. ve tr. C.E. Sachau, London.

Chabot, J.-M. (1895), *Chronique de Denys de Tell-Mahré,* Paris.

Drijvers, H.J.W. (1980), *Cults and Beliefs at Edessa*, Leiden: E.J. Brill.

---------- (1982), The Persistence of Pagan Cults and Practices in Christian Syria", N. Garsoian, et.al. (ed.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period,* Dumbarton Oaks.

Eliade, M. (1957), *The Sacred and the Profane*, New York and London.

---------- (1978), *A History of Religious Ideas,* tr. W.R. Trusk, University of Chicago Press.

Ephrem Syrus (1927), *The Book of the Cave of Treasures,* tr. E.A.W Budge, London.

Gadd, C.J. (1958), "The Harran Inscriptions of Nabonidus", *Anatolian Studies,* 8.

Gelb, I.J. ve diğerleri (1956), "Harranu" maddesi, *Chicago Assyrian Dictionary,* University of Chicago Press.

Green, T. (1992), *The City of the Moon God; Religious Traditions of Harran*, Leiden.

Gündüz, Ş. (1992), *"Arkaolojik Bulgular Işığında 2. Yüzyıl Sumatar mar alahe Kültü",* OMÜİFD, 6.

(1994), "Harranilerde Peygamberlik ve 'Harranlı Bâbâ'", *İnsan Bilimleri Araştırmaları Yeni Harran Çevresi,* 7-8.

İbn Nedim, Muhammed ibn İshak, (1872), *Kitâbu'l-Fihrist,* ed. G. Flügel, Leipzig.

King, L.W (1898), *First Steps in Assyrian,* London.

Lewy, J. (1945-1946), "The Late Assyro-Babylonian Cult of the Moon and its Cultimination at the Time Nabonidus", *Hebrew Union Collage Annual,* 19.

Luckenbill, D.D. (1926), *Ancient Records of Assyria and Babylonia,* Chicago University Press.

O'Leary, De L. (1949), *How Greek Science Passed to the Arabs,* London.

Olmstead, A.T (1923), *History of Assyria*, New York.

Postgate, J.N., "Harran", *Reallexicon der Assyrology,* 4.

Rosenthal, F. (1962), *"The Prophecies of Bâbâ the Harranian",* W.B. Henning (ed.), *A Locust's Leg; Studies in Honour of S.H. Taqizadeh,* London.

Segal, J.B. (1955), "Mesopotamian Communities from Julian to the Rise of Islam", *Proceeding of the British Academy,* 41.

---------- (1970), *Edessa the Blessed City,* London.

Smith, S. (1924), *Babylonian Historical Texts*, Oxford.

Stuart, J.H. (1908), *The Roman Empire*, London.

KAPADOKYA KAYA KİLİSELERİNDE AZİZ GEORGIOS (AYA YORGI) BETİMLEMELERİ

Prof. Dr. Suna GÜVEN*

Çeşitli canavar veya ejderhaların etkinliği günümüzde bile hala sürüyor. Çoğunlukla devasa boyutlarda olan, biraz da bilinmeyen ve esrarengiz bir boyut içeren bu korkunç yaratıklar 21. yüzyılın eşiğinde bulunmamıza rağmen hala eski yüzyıllarda olduğu gibi ilgi ve heyecan yaratıyorlar. İskoçya'nın Loch Ness canavarını , ya da çok daha yakınımızdaki Van Gölü canavarını duymayan pek yok. Hatta hergün karşımıza çıkan ve dehşet saçan bir trafik canavarımız bile var. Daha somut bir örnek verecek olursak, Amerika Birleşik Devletlerinin en saygın ve eski üniversitelerinden birisi olan, New York eyaletinin Ithaca kentindeki Cornell Üniversitesi'nde yıllardır hiç aksatmadan kutlanan bir yeşil ejderha günü var. Bu günde, her yıl tekrarlanan bir törenle mimarlık fakültesi öğrencilerinin tasarlayıp inşa ettikleri görkemli bir yeşil ejderha kent sokaklarında önce epeyce dolaştırılmakta, sonra da tekrar mimarlık fakültesi önüne getirilerek hala törenle ateşe verilmektedir (Resim 1 ve 2). Ejderhanın küle dönüşmesinin ardından pastalar yenmekte, biralar içilerek tören sona ermektedir.

Hiç kuşku yok ki, Ithaca'daki yeşil ejderhanın her yıl yeniden yok edilerek diriltilmesinin altında pagan inançlar yatmaktadır. Aynı şekilde, özellikle kötülük içeren veya kötülükleri çağrıştıran, dolayısıyla da korku yaratan soyut kavramların ejderha, canavar ya da yılan gibi gerçek, veya hayali varlıklara indirgenerek somutlaştırılmaları da bundandır. İnsanın güncelleşmiş evren pratiğinde bunun işlevsel antitezi de kuşkusuz erdemin simgelenmesidir. İnsanoğlu kötülükle ancak bu şekilde başedebilmiştir. Kötülük ve iyilik ikileminin ekseninde varoluşun denge noktası zıtlıkların çatışmasıyla ortaya çıkar. Adil düzen arayışının sonucu böylelikle sürekli olarak yeniden kurgulanarak hayat bulur. Ejderha ve yılan motifleri de bu evrensel arayışın gözle görülebilir ve anlaşılabilir birer aracı olmuşlar, yaşamın tüm zorluklarına rağmen insanoğluna geleceğe ümitle bakmanın yolunu açmışlardır. Çok farklı kültürlerde ve zamanlarda, gerek çok tanrılı, gerekse de tek tanrılı dinlerde efsanevi canavarların varolmayı hep sürdürmelerinin nedeni bazen bilinçaltında da olsa - burada yatmaktadır.

---

* Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Mimarlık Tarihi Anabilim Dalı, Ankara 06531.

Ancak neden çağlar boyu yılanların ve onların daha büyükleri olan ejderhaların, ya da benzer yaratıkların olumsuzu ve kötüyü simgeledikleri ayrı bir konu oluşturmaktadır[1] Ne var ki, yazının henüz bilinmediği tarih öncesi çağlarda da, hem doğuda, hem de batıda dünyanın birçok yerinde farklı biçimlerde betimlenen yılan motiflerine rastlamak mümkündür[2]. Hatta yılan-ejderha imgesi insanoğlunun o denli içine işlemiştir ki, böyle bir betimlemenin sözkonusu olmadığı durumlarda bile bazen uzak bir çağrışım olarak karşımıza çıkar. Örneğin, Yunanistan'da Styra ve Ohi'de İ.Ö. 6. ve 4. yüzyıllar arasında tarihlenen ve masif taşlardan oluşan evler - yıkılmaz bir gücü çağrıştırdıları için olsa gerek - *drakospitia* yani ejderha evler olarak anılırlar[3]. Ama çağlar boyunca farklı zamanlarda ve farklı yerlerde çeşitli işlevlere sahip binaların ejderhalarla daha somut biçimde ilişkilendirilmelerinin de yaygın olduğunu anımsatmak gerekir. Örnek verecek olursak, İngiltere'de Norwich kentinin onuncu yüzyılda en önemli binalarından olan ticaret odasının ahşap kirişlerinin bir zamanlar oniki adet ejderha üzerinde yükseldiği söylenir[4]. Binanın adı da bundan kaynaklanıyor olsa gerek. Dönemin önde gelen kumaş tüccarlarının ejderhaların soluğu altında gerçekleştirdikleri çetin pazarlıkların pek görkemli olduğunu anlamak için çok fazla hayal gücüne gerek yok. Ancak sözkonusu ejderhalardan yalnızca bir tanesi bugün yerinde duruyor. Günümüze dönecek olursak, Londra sokaklarında Ejderha Salonu veya meyhanesi gibi şatafatlı isimlerle anılan ve hergün dolup taşan içki salonlarını örnek gösterebiliriz (Resim 3).

Bugün Aksaray'da Ihlara, Kayseri'nin Soğanlı ve Nevşehir'in Göreme vadilerinde halk tarafından Yılanlı Kilise olarak bilinen kayadan oyma yapılar var. Kapadokya kaya kiliselerinde de, Ihlara Vadisi'nde onbirinci

---

1 Bu konuda ve ejderha kültlerinin yaygınlığı üzerine bkz. Jaakko Aronen, "Dragon-cults and ΝΥΜΦΗ ΔΡΑΚΑΝΙΑ in IGUR 974" *Zeitschrift für Papyrologie*, III, 1996, s. 125-132. Bu referansı bana veren Yiğit Erbil'e teşekkür ederim.

Bkz. Ariel Golan, *Myth and Symbol: Symbolism in Prehistoric Religions*, Kudüs, 1991 özellikle "snake-water" maddesi, s.101-114. Bu referansı da Yiğit Erbil'e borçluyum. Bu konuda hem doğu hem de batı kültürlerini inceleyen genel bir çalışma: Tankut Sözeri, *Kültürlerde Şahmeran*, İm Yayınları, İstanbul, 2000. Bizans döneminde bkz. Laskarina Bouras, "Dragon Representations on Byzantine Phiale and their Conduits" *Gesta*, XVI no. 2, 1977, s.65-68. Bu referans için Sinan Sülüner'e teşekkür ederim. Kuzey ülkelerinden bazı örnekler için bkz. Meehan Aidan, *Celtic Design, the Dragon and the Griffin. The Viking Impact*, Thames ve Hudson, Londra, 1995.

Efi Sapouna-Sakelleraki, "The Dragon-Houses of Mt. Ohi" *The Athenian*, Ekim 1989, s.29-32.

4 Bu binanın tarihçesi için bkz. Sarah Knights, *Story of Dragon Hall*, Norfolk & Normandy Heritage Trust, Norwich 1991. Rivayete göre odanın her iki tarafında tavana yakın altışar ejderha bulunuyordu. Ancak bugün binada çalışanlar bir yanda dizilen altı ejderhanın karşısında altı adet Aziz Georgios figürünün bulunma olasılığından söz etmektedirler. Fakat binada bu savı doğrulayacak verilere rastlayamadık.

yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen Yılanlı kilisenin ana mekanının kuzey duvarında betimlenen ahret günü sahnesinde[5] olduğu gibi, kurbanlarını yarı beline kadar yutmuş durumda üç başlı kıvrımlı bir yılandan günahkar ve çıplak kadınların vücutlarına sarılarak onları ısırmakta olan yılanlara kadar çeşitli yılan veya canavar betimlemeleri içeren bir repertuvarın varlığı göze çarpmaktadır (Resim 4). Bunlar arasında ilk bakışta akla gelenler arasında, (1282-1304 yılları arasında tarihlenen Belisırma'daki Kırk Dam Altı Kilise'de olduğu gibi[6]) altta ejderha ile beyaz ata binmiş Aziz Georgios kompozisyonunu sayabiliriz[7] Kapadokya dışında da, Rum Ortodoks kilisesinin - hatta Latin kilisesine de uzanmış olan - bu ünlü azizinin yaşamından kesitler içeren ve yüzyıllara yayılan pek çok tasvir bulunmakla birlikte, hem ortaçağda, hem de hala günümüzde en popüler olanları Aziz Georgios'u at sırtında, yerdeki canavara mızrağını saplarken betimleyen sahnelerdir. Bu kompozisyona anıtsal duvar resimleri ile, ikonalar, gümüşten yapılan değerli muskalar veya İncil kılıfları ve taş yontular dahil olmak üzere pek çok ortamda rastlamak mümkündür.

Burada, Kapadokya duvar resimlerine geçmeden önce, bir fikir vermek amacıyla Aziz Georgios'un yüzyıllar boyunca pek değişmeden tekrarlanıp duran ve yerde bir ejderha ile onun hakkından gelmiş olan at üzerinde Aziz Georgios'un tipik kompozisyonlarından bir taş kabartma, üç de ikona örneği vermekle yetineceğiz.

Bir yontu olan ilk örneğimiz Venedik'in San Giorgio Maggiore adasındadır. Bu taş kabartma Lorenzo Bregno tarafından 1494 yılında inşa edilen San Giorgo Maggiore kilisesinin Buora Koğuşu için tasarlanmıştır. Şaha kalkmış at üzerinde oturan pelerini havada uçuşan Aziz Georgios sağ alt köşede ucu görünen mızrağı ile canavara ölümcül darbeyi vurmuştur; kabartmanın sağ üst köşesinde ise sağa doğru ilerlerken, arkaya dönüp can çekişen canavarı seyreden genç bir kız figürü yer almaktadır.

İlk iki ikona örneğimiz ise yurdumuzda Ayasofya Müzesinde bulunmaktadır. İkisi de Rusya'dan gelen ikonalardaki yazılı ibarelerden askeri elbiseli atlı süvarinin Aziz Georgios olduğunu öğrenmekteyiz. XVIII-XIX.yüzyıllar arasında tarihlenen 13639 envanter no.lu ilk resimde[8], Aziz Georgios bir

---

5 Luciano Giovannini, *Arts of Cappadocia*, Barrie & Jenkins, Londra, 1971, 170, figür 107; Nicole ve Michel Thierry, *Nouvelles Eglises Rupestres de Cappadoce, Région du Hasan Dağı,* Librairie C. Klincksieck, Paris, 1963, 95, figür 22; Marcell Restle, *Byzantine Wall Painting in Asia Minor,* New York Graphic Society, Greenwich, 1967, I, s. 173, III, resim 503-505.

6 M. Restle, a.g.e. I, s. 176, III, resim 516.

7 Bu ünlü aziz halk arasında Aya Yorgi olarak bilinmekle birlikte buradaki Türkçe metinde azizin adı için Aziz Georgios şekli tercih edilmiştir (İngilizcede St. George).

8 Nilay Yılmaz, *Ayasofya Müzesindeki İkonalar Kataloğu,* Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1993, s. 225.

eliyle mızrağını, diğeriyle de şaha kalkmış atının dizginlerini kavrayan bir pozisyonda yer almaktadır. Ölmüş olan canavarın ağzından kanlar fışkırmakta, hayvanın yere düşen başı ile Aziz Georgios'un uçuşan pelerini arasında bir tezat yaratılarak kimin güçlü olduğu net biçimde yansıtılmaktadır. 1793 tarihli ve 13774 envanter no.lu ikinci Rus ikonasında[9] ise Aziz Georgios atlı kompozisyonu Aziz Dimitrios ile eşlendirilerek kompozisyonun çeşitlendirilmesine çalışılmıştır. Aziz Georgios'un duruşunda da biraz değişiklik yapılarak mızrağını iki eliyle kavrar biçimde gösterilirken, başı hala yukarda duran canavarla boğuşmanın halen sürdüğü izlenimi yaratılmıştır. Kompozisyondaki değişikliğe rağmen mesaj bellidir: Aziz Georgios'un canavarı öldürmesiyle, Aziz Dimitrios'un benzer bir pozisyonda putperest bir Romalı askerin hakkından gelmesi kötülükle paganizmi bağdaştırmakta, Hıristiyanlığın galip gelmesini vurgulamaktadır.

Seçtiğimiz üçüncü ikona Yunanistan kaynaklı olup geç onyedinci yüzyıla tarihlenmektedir[10] Aziz Georgios burada yaşamı ve çeşitli kaynaklardan bilinen icraatları ile betimlenmektedir. Ünlü atlı süvari ve ejderha kompozisyonu daha büyük ölçekte ve vurgulu biçimde tam ortada yeralırken, azizin yaşamı ile ilgili bilindik öyküler oniki adet pano halinde bir çelenk gibi onu çerçevelemektedirler. Azizin yaşamından oniki kesitin, antik çağdan iyi bilinen Herkül'ün oniki icraatını anımsattığını da bu arada belirtelim. Buradaki atlı süvari motifi alışılagelen şekilde betimlenmiş olmakla beraber, gördüğümüz diğer kompozisyonlardan farkı, canavarı öldürme eyleminin daha ayrıntılı öyküsel bir fon bağlamında ele alınmış olmasıdır. Eylemin mekanı ve ayrıntıları arka fonda kolaylıkla seçilebilmektedir.

Seçilen örneklerden anlaşılacağı üzere, Aziz Georgios 'un atlı ve ejderhalı motifi iyice yerleşmiş bir ikonografiyi temsil etmektedir. Antik çağda kahramanların, ya da tanrıların bir canavarla boğuşması Yunan vazo sanatındaki çeşitli sahneler, Troia'da Laokoon ve oğullarına yılanların saldırması veya Hititlerin *purulli* şenliklerinde Hava Tanrısının Illuyankas canavarıyla olan geleneksel karşılaşması[11] gibi sıklıkla tercih edilen bir simge-motiftir. Ancak buradaki - biraz daha farklı olan - canavar eşliğindeki atlı süvari kompozisyonu da antik döneme uzanan bir kompozisyonun Hıristiyanlaşmış biçimidir.

---

9 Yılmaz, a.g.e. s. 187

10 Bertrand Davezac, *Greek Icons After the Fall of Constantinople*, Selections from the Roger Cabal Collection, Menil Collection, Houston, 1996, s. 80. Daha başka örnekler için bkz. *Four Icons from the Menil Collection*, Houston, s. ; Cornelia Steketee Hulst, *St. George of Cappadocia in Legend and History* , David Nutt, London, 1909, s. 135-149.

11 O. Gurney, *The Hittites*, Penguin Books, Londra ve Baltimore, 1990, s. 180-183. Daha genel olarak bkz. Derman Bayladı, *Uygarlıklar Kavşağı* Anadolu, Say Yayınları, İstanbul, 1996, s. 111-123.

Örneğin, Anadolu'nun çok katmanlı kültür mozayiğinin bir parçası olan Kakasbos, Sozon, Hosios kai Dikaios, Theoi Athanatoi, Theoi Alandros ve Theos Akhaios gibi yerel tanrılarla, Apollon, Men, Poseidon, Plouton, Ares, Zeus ve Hekate gibi tanrıların yerel versiyonları İ.S. ikinci ve üçüncü yüzyıllarda Likya, Pisidia, Isauria, Lykaonia, Phrygia, Lydia va Karia'nın kırsal kesimlerinde atlı figürler olarak karşımıza çıkmaktadırlar[12]. Ancak bu atlı figürlerde canavar motifine her zaman rastlanmadığını belirtelim.

Aziz Georgios'un ata binmiş ejderhalı kompozisyonunun kökenlerini daha iyi kavrayabilmek için bu azizin kimliğine ve onunla ilgili öykülerin içeriğine bakmak gerekir. Hıristiyanlık dünyasının bu çok ünlü azizinin yaşamı ve icraatları ile bilgiler epeyce çelişkili bir görünüm arzederler[13]. Büyük Roma tarihçisi Edward Gibbon bile kanun kaçağı bir despot olan İskenderiye'li Georgios ile erdemli bir Hıristiyan neferi olan Kapadokya'lı Georgios'u birbirine karıştırarak onlardan aynı kişiymişcesine sözeder[14]. Ammianus Marcellinus da Kilikya'da Epiphania kentinde doğan ve İskenderiye'ye giden Georgios'tan söz eder[15]. Bazı kaynaklar Aziz Georgios ve öldürdüğü ejderhanın mekanını Libya'da Silene olarak belirlemekle birlikte, daha genelde kabul gören görüş onun Kudüs yakınlarında Lydda (eski adıyla Diospolis) kentiyle ilişkili olduğudur. Yedinci yüzyılda Georgiopolis adını alan bu kentteki Aziz Georgios'a ait olduğuna inanılan kutsal kalıntılar bu görüşe destek vermektedir.

Aziz Georgios'un geçmişiyle ilgili bu karışıklık aslında çok sayıda kilise ve kentin ünlü bir azizin geçmişine sahip çıkarak dini prestijlerini arttırmaya yönelik çabalarından kaynaklanır. Öykünün nerede geçtiği bir yana, ana olaydaki kurgu, kentlerini tehdit eden ejderhanın şerrinden kurtulmak için kent sakinlerinin kızlarını ve oğullarını ona kurban etmelerine dayanır. Aziz Georgios'un devreye girmesi ise sıra kıral kızına geldiği zaman onu kurtararak kenti bu kötülük kaynağından arındırmasıyla gerçekleşir. Bazı başka

---

12 İnci Delemen, *Anatolian Rider-Gods. A Study on Stone Finds from the Regions of Lycia, Pisidia, Isauria, Lycaonia, Phrygia, Lydia and Caria in the Late Roman Period.* Dr. Rudolf Habelt GMBH. Bonn, 1999 (Asia Minor Studien Band 35), s. 1.

13 Bu konudaki en kapsamlı modern eser Cornelia Stetekee Hulst, a.g.e. Yararlı diğer kaynaklar: "Georges (Saint)" *Dictionaire d'archeologie chrétienne et de liturgie,* der. F. Cabrol ve H. Leclerq, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1924, VI. cilt, 1. Kısım, s. 1021-1029; Hippolyte Delehaye, *Les Legends Grecques des Saints Militaires,* Librairie Alphonse Picard et Fils, Paris, 1909, s. 43-76; Gertrude Grace Sill, *A Handbook of Symbols in Christian Art,* Collier Books, New York, 1975, s.187-188; Derman Bayladı, *Dinler Kavşağı Anadolu,* Say, İstanbul, 1998, s. 126-131.

14 Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, III. Cilt, John Murray, Londra, 1881, s. 83, 171-173.

15 *Ammianus Marcellinus,* II, der. T.E. Page, Çev. John C. Rolfe, William Heinemann, Londra, 1937, XXII,11.4.

versiyonlara göre de, Georgios ancak putperestlerin Hıristiyan olmayı kabul etmeleri karşılığında ejderhayı öldürür.

Öykünün çeşitli versiyonlarındaki tutarsızlıkları bir yana bırakırsak, ana unsurlar belirgin biçimde karşımıza çıkar: Bir canavar kimliğinde somutlaşmış haksızlık veya tehlike, bunun karşısında bir kahraman ve olayın akışına aracı olan bir kadın figürü. Aziz Georgios'un öyküsü bu ana unsurlara indirgendiğinde, antik dönemden çok iyi bildiğimiz birtakım öykülerle olan benzerlik hemen görülecektir. Örneğin, Anadolulu Troia kıralı Laomedon'un kızı Hesione'nin Herakles tarafından ejderhanın elinden kurtarılması veya kanatlı at Pegasos'a binmiş Perseus'un bir canavarı öldürerek Habeş kıralı Kephalos'un kızı Andromeda'yı kurtarmasındaki eylemsel kurgu, gerekçe ve sonuçların benzerliği herhalde bir rastlantı değildir.

Zaten Aziz Georgios'un yaşam öyküsüne baktığımızda, Nikomedia'da (bugün İzmit) 303 tarihinde ölümü dışında tarihi gerçeklere dayanan pek az unsur bulunduğunu görüyoruz. Ama büyük bir olasılıkla İmparator Diokletianus ve yardımcısı Maksimianus'un İ.S.303 yılında gerçekleştirdikleri Hıristiyanları yoketmeye yönelik amansız kampanyada Hıristiyanlıktan vazgeçmeyi kabul etmediği için işkenceye uğrayan bir Roma askeri olduğu düşünülmektedir. Daha sonraki yüzyıllarda uygun bir kurgu ile simgeleşerek önemli bir Hıristiyan figürü haline dönüşmüştür. İlginçtir ki, İ.S. 494 yılında Papa Gelasius Aziz Georgios'un icraatlarının düzmece olduğuna ilişkin bir genelge yayınlama gereksinimini duymuştur[16]. Demek ki, daha o zamandan Aziz Georgios'un en azından halk arasında yüksek itibarı bulunuyordu.

Bu bağlamda Kapadokya'ya bakacak olursak, Paphlagonia, Pontos, Kommagene, Armenia, Kilikya, Lykaonia, Galatia ve Phrygia'nın ortasında yer alması çağlar boyunca Hıristiyan ve pagan, doğu ile batıyı birleştiren birçok senteze açık olmasını sağlamıştır. İ.Ö. 3 ve İ.S. 17. Yüzyıllar arasında sırasıyla, Yunan, Pers ve Romalıların eline geçmiş, Hıristiyan ve Bizans çağlarını, sonra da Selçukluları barındırmıştır. Çeşitli uygarlıkların harmanlandığı bu bölge Yunan ve doğu dünyasının içiçeliğinden doğan karmaşık ve özgün bir zenginliğe sahne olmuştur. Hıristiyan ve Bizans çağları öncesinden somut kültür verilerinin kalıntıları büyük ölçüde yok olmuş olsa da, onuncu ve onüçüncü yüzyıllar arasında tarihlenen mevcut yüzlerce kilisenin plan şemalarından ve duvar bezeme özelliklerinden Kapadokya'nın bir yandan çağdaş akımlardan etkilendiğini diğer yandan kendi yerel özellikleriyle ilginç bir konum sergilediğini görmekteyiz. Böylelikle Kapadokya bölgesi, uzakta bulunan İstanbul gibi siyasi ve dini merkezlerin resmiyetinden kendi çapında etkilenirken, bunun yanısıra mistik kültler, agnostisizm, ve yerel azizlerin

16 Cornelia Steketee Hulst, a.g.e. s.1.

akımlarının yeşerdiği bir alan olmayı sürdürmüştür. Bu nedenle, Kapadokya'daki bini aşkın kilisenin duvar bezemelerinde çok belirgin tek bir sanat stiline rastlanmaz. Dolayısıyla, Kapadokya'da dinsel anlamları artık kanıksanmış olan Hazreti İsa'ya ve İncil'e ilişkin geleneksel öyküler betimlenmesi yanında, Aziz Georgios gibi popüler dinsel figürlere de - özgün bir yorumlamayla yer verilmesi şaşırtıcı değildir. Hatta Kapadokya'ya özgü olan Aziz Georgios'un genel olarak değil de, daha özelde 'Kapadokyalı' sıfatıyla bölge sınırları dışına taştığını görüyoruz. Örneğin, Kapadokyalı Aziz Georgios'un - öldürmekte olduğu ejderha eşilğinde - Kıbrıs'ta 1280 yılına tarihlenen Panagia tou Moutoulla kilisesinde yer aldığını bu kilisenin ithaf yazısından biliyoruz[17].

Göreme'deki takriben 1070 yılına tarihlenen Yılanlı Kilisede (no. 28)[18], bulunan Aziz Theodoros eşliğindeki ejderhalı ve atlı Aziz Georgios betimlemesi önemli bir örnektir. Çünkü yanında ayrıca İmparator Konstantinos ve annesi Helena'yı Aziz Georgios'un yanında irdeleyen bir kompozisyon vardır. Bilindiği üzere Hıristiyanlığı Milano'daki resmi din konseyi kararı ile yasallaştıran ilk Roma imparatoru Büyük Konstantinos'tur. Koyu bir Hıristiyan olan annesi Helena'nın da Golgotha tepesinde İsa'nın çarmıha gerildiği haçı buldurttuğu ve İstanbul'a bunu kutlamak için mücevherlerle süslü üç haç diktirdiği düşünülürse, Hıristiyanlığın yaygın laşmasındaki imparatorluk desteğinin Kapadokya'da anımsanması merkez-çevre ilişkilerini aydınlatması açısından önemli bir veridir. Eusebius'un *Vita Constantini*'sinde (3.3.1-3) belirttiğine göre[19] İmparator Konstantinos, dinsel erdemin başka bir deyişle, Hıristiyanlığın - zaferini simgelemek üzere İstanbul'daki sarayının girişine ayaklar altında, gövdesinin ortasından mızrak girmiş mağlup bir canavar resmi yaptırmıştı. Demek ki, Hıristiyanlığa yeşil ışık yakan ilk Roma imparatoru sıfatıyla Büyük Konstantinos'un, daha dördüncü yüzyılın başlarında yaptırdığı - ama günümüzde yalnızca yazılı kaynaklardan bilinen bu betimleme, ejderha-kahraman, dolayısıyla da ejderhalı Aziz Georgios motifi ve anlamı üzerine yararlı bir veri oluşturmaktadır.

Dokuzuncu yüzyılda, ilk Hıristiyan Roma imparatoru Konstantinos'la ilgili bazı rivayetler yeniden canlanmış ve popüler hale gelmişti[20]. Bunu göz

---

17 Andreas Stylianou ve Judith Stylianou, *The Painted Churches of Cyprus*, Trigraph, Londra, 1985, s. 328.

18 Spiro Kostof, *Caves of God, The Monastic Environment of Byzantine Cappadocia*, MIT Press, 1972, s. 157-163, figür 36; Catherine Jolivet-Lévy, *Les Eglises Byzantines de Cappadoce*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1991, s. 136-137; M. Restle, a.g.e. cilt II, resim 246-247.

19 Averil Cameron ve Stuart G. Hall, *Eusebius Life of Constantine*, Clarendon Press, Oxford, 1999, s. 122.

20 A.P Kazhdan, "Constantine Imaginiarie: Byzantine legends of the ninth century about Constantine the Great", *Byzantion*, cilt 57, 1987, s. 196-250.

önüne aldığımızda, Kapadokya'daki İmparator Konstantinos ve Aziz Georgios betimlemelerinin ne denli güncel olduğu kolaylıkla anlaşılacaktır. Ancak, Göreme'deki bu sanatsal ve dinsel güncellik statik bir başkente uyma özentisi değildir. Konstantinos ve Helena'yı Aziz Georgios'un yanında irdeleyen betimlemede, imparator ve annesi, yüzlerce azizde olduğu gibi frontal ve tekil biçimde irdelenirken, aynı mekanda bu irdelemenin yanında ayrı bir betimlemede Aziz Georgios'u bu şekilde değil, geleneksel atlı kompozisyonuyla ejderha eşliğinde görmekteyiz. Burada Aziz Georgios, beyaz atının üzerinde dizginleri ve mızrağı iki eliyle kavrarken yerde debelenmekte olan canavara ölümcül bir darbe indirmektedir.

Kapadokyalıların değişen yönetimler karşısındaki yerel hoşgörüsü ve esnekliği Belisırma'da bulunan onüçüncü yüzyıla ait (1282-1304 arasında) Aziz Georgios (Kırk Dam Altı) kilisesinde en güzel ifadesini bulmaktadır (Resim 5)[21]. Bilindiği üzere, Caesarea'nın (bugün Kayseri) 1067 yılında Selçuklular tarafından alınmasıyla Bizanslılar döneminde Hıristiyanlaşmış olan Kapadokya'da yeni bir dönem başlamıştı. Dolayısıyla, Selçuklu sultanının Kapadokya bölgesindeki askeri gücü, Emir'in komutasındaki Hıristiyan askerleri de içeriyordu. Sözkonusu kilisenin hamisi olan Emir Basileus Giagoupes ve Gürcü karısı Thamar, Aziz Georgios'a adadıkları kilisenin ithaf yazısında Müslüman Sultan'ın yüksek ve asil huzuruna, aynı zamanda Romalıların yöneticisi Andronikos'a yer vermeyi uygun görmüşlerdir. Bu bağlamda, Hıristiyan Emir'in giymekte olduğu doğu tarzındaki turban ve kaftan da son derece ilginçtir. Belli olan şu ki, ne Sultan Romalılarla anılmaktan, ne de Kapadokyalılar Müslüman bir yöneticiye kiliselerinde yer vermekten çekinmiyorlardı. Başka bir deyişle, bir arada hoşgörü içinde birlikte yaşamanın formülünü Kapadokyalılar değişik inanç ve gelenekleri dışlama yoluna gitmeden bulmuşlardı.

Günümüzde çocuk kitaplarına kadar inmiş olan Aziz Georgios simgesi, (Resim 6)[22], hala Kapadokya duvar resimlerindeki ejderha motifiyle üstlendiği evrensel insani değerlerin sözcülüğünü yapmaya devam ediyor.

---

21 Luciano Giovannini, a.g.e. s. 131; Nicole ve Michel Thierry, a.g.e. s. 203, figür 49 M. Restle, a.g.e. I, s.176, III, resim 515.

22 John Ryan, *A Bad Year for Dragons The Legend of Saint George,* Bodley Head, Londra, 1986, kapak.

KAYNAKÇA

AMMIANUS MARCELLINUS *Ammianus Marcellinus,* II, der. T.E. Page, çev. John C. Rolfe, William Heinemann, Londra, 1937.

AIDAN, Meehan *Celtic Design, the Dragon and the Griffin: The Viking Impact,* Thames and Hudson, Londra, 1995.

ARONEN, Jaakko "Dragon-cults and ΝΥΜΦΗ ΔΡΑΚΑΝΙΑ in IGUR 974" *Zeitschrift für Papyrologie,* III, 1996, s. 125-132.

BAYLADI, Derman *Dinler Kavşağı Anadolu,* Say Yayınları, İstanbul, 1998.

BOURAS, Laskarina "Dragon Representations on Byzantine Phiale and their conduits", *Gesta,* XVI, no.2, 1977, s.65-68.

CABROL, F. ve LECLERQ, H.,der. "Georges (Saint)" *Dictionaire d'archeologie chrétienne et de liturgie,* s.1022-1030, Libraire Letouzey et Ané, Paris, 1924

CAMERON, A. ve HALL, G. S. *Eusebius Life of Constantine,* Clarendon Press, Oxford, 1999.

DAVEZAC, Bertrand *Greek Icons After the Fall of Constantinople, Selections from the Roger Cabal Collection,* The Menil Collection, Houston, 1996.

DELEMEN, İnci *Anatolian Rider-Gods, A Study on Stone Finds from Lycia, Pisidia, Isauria, Lycaonia, Phrygia, Lydia and Caria in the late Roman period,* Asia Minor Studien, Band 35, Bonn, 1999.

DELEHAYE, Hippolyte *Les Legends Grecques des Saints Militaires,* Libraire Alphonse Picard et Fils, Paris, 1909.

GIBBON, Edward *The History and Decline of the Roman Empire,* III, John Murray, Londra, 1881.

GIOVANNINI, Luciano *Arts of Cappadocia,* Barrie and Jenkins, Londra, 1971.

GOLAN, Ariel *Myth and Symbol: Symbolism in Prehistoric Religions,* Kudüs, 1991.

GURNEY, O.R. The Hittites, Penguin Books, Londra, 1990.

HULST, Cornelia Sketekee *St. Geogre of Cappadocia in Legend and History,* David Nutt, Londra, 1909.

JOLIVET-LEVY, Catherine *Les Eglises Byzantines de Cappadoce;* Editions du Centre Nationale de la Recherches Scientifique, Paris, 1991.

KAZHDAN, A.P. "Constantine Imaginiare: Byzantine legends of the ninrh century about Constantine the Great", *Byzantion,* 57, 1987, s. 196-250.

KNIGHTS, Sarah *Story of Dragon Hall,* Norfolk & Normandy Heritage Trust.

KOSTOF, Spiro Caves of God, The Monastic Environment of Byzantine Cappadocia, MIT Press, Cambridge,

RESTLE, Marcel *Byzantine Painting in Asia Minor,* New York Graphic Society, Greenwich, 1967, 3 cilt.

RYAN, John *A Bad Year for Dragons: the Legend of St. George retold and Drawn by John Ryan,* Bodley Head, Londra, 1986.

SAPONA-SAKELLERAKI, Efi "The Dragon-houses of Mt. Ohi", *The Atheni* Ekim 1989, s.29-32.

SILL, Gertrude Grace *A Handbook of Symbols in Christian Art,* Collier Books, New York, 1975.

SÖZERİ, Tankut *Kültürlerde Şahmeran,* İm Yayınları, İstanbul, 2000.

STYLIANOU, A., STYLIANOU, J. *The Painted Churches of Cyprus,* Trigraph, Londra, 1985.

THIERRY, Nicole ve Michel *Nouvelles Eglises Rupestres de Cappadoce, Région de Hasan Dağı,* Librairie C. Klincksieck, Paris, 1963.

YILMAZ, Nilay *Ayasofya Müzesindeki İkonalar Kataloğu,* Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1993.



Resim 1 Yeşil Ejderha, Cornell Üniversite. A:B:D: (Fotoğraf: Suna Güven)



Resim 2: Yeşil Ejderha, Cornell Üniversitesi, A:B:D: (Fotoğraf: Suna Güven)



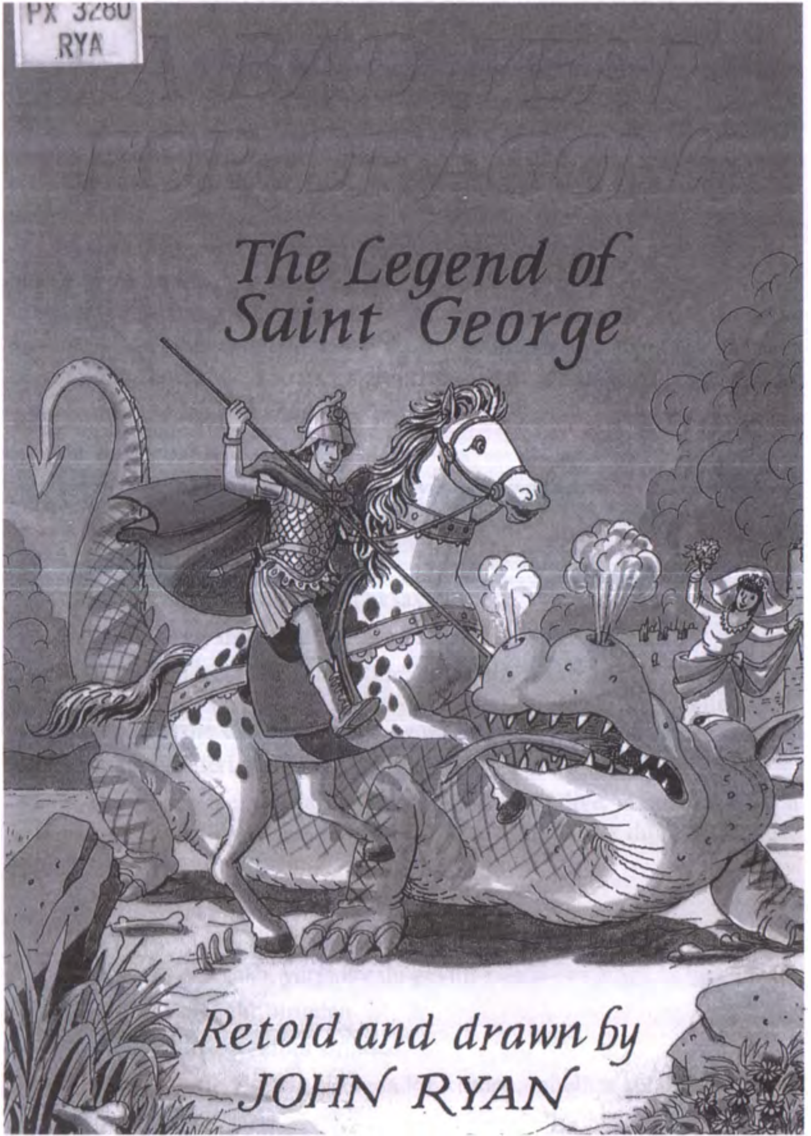
Resim 3. Londra'da İçki Salonu (Fotoğraf: Suna Güven)



Resim 4: Yılanlı Klise, Ihlara Vadisi
(Kaynak: L. Fiovannini, The Arts Of Cappadocia, 1709)



Resim 5: Aziz Georgios Kilisesi, Belisırma
(Kaynak: L. Giovannini, The Arts of Cappadocia, s. 131)



Resim 6: Aziz Georgios çocuk kitaplarında (Kaynak: John Ryan, The Legend of Saint George, kapak)

AZERBAYCAN'DA PİR İNANÇLARI

Prof. Dr. Maarife HACIYEVA*

Azerbaycan türklerinin "Pir" adı ile ziyaret ettikleri bir çok kutsal yer vardır.

Pirlerin bir kısmı camiler, türbeler, mezarlar, bir kısmı da dağ, taş, ocak, bitki gibi yerlerdir.

Pirler çeşitli nedenlerle ziyaret edilmektedir. Bir kısmı islamiyyetin kabulünden önceki inançlardan dolayı ziyaret edilmekte, bir kısmı da islamiyet dönemi inançlardan kaynaklanarak ziyaret edilmektedir.

Pir ne demektir?

1. Farsça bir kelime olarak anlamı yaşlı, ihtiyar adam.
2. Bir tarikat veya sanatın ilk kurucusu, başı.
3. Pir kutsal yer.
4. Pirlik, ihtiyarlık, nuranilik, aksakallık.
5. "Ocak", "ziyaretkah", "yatır", "evliya"
6. Bazı bilimsel çalışmalarda "Pir" teriminin Türk sözü "Bir"le alakadar olduğunu, bir çok kitap ve orta asır kaynaklarında bu söz "Bire" şeklinde kullanıldığı "Pir"-"Bir" veyahut "Bire" sözünün birinci, yani önde giden, mürşid manasına geldiği ileri sürülür[1]
7. Bazı ocak ve yatırlar halk arasında "pir" diye anınmaktadır. Pir kelimesi gerek sözlü, gerekse yazılı edebiyatta ve canlı halk dilinde adı geçen anlamlarda kullanılmaktadır.

Halkta: Bir olsun, Pir olsun

Pir olmuş (Yarı şaka, yarı alay ile geyim)

"Şair olan dersi alır pirinden

Baş açmadım segrekibin sirinden"

Aşık Kurban (Burada Pir-kurucu, müellim anlamındadır)

---

* Kafkas Üniversitesi / Azerbaycan

1 Meşedihanım Ne`met, "Azerbaycanda pirler", Bakı, 1992, s.6.

Erenlerin piri yanında - gerek

Köroğlu (Burada pir - başçı demektir).

Pirlik etmişdi meni serseri,
Kalmamışdı zövkü sefa eseri.

Kasım Bey Zakir

(Pirlik - bazı akıl hastalarının tedavi için pire götürülmesine işaret eder. Akıl tedavisine ihtiyacı olan insan anlamında kullanılmıştır.)

Pire ata dedim, cavana kardaş

Aşık elesker (Pir-yaşlı ihtiyar adam anlamındadır).

Piri-meyhane sözün şeyh kebul eyledi dün,
Adem övladıdır, hekka ki, hele kabil imiş.

eliağa Vahid.

Pirimden eşitdikde herabatayi - eşki
Öyrendim o gençineni, virane deyilmiş. (eliağa Vahid)
Dolanmış natevanlık dövrünü Xurşidi -envertek,
Çıhıbdır pirilik dövründen olmuşdur cavan gönlüm. (e.Vahid)
Pirimiz piri-muğandır, hadimi meyhaneyik;
Rindler zövkün görüb, divanelerden çıhmışık (e.Vahid)
Yok özünden heberi kim ki, gelir dünyaya
Bezmden tışra komaz piri-muğan hüşyarı. (M.Füzuli)

e. Vahidden örnek verdiyimiz 3 beytte - pir:

a) Piri meyhane - mey meclisinin başı.

b) Pir - kurucu, başkan.

c) Pir - yaşlı, ihtiyar anlamındadır.

Füzülü'nün ve Vahidin beyitlerinde adı geçen "piri-muğan" ise

a) Divan edebiyatında "ilahi meyin sakisi"

b) "Muğan"-muğ" kelimesindendir. Zerdüştiliyin taraftarlarını bildiren anlayış" (Bak: ASE VII, s.83) Mukların piri anlamındadır. Füzülü: Muğan piri ayık adamı meclisten kenara burahmaz" demek istemiştir.

Kırklar piri, özün yetiş dadıma,
Bir de beni yetir yar ayağına

Yüzün görüm, gönül alsın teselli,
Knatek yakılam el-ayağına (Tufarganlı Abbas)

Pirim Şahi - Merdan, Heyderi Kerrar
Dadıma yetişsin ehmedi-Muhtar,
Aşık Ali üzücara, günahkar,
Cehennem odunun küllerine bah. (Aşık Ali)
Menem deyen başa varmaz, menem dame ğerde dur.
Hekiket, me'ridet hakdır, teriketde yerde dur,
Geç bahma ustad yoluna pirinen işin nedir. (Aşık Ali)

Hansı iğid dara düşse,
Nezir deyir, yada salır
Yeddi kralın kaçağı,
Penallanıb sende kalır
Kor gelse şefa tanır,
Müzter gelse, ınetleb alır.

(Aşık elesker)

Aşık eleskerden örnek verdiğimiz "Şah dağı" adlı son şiirde isc dağa şifa veren pir gibi müracaat edilir.

Bazı eserlerde ise pirleri kendi çıkarları için kullananlar halkın inançlarını sömürenler eleştirilir. Mesela, e. Hakverdiyevin "Pir"[2] adlanan hikayesinde incir ağacı ile bağlı yalancı bir piri gelir kaynağına çeviren Cavad ve oğlu chmed, N.Nerimanovun "Pir"[3] adlı hikayesinde ise ceviz ağacı pirini murdar niyetlerine vesile eden Molla Cefer tenkit edilir.

Örneklerde göründüğü gibi , Azerbaycanda pir yaşlı adam, ihtiyar adam, tarikat kurucusu, başkan gibi anlamlarda kullanılması yanında bir inanç sistemi olması da sözkonusudur.

Anadoluda ise kutsal yerler, yatırlar Azerbaycanda olduğu gibi ziyaret edilse de "pir" kelimesinin anlamı değişiktir.

"Anadoluda pir, daha ziyade ulu kişi, yaşlı, muhterem zat anlamındadır."[4]

2 Abdürrehim Bey Hakverdiyev bu hikayetin 1913-de "Molla Nasreddin" dergisinde yayınlatmışdır. 1971'de eserlerine dahil edilmiştir. Bakı Azerneşr, 1971, s.181-189

3 N.Kerimov bu hikayeyi "Açık söz" qazetesinde yayınlatmış, 1958'de eserlerine dahil edilmiştir, Bakı, 1958, s. 207-247

4 Bak: Yaşar Kalafat,"Kelekide 4 gün 4 gece ve Nahçivan Halk İnançları" Türk dünyası araştırmaları vakfı. İstanbul, 1996, s. 11.

Mesela:
Pir elinden dolu içtim,
Erenler diline düştüm.
Ak cenneti gördüm coştum
Pirim Hacı Bektaş Veli

(Dertli)

Dost senin, yüzünden özğe
Ben Kible'i can bilmezem
Pirin hüsnünü severim
Ben gayrı iman bilmezem.

(Kayğusuz Abdal)

Pir Sultan Abdal, göçelim,
Pirinden bare içelim.
İnkar olandan kaçalım
İnkar bir gün paralanır.

(Pir Sultan)

Hak yoluna girenlerin
Asa olsam ellerine
Er, pir vasfın edenlerin
Kurban olsam dillerine

(Seyrani)

Seyranıyım yüzüm yerde,
Pir gözünde olmaz perde
Gülün bulunmadığı yerde
Dikenini koklamalı

(Seyrani)

Benden selam edin nazlı yarime
Canlar dayanır mı ahu zarime
Genç yaşında hizmet ettim pirime
Zeycan aşıkların gülüdür gülü.

(Aşık Zeycan)

Muhammed Mustafa, Murtaza Ali'nin
Dostuna dost, düşmanına düşmandır.
Pirim Hünkar Hacı Bektaş Veli'nin
Dostuna dost, düşmanına düşmanım
(Aşık Ali)

Azerbaycan Türklerinde pirlerle ilgili inanışlar nesilden nesile aktarılarak günümüze kadar intikal etmiştir. Günümüzde bir kısım pirler bu inam ve itikatlara dayanarak ziyaret edilmektedir.

Bu inanç ve itikatlar tahminen 2 büyük etap keçirmiş, olgunlaşarak çağımıza kadar gelebilmiştir.

Birinci merhale islamiyetin kabuluna kadardır. Bu ecdadımızın dağ, taş, ateş, bitki vb. hakkındakı inançlar merhalesidir. Bu inançlar islamiyet döneminde de islami bir kılıfa büründürülerek varlığını sürdürmüştür. Ecdadımızın totem veya dini anlayışlarını aks ettiren dağ, taş, ağaç, bitkiler gibi kutsal hesap edilen yerler, pirler gibi ziyaret edilmiş ve ziyaret edilmektedir.

İkinci merhale ise islamiyetin kabulunden sonra insanlarımızın ziyaret ettiği camiler, türbeler, mezarlar vb. yerlerdir.

Halkın ictimai-siyasi ve medeni hayatında büyük rol oynamış dini merkezler, inanç yerleri, kutsal bilinen yerler, o sıradan pirler "toprak üzerinde bize vatandaşlık hukuku veren maddi-manevi pasaportlarımız"[5] dır. Bu maddi ve manevi pasaportlar asırlar öncesi topraklarımız üzerinde yaşamış soydaşlarımızın bize miras bıraktıkları belgelerdir, medeni miraslardır. Bunları araştırmak, ecdadlarımızın bize miras bıraktıkları inanç sistemini iceleyip doğru sonuca varmak bizim insanlığa ne kazandırıp ne kaybettiğini bilmek açısından önemlidir.

Azerbaycanda "Pir" adı ile anılan köy, dağ, tepe, ırmak, mezarlık, cami vb. yerler mevcuttur.

Şamahıda Pirkulu adı verilen yer, (Burada aynı isimde meşhur bir rasathane de var), Hınalık köyünde Pir, bu gün Ermenistan sınırları içerisinde kalan pir Melek (yeni adı Arek), pir Cavudan (yeni adı Kankzasar) gibi. Bakıda Pirvenzere Pir adı ile bilinen yerleri tahminen şöyle sıralamak mümkündür:

Bak. Memedihanım Ne'met. "Azerbaycanda pirler"Bakı, 1992, s.14

Pirallahı (Bakı, Artyom adası),

Pirvah (Lenkeran rayonu, yeni adı Port İliç),

Pir Merez (Kobustanda rayonu),

Pircivan (Zengilanda),

Taze Pir (Bakıda, came),

Pirkulu (Şamahı),

Pirebedil (Deveçide köy),

Piral (Kusarda köy),

Pirdireki (Şamahının küzeyinde dağ, hündürlüğü1054 metre),

Pireli tepeleri (Kusar-Hudat yolunun sağında 0.5 km'de)

Piresora (Lelikde köy)

Pirehmedli (Füzülide köy),

Pireşerif (Kutkaşende Sarıhacılı köyü yahınlıkda aynı adda mezarlık),

Pir dağı (Gedebeyde dağ),

Echab-i keyf piri (Ordubad, Keleki),

Sultan Seyit Ahmet Piri (Ordubad, Keleki),

Melik İbrahim Piri (Ordubad, Keleki),

Pirkekc (Ağdaşda köy),

Pirkend (Ucarda köy),

Pirimerdekan türbesi (Şamahıda Göyler köyünde hanegah),

Beşbarmak piri (Bakı-Kuba yolu üzerinde),

Pirşağı (Bakıda köy),

Pirsaat burnu (Bakı, Karadağ ilçesi, deniz sahilinde),

Pirsaat kayı (Selyanda),

Amuduh piri (Kubadlıda),

Pir Hüseyn hanegahı (Bakının 127 km-de Pirsaat kayı sahilinde, Bakı-Salyan Kirvan yolu üzerinde),

Şıh Baba Piri (Cebrayılda şıhlar köyünde),

Soltan Baba Piri (Deveçi, Ugah köyü),

Babadilim Piri (Kuba, Hapit köyü),

elibaba Piri (Bakının 50 km-de Xezerin şerk sahilinde),

Kara Paltar Piri (Bakı Buzovna Kesebesi, Nazranlı Meahalesindc),

Hanaka Piri (Ordubadda Hanaka köyü),

Melik İbrahim Piri (Ordubadın Şerkinde),

Kara Pir (Karadağın eteklerinde),

Düylün Piri (Ordubad, Düylün köyü),

Nardaran Piri (Bakı, köy)

Bibi Heybet piri (Bakı, Şıh köyü),

Helilbaba Piri (Kızılburun yarımadasının 7 km'de),

Seyid Cemaleddin Piri (Lenkeran- Ağstafa yolu üstünde Pensar (Butasar) köyünde türbe),

Aza piri (Ordubad, Aza köyü),

Diribaba Piri (Merezede kayalıkda makarada tikilmişdir),

Hezreti Şeyh Cüneyd Piri (Kusar, Hezre köyü),

Hezreti Şeyh Mensur Piri (Kebele, Hezre köyü),

Dedegüneş Piri (Şamahı, Dedegüneş köyü),

Akbil Piri (Kuba, Akbil köyü),

Sofi Hemid Piri (eli Bayramlıda, Bakı-Şamahı yolu üzerinde),

Babarakma Piri (Şeki, Babarakma köyü),

Ohut Piri (Şeki, Ohut köyü),

Hacı Ramazan Hz (Şeyh ehmed efendi),

(Zakatala, Tala köyü),

Baba Helim Piri (Oğuz, Vardanlı köyü),

Şeyh Yusif Piri (Yevlah, erebbesre köyü),

Tala Baba Piri (Zakatala, Tala köyü),

Gence İmamzade Piri (Gencenin 7 km.de),

Hacı Taptık ve Şeyh Yunus Piri (Kah, Oncalı köyü),

Pirvahid (Kubada köy),

Baba Samit Piri (Sabirabad, Şıhlar Köyü),

Pirler çaresiz dertler olanların, evladı olmayanların, sakatların, akıl hastalarının, yardım dileyenlerin, niyetli insanların nezir-niyaz, ibadet ve bir nev tedavi yeri olmuş, ve günümüzde de bu fonksiyonu yerine yetirmektedir.

Araştırmacıların yazdığına göre 70-80 yıl önce Azerbaycanda her köyde, bir iki, hatta 3 pir ziyaret edilirmiş. Adeta mukaddes sayılan kişilerin mezarı, bazan da her hangi bir ağaç, kaya pir sayılırmış[6].

Günümüzde de korkusu olan "korku piri"ne (çıldağ), nazar duası için

---

6 Baki. Seyran Veliyev, Kedimden Kedim, Azerbaycanım Baki, Azerneer, 1995, s.68

"nazar piri"ne, kırklı kadının kırk basmasından kurtula bilmesi için "kırk piri"ne gidilir. (bu pirler ağaç, dağ, taş, ocak ola bilir).

Azerbaycan'da pirlere dayalı oluşan bu inanç sistemi ise daha eski dinlerden, ayin ve törelerden kaynaklanmakla yanısıra pir denilen ibadet ve inanç yerleri dini itikat ve sitayiş yeri olmaya devam etmektedir. Pir denilen bu sitayiş yerlerini şu şekilde sıralamak mümkündür.

a) ağaçla ilgili pirler.

b) Dağ, taşla ilgili pirler,

c) Su kültünden kaynaklanan pirler

d) Ateşle kültüne bağlı pirler,

e) Din ve tarikat başçılarının, halkın sevib inandığı dindarların mezar ve türbelerine ait pirler.

Azerbaycanda islamiyet tam yerleştikten sonra bile halk mücize gücüne malik olan ağaçlar (dağdağan, çinar, incir karağat vb.) pir gibi inanıp ziyaret etmeye devam etmiştir. Her ne kadar islam dini ağaca tapınmayı yasaklasa bile ağaçların da tanrı tarafından yaratıldığına inandığı için ağaca değer verilmiş bu inanç islami bir kılıfa büründürülerek varlığını sürdürmüş ve günümüze kadar gelmiştir.

Malumdur ki, ağaca, bitkiye inanmak, ona tapınıp pir gibi kabul etmek Türk dilli halklarda yaygın olmuştur. Azerbaycan arkeoloji araştırmalarında böyle bir fikir mevcuttur ki "Türk dilli halklar" ağacın doğum ve çocukları himaye eden ilahe Umayala gökten birge indiğine inanmışlar"

Azerbaycan mitolojisinde, destan ve masallarında dünya ağacının sembolu olan ağaçlara ve bitkilere tapınma önemli yer tutur. Destan, efsane ve masallarda ölmüş yiğitler, güzel göyçek kızlar bitkinin, çiçeğin şifası ile - ölümün eşiğinden dönerler. "Dede Korkut" kitabında ana sütü ile beraber dağ çiçeği de melhem gibi gösterilir.

Azerbaycan masal ve hikayelerinde özellikle çinar, elma kutsal sayılmış, onlara ölağanüstü bir özellik verilmiştir. Bir çok ağacın (dağdağan, incir, zoğal, dut gibi) kutsal olduğuna dair inanç şimdi de yaşamaktadır.

Bu ağaçlar kesilmez, kesenlerin sağlıklı yaşamaycakları ihtimalı halk arasında yaygınlaşarak inanca dönüşmüştür. Denilir ki, üzerinde dağdağan gezdiren çocuklara nazar değmez. Dağdağan, incir, dut, çınar ağaçları kutsal kabul edildiğinden kesmeme inancı da yaygındır. Adı geçen ağaçları kesmek, yakmak, günah sayıldığı için onların özelliğe malik bir kısmı çok zaman pir, evliya (yani dost, akraba) gibi ziyaret edilmiştir.

Şimdi de Azerbaycanda "Yeddi Kardaş çinar" efsanesi yaşamaktadır.

Efsaneye göre, bir kişinin 7 oğlu varmış. Yurda baskın olur. Oğulllar şehid olurlar. Adam: "Azizi ölen bir il ağlar, yurdunu itiren ömrü boyu" diyerek oğlanlarının şehid olduğu tepeye 7 çinar dikir ve bunlar bana evlat bedelidir. Yurdun keşiyini şimdi bu 7 çınar çekecektir" der.

Yaşayan bu efsaneye dayanarak halk böyle çinarlara kutsal bakmış, onları pir gibi ziyarette bulunmuşlar.

Mitoloji edebiyatda son zamanları gibi Azerbaycanın bir çok yerinde ağaç pirlerinin mevcut olmasından, bu pirlerin esasen çocuk doğum pirleri gibi meşhur olması, buraya evladı olmayan kadınların secde için gelmeleri yazılmaktadır[7].

Bu fikire Prof. Kiyaseddin Keybullayev de şöyle açıklık getirmişitir.

"Azerbaycan arazisinde mükaddes sayılan bir çok yerinde, tek ağaçlar vardır. Geçmişte evlad arzusunda olan kadınlar pir sayılan bu kolluklara ve ağaçlara girer, kurban keser, üzerinde yatar ve ağacın dallarında elbiselerinden küçük nenni düzeldip yırkalayırdılar. (sallardılar). Evladı olmayan kadın kurballık koyun ile beraber 7 defa ağacın başına dolandırılır, sonra da kurban kesip etini dağtırdılar"[8].

Azerbaycanın Masallı ilinde "Ìsti su" denilen yerde incir ağaçları vardır. Oraya bu gün bile pir gibi ziyaret edilmektedir. Evladı olmayan kadınlar dilek için bu ağaçlara ip bağlar, ve hatta kumaştan bebek beleyib kibrit kutusunun içerisine koyar, onu ağacın dallarından asar, bir müddet bekleyerek onu seyrederler, Eğer kibrit kutusu ninni gibi sallanırsa, demek, dileği hasil olacak.

Ağaç pirleri adlandırdığımız inanç yerleri Türkiyede de mevcuttur. Uzmanlar, "kutsal yerlerdeki ağaçlara bez bağlama adeti, geniş bölgelere yayılmış çok eski bir inanış"[9] olduğunu yazmaktadırlar.

Antalya şehir merkezinde gördüğümüz bez bağlanan dilek ağacını Mersin Slifke yolunun 29 km-de bulunan Paşa Türbesindeki dilek Ağacını örnek olarak söyleyebiliriz.

Araştırmacıların bir kısmı "Anadolu'da tek olarak yetişen ağaçların yanında mutlaka bir evliyanın mezarının bulunduğu inancıyla bu ağaçlar kutsal kabul edilmiş, bez parçaları bağlamak, sarılarak ya da öperek dilek tutmak süretiyle, bu ağaçların bulundukları yerler adak ve ziyaret yerlei haline gelmişitir[10]" - kanaatındadırlar. Bizce, bu anlayış da eski inançlara islami bir

---

7 Bak. Mireli Setirov A.g.e. sah.37
8 Kıyaseddin Keybullayev. Azerbaycanlılarda aile ve nikah, 2 kitap, Baki, Elm, 1994, s. 313
9 Bahettin Ögeh. Türk Mitolojisi II kitap, İstanbul - 1977, s.44
10 Piri ER. Geleneksel Anadolu Aleviliği, Ankara, 1998, s.4

kılıfın büründürülmesidir. Yard. Doç. Dr. M.Yardımcı ise "Yüce pınar köyünde bulunan kutsal "Kaba Ardıc" hakkında şöyle bir açıklama vermiştir" "Yücepınar Köyünde bulunan Kaba Ardıç"ziyareti yağmur duası için gidilen ziyaret yerlerinden biri olup burada bulunan iki ardıc ağacının kutsallığına inanılır"

Menkibeye göre Hz. Ali Buralara kadar gelip bu iri ardıç ağacının gölgesinde dinlenmiştir. Bu nedenle kutsal sayılan çeşitli dilekler için de ziyaret edilmektedir."[11]

Göründüğü gibi, ağaçla ilgili inanç sistemi Azerbaycanda olduğu gibi Türkyede de mevcuttur. Kayın, incir, zeytin vb. gibi ağaçlar kutsal sayıldığı için bu ağacların bulunduğu yerler adak ve ziyaret yeri haline gelmiştir. Fakat, Türkiyede Azerbaycanda olduğu gibi bunlara "ağaç pirleri" denilmişse de, ziyaret amaçları aynı olmuştur ve ağaca kutsallık verilmesi olayının şamanizmden islamiyete uzanan bir dönemde varlığını sürdürdüğü görünmektedir.

b) Dağ ve taş pirleri

Azerbaycanda pir gibi ziyaret edilen bir çok dağ ve taş mevcuttur. Gedebey Pir dağı, yine Gedebeyin Ağamalı köyünde Haçakaya piri, Beşparmak piri, Amuduh piri bunlardan bir kaçıdır. Günümüzde, adı geçen pirler hakkında bir çoh rivayet, efsane ve menkibe yaşamaktadır. Her ne kadar bunlar efsane olsa bile bunları "insan yaratmıştır. Bütün efsaneler hayat ve insan yaratıldıktan sonra ortaya çıkmıştır. Biz bu efsaneler ve nağıllar aleminde ışıkla karanlığın, hayırla şerin, doğma ile yadın, düzle eğrinin tartışmasını duyarız"[12].

Mesela, Gedebey ilçesinde bulunan Pir dağı hakkında inançlara dayanan çeşitli rivayetler meydana getirilmiştir.. "Pir" adı verilen dağın tepesinde bir taşın üzerinde at nalı izi vardır. Menkibeye göre bu nal izi Hz. Alinin atı Düldülün nalının izidir. İnanca göre Hz. Ali buralara kadar gelmiştir. Bu gün bile halk adaklarını bu dağa götürür, oradaki kutsal taşın çevresinde kurban keserler. Gedebey'in Ağamalı köyündeki Haçakaya piri hakkındakı menkibeye göre bu kaya Hz. Ali'nin kılıncının darbesinden paralanmıştır. Halk bu kayayı kutsal bildiyi için burada kurban keser.

Rivayetli dağ pirlerinden biri de "Beşbarmak" piridir. Burası beşparmak şeklinde bir dağdır. Bakü Guba yolu üzerindedir. Dağdakı tepeler beş

---

11 Bak. Türk Halkbilimi ve Edebiyat Araştırmaları, Ankara 2000, s. 344
12 Bak. S.Vurgun "Balalarımız Üçün Güzel Eserler Yaradak", "Azerbaycan Mektebi", 1945, N.2, s. 11.

kardeşin simgesidir. Rivayete göre onları zalim bir yönetici köylerinden kovmuştur. Kardeşlerden birisi denizin kıyısında, diğerleri ise dağa yerleşmiştir. Bu dağ "Beşbarmak" diye anılır[13].

Bazı dağ pir efsanelerinde ise halkın kutsal bildiği dağlar ve bunlara bağlı olarak teşekkül eden kültler bir dinden diğerine aktarılmıştır.

Kubadlı ilçesindeki "Amuduh piri" hakkındakı efsaneye göre Amuduh piri olan dağdan kız-gelinler çaşır[14] toplarken bir su çalası görürler ve bu suda elleri ile yüzlerini yıkarlar. Kızlardan 3-ü çalada olan suya tükürdükleri için su kayıp olur ve 3 kız kayadan başaşağı asılı kalırlar. Diğer kızlar endişede iken kayıbdan bir ses gelir; çaşırlıkta iki mezar var. O mezarların üzerinde gümbez inşa edilirse, su geri döner ve kızlar da kurtulur. Kızlar obaya dönüb hadiseyi insanlara anlatırlar. Oba ehli mezarları bulup üzerinde gümbez inşa ederler. Su geri döner. Kızlar da beladan kurtulurlar.

Su kültünden kaynaklanan pirler.

Azerbaycanda bulunan pirlerin bir kısmı da su kültünden kaynaklanmıştır. Azerbaycan folklorunda su hakkında çeşitli inançlar mevcuttur. Sefere çıkan kişinin arkasından su dökerler. Bu, yolun açık olması için yapılır. Kötü rüyayı suya söylemek, hafiflik verir, rüyada su görmek hayra işarettir. Suya inanç, su pirlerine tapınmak, Azerbaycan türklerinin eski mistik görüşlerinde önemli yer tutmuş ve günümüzde de bu inanç halk arasında kendi etkisini sürdürmektedir. Mesela, Kuba ilinin Söyub köyü yakınlığında olan Polad dağındakı "Pir Benövşe nene" denilen su piri su mifi ile bağlı olarak günümüze kadar yaşayan bir inançdır.

Prof. Mireli Seyidovun bu pir hakkında tesbitleri şöyledir: "-Pir Benovşe nine mağarısında 2 kadın döşüne benzer yerden süt renkli su akıyor. Sütün töküldüğü yerden bulak (pınar) kaynayıb çıkıyor." mağaradakı taş (oklavayı), tekneyi Pir Benovşe ninenin sayırlar. Halk inanırmış ki, Pir Benovşe nine bereket verir. Mağarada oklavanın, teknenin olmasını onu tahılla (buğdayla) alakalandırır. Sütün tökülmesi ise onu su mifi ile bağlayır"[15].

Halk arasında "Su hakkı", "Bu suyun piri hakkı" gibi ant ve yeminlerin de mevcutluğu su kültüne olan inançlardan kaynaklanmaktadır.

Dr. Yaşar Kalafat Gürcüstanda yaşayan Azerbaycan Türklerinin antlar-yeminlerle ilgili tesbitlerinde.

---

13 Beşbarmak piri hakkında Dr. Yaşar Kalafat "Azerbaycan Halk Sufizmi ve Lenkeran Folklor Müşaviresi" adlı makalesinde bilgi vermiştir." Bak. Türk Dünyası Araştırmaları, sayı. 112.

14 Bir sebze çeşiti

15 M. Seyidov, Azerbaycan Mifik Tefekkürünün Kaynaklara. Bakı, Elm, 1983, sah. 34

"Bu çayın piri hakkı" yemininin "su kültü ve pir kültü ile bu ant şekli çoh önemlidir. Eski türk inançlarının izlerini göstermesi itibariyle çoh veciz"[16] dir diye yazmaktadır.

Ateş Kültüne Bağlı Pirler

Ateş kültü, her ne kadar Zerdüştlükle ilişkili kabul edilirse de aslında bu dinden önce de insanlarımız arasında yaygın olan toprağın ısınması inancı ve güneşin ısısına ihtiyaçla da açıklanabilir.

Ateş hakkında Azerbaycanda pek çok efsane ve rivayet mevcuttur. Özellikle Bakü civarında bir çok ateşgah (tapınak)ların mevcüdiyeti ve günümüze kadar ayakta kalabilmesi ateş kültünün canlı olarak yaşamasında birinci faktördür.

Seyran Veliyev "Kadimden kadim Azerbaycanın" adlı kitabda şöyle yazmaktadır.

"Hele bu yahınlara keder yerli ehali arasında şöyle bir revayet vardır ki, Pirallahı adasında ateş me'bedi olub, orası keçmişde ateşperest olan Gürgen, Türkan ve Zire kentlerinin ahalisi ibadete gedirlermiş.17"

Manaf Süleymanov ise "Bakıda üç ateşgah olduğunu: Ateşgahlardan biri Surahanıda, digeri Pirallahıda, üçüncüsü ise Şubanı dağında olduğunu yazıyor"[18].

Ateş tapınaklarına pir de dinilmiştir. Böyle tapınaklardan biri de "Pirallahı"dır. (İndi Artöm adası adlanır) Pirallahı Hazar denizinde bir adadır. İlk defa XIV esr menbelerinde adı çekilir, Roma müellifi Pompani Mela (I esr) adadakı kadim Talke Mabedgahı hakkında ma'lümat vermişdir."[19]

Göründüğü gibi Azerbaycan Türklerinde pir gibi anılan ağaç, dağ, taş, su, ateş gibi inançlar sistemi kültlerle, gelenek ve göreneklerle ilgili olarak günümüze kadar intikal etmişitir.

Bu da Azeri Türklerinin ilkel çağlardan gelen geleneklerinin sembolleştirilen kavramlarla günümüze ulaştığını bize gösteriyor.

Malumdur ki, medeni ve tarihi geçmişimiz bu veya diğer derecede islamla sıkı alakadardır. İslam dininin kabulünden sonra yeni islami fikrin doğmağa başlaması ile islam kültüründe kuvvetli izler bırakan şahıslara ait çeşitli menkabeler teşekkül etmiştir. İslamiyetin kabulünden sonra islami

16 Yaşar Kalafat "Gürcüstan Halk Sufizmi" İçel Kültürü, Mersin Halk Eğitim Merkezi ve Araştırma Sanat Okulu Müdürlüğü. Yayın Organı. Yıl 13, sayı 61. Ozak, 1999, s 11-1217 Seyran Veliyev, Ag.e.

18 M.Süleymanov "Eşittiklerim, Okuduklarım, Gördüklerim", Bakı, 1987, s. 8.

19 Bak. Azerbaycan Sovyet Ensiklopedisi, VII , Bakı, 1983, s. 534

mücahidlerine ve tarikat mensuplarına ait bir çoh türbe vardır ki, halk bu türbelerin bir kısmını "pir" "ocak" adı ile ziyarette bulunmuş ve günümüzde de ziyaret etmektedir. Bu kişiler islam dininin halk arasında büyük saygıya sahip olan alp-erenleridir ki, zamanla halkın nazarında evliya" mertebesine ulaşmışlardır. Türk dünyasının diğer halkları gibi Azeri türkleri de inancın benimsediği ve sevdiği bu alp ve erenlerin mezarını kutsal ziyaret haline getirmişler.

Prof. Meşedihanım Nimet "Azerbaycanda Pirler" adlanan kitabında taş kitabesi olan ve Azerbaycan'da islam dininin kabülünden sonra ortaya çıhan ziyaretgah, imamzade, baba, ağa türbe, hanegah, ribat, mukaddes mezar, türbe, mescid, cami, meğbere gibi halk arasında bilinen 48 kompleks tikili hakkında ve bu tikililerden "pir" adı ile bilinen. 30 pir hakkında bilgi vermektedir. Kitabda pirlerin efsane ve rivayetlerinden daha ziyade onların taş yazıları hakkında bilimsel çalışmalar öne açılmış abidelerin üzerindeki kitabelerin de arapça yazıldığına, mükaddes ayet ve hadislerle tamamladığına "kitabelerde esasen"mürşüd" anlamını veren, arapça "şeyh", "hezret", farsça "pir", azeri türkçesi ile "baba", "ağa" sözleri din alimlerine, sosyal-medeni-ideoloji merkezlerin başçılarına verilen lakaplar"[20] olduğuna da dikkat edilmiştir.

Azerbaycanda "pir", "türbe", "ocak", "ziyaretgah" v.b. adlarla anılan ziyaretgahlar anadoluda da mevcuttur. Bunların ziyaret ve inanç amaçları da aynıdır, söylenebilir. Yalnız bunlar anadoluda yatır, ocak ve b. adlarla söylenildiği dikkat çekmektedir. İslamdan önceki inançlar ve islam dini inançlarına bağlı yatırlar Azerbaycanda olduğu gibi bütün canlılığı ile Anadoluda da yaşamış ve yaşamaktadır.

Bu sahada Dr. Yaşar Kalafatın mükemmel çalışmaları mevcuttur. "Anadolu Türk Halk sufizmi" "Horasan eri olarak bilinen Anadolu yatırları", "Adana ve çevresinde türbelerimiz"[21] bunların bir kaçıdır.

Dr. Y. Kalafat "Adana ve Çevresinde Türbelerimiz" çalışmasında 45 türbe hakkında, "Horosan eri olarak bilinen Anadolu yatırları" çalışmasında Horasan Eri olarak bilinen 44 civarında ulu zatın mezarı hakkında bilgi vermiş. "Anadolu Türk Halk Sufizmi" kitabında ise Erzurum Ziyaret yerlerini tasnif ederek 34 yatır nev'ini tespit etmiştir.

Her ne kadar sovyet döneminin 70 yıllık tarihinde islam dininin, bu ziyaret yerleri yasaklansa da islam kültürünün medeniyet tarihine ait olan bu

---

20 A.g.e. s.6.

21 Bax. Anadolu Türk Halk Sufizmi, Avrasya bir vakfı Yayınları 3, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt XL, Ankara, 1999 Çukurova Üniversitesi, III Uluslararası Çukurova Halk Bilgi Şöleni, Adana 1999

inanç ve ziyaret yerlerinin bir kısmı halk tarafından korunarak, günümüze dek ayakta kalabilmiştir. Azerbaycanda olan çok geniş yayılmış sosyal-felsefi teşkilatlardan sufiliğin yayılması ile (X-XI yy) sufi şeyhlerin şie mezhebine mensup din adamlarının mezarları mevcuttur.

1. Sufi-şie teşkilatlarının Anadolu gibi Azerbaycan'da olması, Azerbaycan ve Anadolu türklerinin aynı kültürü paylaştığının da bir örneğidir. Onların "sadece Şirvanda 400-den" fazla hanekahı olduğu"[22] bilim adamları tarafından yazılmaktadır. Pir Hüseyn Xanegahı (Pirsaat ırmağı sahilinde) Baba Samit Piri, (Sabirabad, Şıhlar köyü), Akgünbez piri (Ağsunun Karakoyunlu köyü) bunlardan birkaçıdır.

Şie mezhebine ait olan pirlerden biri Bakıdakı "Bibi-Heybet" mağberleri adlanan pirdir. Rivayete göre şielerin 8-ci imamı İmam Rzanın bacısı orada defnolmuştur.

Diğer bir pir ise "Gence İmamzade piri"dir.

Orta asırlara ait edilen bu türbe Gence şehrine 7 km-dedir. Burası Azerbaycanı islam dünyası ile bağlayan bir dini kültürel merkez olan eski bir kervan yolu üzerindedir. Menkibeye göre "İmamzade Piri"nde imam Mühemmed Bağırın oğlu mövlana İbrahim defn olunmuştur. Gence İmamzade kompleksinde daha birçok fahri mezar da mevcuttur. Burası Azerbaycandan ve diğer ülkelerden gelmiş müslümanların ziyaretgahı olmuştur ve günümüzde de ziyaret edilmektedir.

Baba Samit Piri

"Bektaşiyye" ve "Baba Samit dervişleri", Nakşibendi Tarikatının Azerbaycan'da uzun müddet faaliyet göstermesi hakkında bilgiler mevcuttur. Azerbaycan'ın bir çoh yerinde (Kızılburun, Abşeron (Buzovna), Şamahı, Nahçıvanda, "Bektaşiyye", Baba Sami dervişlerin cemiyyetlerinin mensuplarının türbeleri var[23]). İndiki Sabirabad ilinin Şıhlar köyünde "Baba Samit Piri" adlanan bir türbe var. Türbe günümüzde bile pir-mükaddes yer gibi ziyaret edilmektedir.

Prof. M. Ne'metin yazdığına göre "Türbe Şah Tehmasibin hükümdarlığı zamanı Şirvan beylerbeyi Abdullahan Ustaclu se'yi neticesinde Baba Samitin mezarı üzerinde h.993/1585-ci ilde bina olunmuştur" ve "Kitabede Hacı Bektaş Veli Baba Sami atası adlandırılır "[24].

---

22 M. Ne'met A.g.e. s.8
23 Ne'met A.g.e. s.58-59
24 M. Ne'met A.g.e. s.58-59

"Nardaran Piri"

Bilim adamları Nardaran toponimi hakkında 3 terziye söylemişlerdi. Birinciler bu kelimenin "nar"dan (yani meyve) törendiyini, yani nar bitiren toprak, narları meşhur olan anlamda olduğunu yazmaktadırlar 2-ciler ise "ner" yani 2 höklü deve sözünden (yani 2 höklü deve meskeni) olduğunu, 3-cüler ise "nar"- yani "ateş" sözünden geldiğini yazmaktadırlar. Nardaran kültlerle bağlı olsa bile, günümüzde pir ziyareti amaçlı bir türbedir.

"Nardaran piri" adlanan kutsal mekan mescid ve tikilişden ibarettir. Buradakı yazılardan mescidin 1363-1364-de inşa edildiyi malüm olur.

Rivayete göre buradaki mekberede şie imamlarının kadın akrabaları defn olunmuştur. İmam övlatları tekib edilirken buraya muhacirat etmeleri hakkında menkibeler mevcuttur.

S. Veliyev "bu kentten (köyden) ne ticaret yolu geçer, ne de burada deniz limanı vardır. Demek, baradaki karvansaray tacirler üçün deyil, mükaddes mekana-pire ziyarete gelen zevvarlar üçün tikilibmiş[25]"

"Nardaran Piri"nin inşa edilmesi tarihi XIV yy-a ait edilse de, Pirin daha eskilerden ziyaret edilmesi yazarlar: "Ola bilsin ki, vahtı ile bura oda, veya güneşe sitayiş edilen bir yer olmuştur"[26]

"Teze pir"

Bu gün cami gibi ziyaret edilen "Tezepir"in tarihi çoh uzak olmasa da halk arasında "Teze pir" denilmektedir.

Çarlık Rusyası döneminde inşa edilen tikilişlerdendir. XIX yy-ın sonu XX yy-ın başlarında "Bakıda bir kaç me'bed-mescid ve kilise tikilmişdi. "Kızıllı", yahud "Aleksandro-Nevski" kilisesi, "Tezepir" mescidi, ejder bey veyahut "Göy mescid", "Budakov kilsesi", iki "Kırh" ves"[27]

Bunlardan Koşa minareli "Tezepir" mescidini (camisi) Nabat Hanım Xocabey kızı eşinden ve babasından kalan miras hesabına inşa etdirmişti. Nabat hanımın mezarı caminin eyvanında, baş kapının sağ tarafında olduğu bilinmektedir.[28]

Hacı Taptık ve Şeyh Yunis Piri

Yunus Emrenin mezarı Türkiyenin bir çok şehir, ilçe ve köylerinde bilindiği gibi, Azerbaycanda da olması iddia edilmektedir. "Hacı Tapdık ve şeyh Yunis piri" adlanan iki kutsal mezar Azerbaycanın Kah ilinin Oncalı köyündeki Oğuz mezarlığındadır.

---

25 Seyran Veliyev, Kedimden kedim Azerbaycanım. Bakı
26 S. Veliyev Ag.e., s.69
27 Manaf Süleymanov, "Eşitdiklerim, okuduklarım, gördüklerim" Bakı, Azerneşr, 1987, s.34
28 A.g.e. s.34

Halkın kutsal bildiği bu mezarlar "pir" diye ziyaret edilmektedir.

Sovyet dönemi yıllarında kutsal yerler hakkında detaylı bilgiler yayınlatmak o kadar da mümkün değildi. Bilim adamları tarafından az çok bilinse de tartışmaya ve geniş araştırmaya celb olunması yasaktı. Böyle araştırmalar din ve hurafat gibi değerlendilirdi. Buna rağmen halk yine kutsal bildiği yerleri ziyaret eder, pire dönüştürürdü. Sovyetler birliğinin 1985 yıllarından sonrakı "perestroyka" ve "klasnost" döneminde bu alanda da bir azcık hareketlenme oldu, yasak bilgilerin açıklığa kovuşması için çaba gösterildi. Adı geçen mezarlar üzerinde arkeoloji araştırmalar yapan Prof. Dr. Meşcdihanım Nimet mezar taşları üzerindeki yazıları okuyarak kayıta keçirdi, "Azerbaycanın etnokrafik abideler toplusu" adlı araşdırmanın II. cildinde yayınladı"[29]. Professorun sonrakı yazdıklarından malum olur ki, 1984-85 yılarından sonra Hacı-Tapdık ve Yunus emrenin mezarı üzerindeki yazılı taşlar kayb olunmuştur. Oğuz mezarlığındakı kabirlerin oğuz-türk şairi Yunus Emre ve mürşüdü Tapdık Emreye ait olduğunu, bu gün bile unutulmayıp kutsal bir mekan gibi ziyaret edilmesinin sebebini oğuz-türk sufi şeyhlerinin Anadolu gibi Azerbaycanla da sıkı alakadar olmasında ve Azeri türkleri ile Anadolu Oğuz-Türklerinin aynı kültüre sahip kardeş halk olmasında görmektedir.

29 Bak. Azerbaycanda Tapdık Baba ve Yunis İmre Cebirleri, "Edebiyyat qezeti", 1992, 21 Şubat, ve "Azerbaycanda Pirler", Bakı, 1992, s. 94-94

KAYNAKÇA

1. Azerbaycan Dilinin İzahlı lüğeti, III. Cilt, Bakı, Elm, 1983
2. Azerbaycan Folklor Antolojisi, 2-ci cilt, Bakı, 1992
3. Meşedihanım Ne`met, "Azerbaycanda Pirler", Bakı, 1992
4. Azerbaycan Halk Efsaneleri, Bakı, Yazıcı, 1985
5. Mireli Seyidov, Azerbaycan Mifik Tefekkürünün Kaynakları. Bakı, Elm, 1983
6. Dr. Yaşar Kalafat, Anadolu Türk Halk Sufizmi, İstanbul 1997
7. Piri Er, Geleneksel Anadolu Aleviliği, Ankara-1998
8. Yard. Doç. Dr. Mehmet Yardımcı, Destanlar, İzmir-1999
9. N.Nerimanov, "Pir Hikayesi" Eserleri, Bakı, 1956.
10. E. Hakverdiyev "Pir" Eserleri. II cilt, Bakı, 1971
11. Dr. Yaşar Kalafat, Küzey Azerbaycan,Doğu Anadoluda, Küzey Irakta Eski Türk Dini İzleri, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998.
12. V Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi, Gelenek Görenen İnançlar, Seksiyon bildirileri, Ankara,1977
13. Baheddin Öğel, Türk Mitolojisi, I-II s. İstanbul 1997
14. Seyran Veliyev, Kedimden Kedim Azerbaycanım, Bakı, Azerneşr, 1995
15. Minahanım Tekeli, Kerbden Şerke, Bakı, Elm, 1999
16. Azerbaycan Sovet Ensiklopediyası, VII c., Bakı, 1983
17. Türk Halk Şiiri Antolojisi, (Ali Püsküllüoğlu), Ankara 1974
18. Riza Ali Önder, Yaşayan Anadolu Efsaneleri, Kayseri 1955
19. Yaşar Kalafat,"Kelekide 4 gün 4 gece ve Nahçıvan Halk İnançları" Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı. İstanbul, 1996
20. Kiyaseddin Keybullayev. Azerbaycanlılarda Aile ve Nikah, 2 kitap, Bakı, Elm, 1994
21. Türk Halkbilimi ve Edebiyat Araştırmaları, Ankara 2000
22. S.Vurgun "Balalarımız Üçün Güzel Eserler Yaradak", "Azerbaycan mektebi", 1945, N.2
23. Manaf Süleymanov, "Eşitdiklerim, Ohuduklarım, Gördüklerim" Bakı, Azerneşr, 1987

TEVRAT'TA EVRENSEL AHLAK

Ishak HALEVA*

Mevcut din disiplinlerinin, bu disiplinlere bağlı inanç sahiplerinin uymalarını öngördüğü bir seri ahlak ilkeleri koymuş bulunduğu bilinen bir gerçektir.

Esasen bir bakıma; bireyin yüce yaradanına, sarsılmaz imanının bir yaşam sürme biçimine dönüşmesi prensiplerinin, toplamı olarak da değerlendirebileceğimiz din müessesesinin, temelde, insanoğlunu yüce ahlaki değerlere ulaştırmayı hedeflediği de kuşku götürmez.

Yüce Tanrı'nın; "Kendisine benzer... biçim ve nitelikte yarattığını açıkça bildirdiği insanın, bu benzerliğin bilincinde olarak yaradanının koyduğu esaslara gönül rızasıyla uyması ve bu yolla ona daha fazla yakınlaşmayı hedeflemesi de, yaratılmışın yaradanı nezdindeki en temel ödevi olarak telakki edilmek durumundadır.

O halde, Tevrat metinlerinde ifadesini bulan Ben kutsal olduğuma göre, sizler de kutsal olmalısınız..." şeklindeki Tanrı emri, hiçbir tereddüde mahal bırakmayacak bir biçimde bu ödeve işaret ediyor demektir.

Bizler insanoğulları olarak ve sınırlı idrak kabiliyetimizle, yüce Tanrı'nın mahiyetini, ancak O'nun bize açıketmeyi uygun gördüğü ölçüde algılayabiliriz ama, bu kadarı bile fikir yürütme yoluyla tanrısal kutsallığın ahlaki olumsuzlukla yan yana gelemeyeceği, güzel ahlaklılığın ise mutlaka bizzat herbirimizin içinde bulunan Tanrı'nın rızasına mazhar olacağı sonucuna varmamız için bize yeterlidir. Öyleyse "Güzel ahlak yaratıkların yaradana yaklaşmak (yaradılanın yaradana yaklaşmak) üzere, kendisi için ve kendi içinde takip etmesi ve asla terketmemesi gereken bir yoldur."

Az önce mevcut din disiplinlerinin, bu disiplinlere bağlı inanç sahiplerinin uymalarını öngördüğü bir seri ahlak ilkeleri koymuş bulunduğundan sözetmiştim.

Mevcut göksel tek tanrılı ve kitabi din disiplinlerinin temel kitaplarında birer ilahi talimat olarak açıkça belirtilen ahlak kuralları yanında, her di-

---

* Hahambaşı Vekili

siplinde kendi temel kitaplarıyla çelişmemek kaydıyla din ulularının önerdiği ahlak ilkelerinin tümü birden, günümüzün dinsel ahlak kültürü bütününü teşkil eder.

Din disiplinleri arası mukayeseli bir araştırma, dinlerin müessese-leşmeleri sırasındaki zaman ve coğrafi farklılıklarla, bireylerin ve toplumların, ihtiyaçlarının değişmesinden kaynaklanan dinsel ahlak uygulamaları değişikliklerini, elbette kolaylıkla tesbit edilecektir.

Bu alandaki naçiz tetkiklerim beni; değişikliklerin dinsel ahlak anlayışı bağlamında bünyelerinde bir çelişkiye yer vermedikleri gibi, bilakis bu anlayışı kuvvetle destekleyip bütünledikleri sonucuna götürüyor.

Dahası; ne olursa olsun, dinsel ahlak açısından geri adım atılması anlamına gelecek herhangi bir veriye de rastlayamadım.

Bunu burada, insanlık adına yüz ağartıcı bir tesbit olarak sunuyorum.

Tevrat metinlerinde ilk rastladığımız kurallardan biri; bireyin yaşam hakkının kutsallığına "saygı" ve öcalma adına günümüz deyimiyle yargısız infazın, menedilmesidir. Bunu Musevi din disiplinlerinin oluşmasından en azından kronolojik bakımdan epeyce önce; Habil-Kabil olayında teşhis ediyor, Nuh tufanı ertesindeki tanrısal yönergelerde de yinelendiğini görüyoruz. Bunun bir tür hukuk platformuna oturtulması ise Museviliğin kuramsallaşması dönemlerindeki metinlerde ve özellikle "On Emir"de görülmektedir.

Bireyin yaşam hakkına saygıyla, yargı erkinin tartışılmazlığı konusunun, günümüz evrensel ahlakının temel taşları olduğu konusunda kimsenin itirazı olmadığını hepimiz biliyoruz.

Söz yargıdan açılmışken; Tevrat metinleri "Hakkaniyet üzre adalet sürdüreceksin" şeklindeki buyrukla, yargının biçimsel bir eylem olmaması gerektiği ve adaletin ancak hakkaniyet düzleminde izlenebileceği konusunda son derece kesin bir talimat getirmektedir. Bir başka anlatımla: Tevrat'a göre yargılamanın amacı nesafet ve hakkaniyet ölçüleri içinde adalet tevzi etmektedir. Adaletsiz yargı zorbalıktır, yargısız adalet ise başıbozukluktur.

Tevrat bununla da kalmamış; "Rüşvet almayacaksın. Zira rüşvet hikmet sahiplerinin gözlerini köreltir ve adillerin sözlerini saptırır" şeklindeki buyruğuyla, adaletle hakkaniyetin önünün kesilmesini engellemeyi hedeflemiştir.

Günümüz yargı erkinin kullanılmasına, yargı, hakkaniyet ve adalet tevzii konusundaki uygulamaların bu esaslar dahilinde yürütülmesi mücadeleleri verildiğini, hepimiz görüyoruz.

On emir içerisinde yeralan ve "Komşunun hiçbir maddi varlığında gözün olmayacak" şeklinde özetliyebileceğimiz yönerge de, mülkiyet hakkına saygının kutsal bir nitelik taşıdığının Tevrat'taki en belirgin ifadesidir. Bu konuda daha da ileri gidilmiş, örneğin eğer gerekiyorsa günümüz deyimiyle haciz ve teminat işlemlerinin kişinin meskeni dışındaki bir yerde gerçekleştirilmesi talimatıyla, mesken masuniyeti dinsel teminat altına alınmıştır.

Mülkiyet hakkı ve mesken masuniyetinin günümüz toplumsal ahlakının temel taşlarından olduğunu eklemeye gerek görmüyorum.

Söz buraya kadar gelmişken; konuya pek fazla vukufu olmayanlar tarafından pek acımasız bir kural olarak yorumlanan Tevrat'taki Göze göz, dişe diş" ilkesine de belli bir ölçüde açıklık getirmek gerekiyor.

Göze göz, dişe diş" kuralı; Tevrat'ın öngördüğü adalet sisteminde bir cezalandırma maddesi değil bir tazmin maddesidir ve esası itibariyle başkasına verilen zararın aynen tazmini amacına yönelik olup intikam alma güdülerine dayanak olarak kullanılamaz. Bu kural, uygulamada belli maddi tazminat yöntemlerine bağlanmıştır.

Tevrat'ın öngördüğü adalet sisteminse suç, suçlunun eylemi olup ceza suça karşılık ve suçluya yöneliktir. Cezanın öçalma aracı olarak değerlendirilmemesi ön koşuldur. Buna karşılık cezanın caydırıcı ve önleyici etkisi yanında, suçluyu terbiye edici ve toplum vicdanını rahatlatıcı etkileri olması da gözden uzak tutulmamıştır.

Çağımızda suç ve ceza ilişkisi üzerinde yapılan çalışmaların, bu esaslardan hiç de uzağa düşmediğini görüyoruz.

Diğer taraftan Tevrat esaslarına dayalı hukuk; bireyin bir başkasına zarar vermesi halinde, önce bu zararın giderilmesini, bundan sonra da tanrısal yönergelere karşı gelinerek böylesi bir zarar verilme yanlışlığında bulunulduğu için tanrının bu konuda bağışlayıcılığının dilenmesini öngörür. Zarar giderilmeden Tanrıdan bağışlanma dilemek caiz değildir.

Bir başka anlatımla Tanrı kul hakkını bağışlamaz.

Kuşkusuz Tevrat'ta zamanlar üstü evrensel ahlak ilkeleri bu saydıklarımla sınırlı değildir. Ancak sizlerin sabırlarınızı istismar etmiş olmamak için, ben bugünkü konuşmamı Yaşam Hakkı, Mülkiyet Hakkı, Yargı, Adalet, Suç ve Ceza ile Zarar Tazmini ve Mesken Masuniyeti konularındaki verdiğim örneklerle sınırlamayı yeterli görüyorum.

Dilerim ki; Yüce Tanrı hepimize, O'nun iradesi doğrultusunda iyi ahlak yollarında yürümeyi ve bu yollardan hiç ayrılmamayı takdir etmiş olsun.

Lütfen hayır dualarımı ve saygılarımı kabul ediniz.

ANADOLU İNANÇ KÜLTÜRÜNDE KADIN SİMGESİ

Prof. Dr. Zafer İLBARS*

İnsan yaşamında çok önemli bir yer tutan dinin insanlar üzerindeki etkisi ne yönde olursa olsun insan davranışına yön veren insan özelliğini kavramak istiyorsak, dini incelememiz gerekir. Bir çok Antropolog ve Sosyoloğun üzerinde anlaştıkları nokta, dinin bireysel yada kolektif insan yaşamının en derin yönleriyle ilgili olduğudur. Dini göz ardı etmek,herhangi bir dünya görüşünün dibinde yatan köklerinin gözden kaçmasına yol açar. Toplumsal cinsiyet bölünmesi her iki taraf içinde farklı anlamlar taşıdığından kadınlar ve erkekler üzerinde farklı etkiler yaratır.

Özellikle kadınların dinle olan ilişkisi her zaman karmaşık, çelişkili ve gerilimli olmuştur. Din, kadınlara zaman zaman kendilerini ifade etme olanağı sunsa da kadını ikincil ve bağımlı olarak değişmez bir biçimdeş tanımlamasıyla kadınlar için yanlızca ideolojik düzlemden kalmayan bir cendere oluşturmuş ve kadınlar yüz yıllarca kendilerine ve başkalarına eksiksiz insanlığa ulaşabilme ve soyut düşünme yetisine sahip olduklarını kanıtlamak için uğraşıp durmuşlardır.

Yönerge ve yasaklar toplumun kuralları olmaktan çok toplumun simgeleridir. Kültürler yanlızca, başkalarıyla karşı karşıya gelmelerinden dolayı kendilerine ilişkin tutum ve ayrıksı bir benlik duygusunu formülleştirmeye gereksinim duyarlar. Tıpkı öbür kültürlerin ancak onlarla karşıtlık içerisindeki bir kültürün perspektifinden gözlemlenebilir. Olmaz gibi, insanlarda kendi kültürlerini başkalarının onu gördüklerini tahayyül ettikleri başkalarının bakış açısından görürler.Bu nedenle kültür doğası gereği karşıtsaldır.Bu bakımdan kültürler,kendi atomistik oluşturucuları olan simgeleri geniş plana taşırlar.Çünkü simgeler doğaları gereği karşıtlık ve ayrımı ifade ederler[1].

Din bir dizi simgesel biçim ve imge yaratır. Bir kültürün dinsel gelenekleri, ve onu ifade biçimleri, anlam yaratma süreçleridir. Dolayısıyla kadınlar içinde yaşadıkları toplumun din kültür ilişkisine ilişkin analizler ve çözümlemeler yaparken, bu çözümlemenin hiç de kolay olmayacağını baştan kabul etmek zorundadırlar. Çünkü kuramda din ile pratikte din yani yaşanan bir

---

* A.Ü, D.T.C.Fakültesi Sosyal Antropoloji ve Etnoloji Bölüm Başkanı

1 A, Cohen. Topluluğun Simgesel kuruluşu- Dost yay. Ankara 1999.(Çev. Mehmet Küçük).s. 131.

deneyim olarak din,farklı şeyler olabilir. Ayrıca, kadınlar da homojen bir gurup değildirler. Ulusal,sınıfsal ve ırksal olarak bölünmüş durumdadırlar. Bu nedenle din bu farklı kesimler için farklı anlamlar taşıyabilir.

Kadınların dinler karşısındaki konumunu ele aldığımızda; Kadınların karşı çıktıkları bir çok sorun, kadın ve erkek kimlikleri ve rolleri konusunda toplum ve kültür tarafından belirlenmiş ön kabüller ve kalıp yargılarla bir başka deyişle, toplumsal cinsiyetle ilişkilidir. Toplumsal cinsiyet, biyolojik cinsiyetler farklı olarak toplumsal ve kültürel olarak belirlenen ve dolaysıyla içeriği toplumdan topluma, kültürden kültüre değişebilen cins kimliğidir. Bu kültürel olarak verilmiş kadınlık ve erkeklik kalıpları ve imgeleri dinlerin ve kültürlerin yüzyıllar boyunca oluşturduğu geleneklerin ürünü olup dinsel kültürün yaydığı değerler ve imgeler, anlattığı öyküler yada mitoslar bize başlangıçta Ana Tanrıça'nın var olduğunu söylemektedir.

Tanrıça onun yanıdır karar yeri ellerinde tutar
Herşeyin yazgısını onun buluşundan doğuktur
Sevinç yaşam çoşkusu, görkem kadınla erkekteki,
Yaratıcı güç.

İçtar için Babil M.Ö.2000

Tanrıça Kültürünün geçerli olduğu ve aşağı yukarı M.Ö. 2000 ne kadar varlığını sürdürdüğü bilinmektedir. Kadınların ana olarak kutsallığı paleolotik dönemde de bilinmekle birlikte tanrımın bulunması kadının önemini artırmıştır. Çünkü mülkiyetin ortaya çıkmasıyla erkeklerde kadınları kendi mülkleri olarak görmüşlerdir. Kadınların üretim tarihine katkılarına baktığımızda bir çok "ilk"lerin kadınlar tarafından başarıldığını görmekteyiz. Örnek olarak ilk hekimler, ilk mühendisler, ilk dilbilimciler onlardı ve de beslenmeye yönelik bitkileri ilk kez yetiştiren yine kadınlardı.

Kadının büyüsel- dinsel prestiji ve buna bağlı olarak toplumsal üstünlüğü kozmik bir modele sabittir, bu da Toprak Ana demektir.

Bu Toprak Ana yaşamı tek başına yaratma gücüne sahipti; Bir bütün oluşturan kosmos üzerinde egemen. Evrenin birliğinin yanı sıra, yaşamla ölümü tek başına simgeleyen ve yaşamla ölümün aynı sürecin iki yüzü olduğu düşüncesini kendinde cisimleştiren de odur. Ölülerin verimlilik ve tarımla ilişkili oldukları, yolundaki inanç (Bildiğiniz gibi ölülerde tıpkı tohumlar gibi toprağa gömülürler) da bir kez daha Ana Tanrıça'nın (Toprak Ana) her şeyden güçlü olduğunu göstermektedir. Buna bağlı olarak kadının saygınlığı artmaktadır. Bereket ayinleriyle kadınların tarımsal etkinliği sırasında yaşamın yeniden doğduğuna, kadınların doğurganlığının,

yaratıcılığının toprağa geçtiğine inanılır. Günümüz Anadolusun'da bu inancın değişik varyasyonlarına rastlamaktayız. Örneğin; Kastamonu'da sarımsak ekimi kadınlara yaptırılır. Kadınların doğurganlığının ektiğine geçeceğine inanılarak sarımsakların çok diş vereceğine inanılır. Yine Karadeniz yöresinde çok taneli bitkilerden olan mısırın ekimi kadınlar tarafından yapılır. Aynı inanış gereği olarak, M.Eliade Toprak Kültürü ile ilgili olarak, insan cinsinden annenin Büyük Toprak ana'nın temsilcisi olarak görülmesini sayısız adete can verdiğini söylemektedir[2]. Örneğin, dünyanın her yerinde rastlanan toprak üzerinde doğurma adeti bunlardan biridir. Halen Anadolu'da kadınlar toprağı kazarak açtıkları çukurun içine doğum yapmaktadırlar. Bu adetin dinsel anlamı açıktır. Çocuk yapmak ve doğurmak, toprak tarafından gerçekleştirilmiş olan örnek bir eylemin mikrokozmik çeşitlemeleridir. İnsan cinsinden anne yalnızca toprağın bağrında hayatın belirmesi olan bu ilksel hareketi taklit etmekte ve tekrarlamaktadır[3].

Ana Tanrıça kültürünün egemen olması bu toplumlarda ana erkil bir iktidar yapısının bulunduğunun göstergesi olup tanrıça figürünün ve onunla birlikte kadınların daha yüksek bir statüye sahip olmalarıdır. Bu bağlamda insan yaşamının dinsel - büyüsel uygulamaların ritmine göre bölündüğü,hep bir tanrıca ya yakarıp ona adaklar sunulduğu bir ortamda,tanrıçayı cisimleştiren kadının saygınlığı tartışılamaz.Binlerce yıl boyunca bir alışkanlık olarak yinelenerek gelen toprak anamız sözünün sonunda göklerdeki Babamıza yakarışın erkeğe sağladığı türden bir saygınlığı kadına sağlamamış olması düşünülemez[4].

Tanrıca'nın egemenliğinin ve aynı zamanda kadının yaşamı üreten yaratıcılığının yüceltildiği en eski yaratılış mitosları,kadının doğurganlığının kutsanıp eski tapınma biçimlerinin anlatımıdır. Doğadaki en önemli ve gizemli güç, yeni bir yaşamı yaratan can verme gücüdür. Anadolu da rastladığımız yılan-tanrıça, deniz-tanrıça yılan saçlı tanrıça gibi. Özellikle M.Ö. 4000 den itibaren tanrıça figürleri çeşitli özelliklerle betimlenir. Tanrıça, ağaçlarla ya da sütunlar arasında, yılanlar, aslanlar, boğalar, keçiler ve kuşlar resmedilir.

Yumurtalar ve bitki sembolleri de onunla ilişkilendirilir. Bunlar tanrıça nın bitkiler, hayvanlar ve insanlar için bir bereket ve üretkenlik kaynağı olduğunu gösterir. Tanrıça nın Ay'la olan ilişkisi onun doğa ve mevsimler üzerindeki mistik gücünü simgeler. Tanrıça'nın düalizmi doğada gözlenen, düalite (gece-gündüz, doğum-ölüm, aydınlık- karanlık) gibi, içindeki birliğin

---

2 Mirca Eliade, Kutsal ve Dindışı, Gece Yay. Ankara 1991, (Çev. M. Ali Kılıçbay) s. 123
3 M, Eliade. a.g.e. s,117
4 E, Badinten. Biri Ötekidir, Alfa. yay, İstanbul 1992 (çev. Şirin Tekeli). s. 64-65.

yansımasıdır. Ana Tanrıça kültürde yansıyan inanç sistemi, monist ve anamisttir. Yeryüzüyle yıldızlarla, insanlarla,doğayla, doğum ile ölüm arasında birlik vardır. ve Bunların hepsi ana tanrıça'nın kişiliğinde somutlanır. Ana tanrıça zıtlığın birliğini ve her an birbirine dönüşebilme potansiyelini temsil eder[5].

Tarihsel gelişim süreci içinde ana tanrıça'dan, tüm güçlere sahip fırtına tanrısına geçiş görülür. burada artık ana tanrıça ziushera çiftinde görüldüğü gibi bereket tanrıçasının bir reaksiyonudur.

Dinsel kültürün yaydığı değerler ve imgeler gerçeklik hakkında bize anlattığı öyküler yada mitoslar, tanrısal alanın tasavvur ediliş biçimi ve bunun çevresinde örülen tasarımlar, hep o kültürde yaşayan kadınların rolleri, statüleri ve imgeleriyle bağlantılıdır. Bu bağlamda dinin kadınlara, ailevi ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini kapsayan ideoloji ve pratikleri bütünleştirici bir etki yaptığını söyleyebiliriz. Musevilikde, Hırısyanlıkta ve İslamda kadın olgusundan söz edebilmemiz de işte bu bağlamda olasıdır.

Tek tanrılı dinlerin doğuş ve gelişme süreçlerini ve kutsal metinlerini tarihsel ve toplumsal açıdan çözümlemeye giriştiğimizde bunların içinde doğdukları toplumları ataerkin maddi koşullarıyla bağlı olduklarını görüyoruz. Üç dinsel gelenek arasında ortak özellikler kadar , farklarda bulunmaktadır. Ortak, özelliklerin en önemlisi ise, tek tanrılı dinin kadının ikinciliğini doğal kabul etmesi ve doğal ikinciliği kadının ve onun bedeninin denetlenmesinin meşru gerekçesi soymasıdır.Bu ortak özellik,tarihsel ve coğrafi olarak her üç tek tanrılı geleneğin de birbirine yakın topraklarda ve benzer maddi koşullarda doğup gelişmesiyle açıklanabilse bile bugünkü ifadelerinde de kadınlara ilişkin ataerkil anlayış ve tutumu gündemlerinde tutmalarıdır.

Üç kutsal kitapta da kadının toplumsal konumu ve olması gerektiği "tip" biçimlendirilerek erkekle kadın arasındaki ayırım belirlenmiştir.Buna göre örneğin:yahudi kadınların dinsel ve manevi olarak etkin oldukları alan her zaman ev içi ve çocukların eğitimi olmakla birlikte,eskiden bazı yahudi kadınların sözlü ve yazılı gelenekler konusunda eğildikleri cemaat içinde dinsel metinleri okudukları bilinmektedir.Sonraları bu hak ellerinden alınmış ve tapınak da konuşmaları ayıplanmış ve erkeklerden ayrı yere oturtulmuşlardır. Dinsel alanda kadınlara karşı yapılan bu ayrımcılık, hıristiyanlığa, kilisede kadınların konuşmalarının yasaklanması biçiminde gelmiştir.

Kur'an'da kadının ayın hangi günü erkek tarafından boşanabileceğinden[6], erkeğin üstün kılınışlığının nedenlerine ve erkeğin dövebileceğine[7]

---

5 M, Elida. a.g.e.s,125.

6 Akif, Tüzüner. Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali, (Ankara. Çeltüt Mat. 1973. s. 559. (Talat Suresi. Ayet I).

7 Tüzüner .a.g.e, Nisa Süresi, Ayet 34.

değeri çeşitli boyutlarıyla kadın- erkek ilişkileri ele alınmıştır. Kur'an'da kadının yararına olan noktalar olmakla birlikte bu kutsal kitap bir bütün olarak erkeği kadından üstün kabul etmektedir[8]. Hazreti Muhamedin düşüncelerine göre müslüman kadın çoklukla evinde oturacak ve ibadet için bile dışarı çıkmayacaktır. Çünkü kadının camii evidir[9]. Aynı şekilde kadın az konuşacak erkekleri işleri sayılan işleme karışmayacak, kocasının yemeğini, giyimini hazır etmekte kusur etmeyecektir. Çünkü koca hakkı kolay kolay ödenmez[10]. Kısacası kadın, erkekten ne gelirse gelsin ses etmeyip sineye çekmenin yollarını bilecek, sabır gösterecek, buna karşılık erkeklerde kadınlara karşı insaflı olacaklardır. İnsaflı olmak görecek bir olgu olduğundan, kadının yazgısının erkek tarafından düzenlenip kişisel yargılarına göre saptanacağı açıktır[11].

Kur'an'da kadının erkeğin yarısı kadar haklar statüsü içinde olduğunu gösteren bir diğer hükümle ancak iki kadın Tanığın bir erkek tanığa eşit olabileceği hükmü bulunmaktadır[12].

Musevilik, Hıristiyanlık ve Müslümanlık gibi büyük dinlerin hepsinin erkeğin ugradığı kötülüklerden kadını sorumlu tutmaları[13] da ilginçtir. Bütün bu dinler kadını Havva'nın soyundan gelen tehlikeli ve güvenilmez kişi olarak gördüklerinden hep kadına iffetli, görevini bilen, fedakar bir anne ve eş olmalarını önererek cinsel rollerinin içeriğini pekiştirmişlerdir[14].

Sonuç olarak, kadınlar kendi kimliklerini özgünce tanımlandı ve toplumda özenle bireysel haline gelmek istiyorlarsa "lanetli Havva" ya da "fitne yaratan kadın" imgelerinden kurtulmak zorundadırlar. Bunu yapabilmek için de özellikle tek tanrılı dinler ve onların kültürün her alanına sinmiş toplumsal cinsiyet rol ve kalıplarıyla hesaplaşmaları zorunludur. Bu nedenle dinin doğasını ve işlerini anlamak belkide en başta kadınlar açısından önemlidir.

---

8 Ali, Aslan. (der). Kadınlara Hitap- Hadis-i Şerifler, (Arapçadan çev. Tekirdağ Müftüsü) 2. Baskı, 1971.s.99.

9 A. Aslan. a.g.e, s.37

10 A.Aslan. a.g.e, s.205.

11 A.Altındal. Türkiye'de Kadın, İstanbul, Birlik yay, 1975.

12 Kur'an-ı Kerim, Bakara Suresi. Ayet no.282.

13 Zynne Iglıtzın ve Buth Rossi, Women in the Wonld i A companative Study, oxford. Clio Books. 1976.s.13.

14 Z.İlbars.Ankara Gecekondu Kadınının Hane Dışı Çalışmasının Geleneksel Kadın Statü ve Rolleri üzerindeki Etkisi.(Basılmamış Doçentlik Tezi).Ankara 1981.S.30

KAYNAKÇA:

1 Alkan, T. Kadın Erkek Eşitsizliği Sorunu, A.Ü. S.B.F Yay. Ankara, 1981

2 Altındal, A. Türkiye'de Kadın, İstanbul Birlik Yay. 1975.

3 Aslan, Ali.(den) Kadınlara Hitap-Hadis-i Şerifler. (Arapçadan Çev. Tekirdağ Müftüsü)

4 Badinter, E. Biri Ötekidir. Ala Yay, İstanbul. 1992 (çev.Şirin Tekeli)

5 Cohen, A. Toplulugun Simgesel Kuruluşu, Dost Yay. 1999 (Çev. Mehmet Küçük)

6 Eliade, M. Kutsal ve Dindışı, Gece Yay, Ankara 1991 (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay)

7 Iglıtzın L. Ve Ross: Women in the world: A Componative Study. Oxford Clio Books, 1976.

8 İlbars. Z. Ankara Gecekondu Kadınının Hane Dışı Çalışmasının Geleneksel Kadın Statüsü ve Rolleri üzerine Etkisi (Basılmamış Doçentlik Tezi). Ankara 1981.

9 Tüzüner, Akif. Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali (Ankara Çetüt Mat) 1973.

İÇ ASYA'NIN KUTSAL KAZ'I VE ANADOLU'DAKİ ETKİLERİ

Sinan KAHYAOĞLU

Her dinde ve toplumda mutlaka bir veya birkaç kutsal hayvan ve bitki vardır. Bu hayvan ve bitkiler bazı özellikleriyle bu kutsallığı kazanmışlardır. Bazı hayvanlar ile bitkiler ise tam tersi olarak bazı özelliklerinden dolayı lanetlenmiştir. Toplumlarda kutsanan ya da lanetlenen hayvanlar ve bitkiler o toplumun yaşadığı coğrafyada yetişen ve yaşayanlardır. Belli bir coğrafyada yaşayan hayvan ve bitkiler başka bir coğrafya için yabancıdır. Konumuz kutsal Kaz olduğundan hayvanlardan bahsedeceğiz. Kutsal hayvanlara örnek verecek olursak kutup-altında yaşayan halklarda (Lapanlar, Çukçeler, Yakutlar, Eskimolar) Ren geyiği, kutup ayısı ve deniz kıyısında olanlarında balinalar kutsaldır. Hint yarımadasında yaşayanlarda sığırlar, çöl bölgelerinde yaşayanlarda deve, orta kuşakta koyun ve keçi kutsaldır.

İç Asya'nın kuzey bölümlerinde yaşayan Türk kavimlerinde ise (özellikle Altay ve Sayan dağları civarında yaşayan) kutsal hayvanlar arasında Yaban Kaz'ı da bulunmaktadır. Bu bölgelerdeki kutsal Yaban Kaz'ı hakkında ilk araştırmayı ve yayını 19. y.y. da Rusya adına araştırmalar yapan Alman araştırıcısı Türkolog W. Radloff yapmıştır (1884). Sibirya'dan adını taşıyan seyahatnamesi ülkemizde ilk olarak 1954 yılında, son olarak ta 1994 yılında Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yayınlanmıştır. Eser 4 ciltlik olup üçüncü cildinde Şamanizm'den bahsedilmektedir.

Şamanizm bildiğimiz gibi Türklerin ilk ulusal dinleridir. Güneye İpek Yolu'na indikleri ölçüde yeni dinler benimsemişlerdir. Batı Türkistan'da 7-10. y.y.lar arasında ise İslamiyeti kabul etmişlerdir. Fakat kabul ettikleri her dine eski Şamanist inançlarını da katmışlar ve öyle yaşamışlardır. Eğer çok geniş bir coğrafyaya ve kültürler arasına dağılmış olan Türklerin arasında bağlantıları bulup Türk kültürünü geliştirmek istiyorsak ortak olan bu eski Şamanist inanç ve gelenekleri ortaya çıkarmak gerekir.

Rudolff eserinin üçüncü cildinde Şamanızm'den bahsederken İç Asya'daki Türklerin Altay ve Sayan dağları dışında yaşayanlarının, İslamiyete bağlı olduğunu, bazılarının da hıristiyanlığı bazılarının ise budizmi kabul ettiğinden bahseder[1]. Altay ve Sayan dağları civarında oturanların ise Şamanist olduklarını söylemektedir. Şamanizmin gizli bir din olduğunu,

1 Radloff W -1994- Sibirya'dan, M. E. B.., Ank. s: 1

halkın bu konuda pek bir şey bilmediğini, şamanların ise sırlarını açığa vurmaktan korktuklarını belirtir.

Daha sonra toplayabildiği bilgiler ışığında Şamanizm hakkında bilgiler verir. Şaman ayinleri gizli olduğundan hiçbir ayine katılamadığından bahseder. Şamanizm hakkında bilgi verirken dünyanın yaratılışı, tanrıları hakkında bilgi verir. Şamanlığın kurbana dayanan bir din olduğunu belirtir. Aynı konuya Şamanizm hakkında eser yayınlayan A. İnan'da değinir[2]. Her iki yazarda özetle Şamanizm'de göğün 17 kat yeraltının 7 kat olduğunu, göğün en yüksek katında Tanrı Ülgen'in oturduğunu, yerin 7 kat altında da kötülük tanrısı Erlik'in oturduğunu belirtirler. Bu dinde cennete uçmak, cehennemi ise Tamu adı verildiğini söylerler. İyi insanların öldükten sonra Uçmağa, kötü insanların ise Tamuya gideceğinden bahsederler.

Şamanizm'de sunulacak kurbanın ise ancak bir ev üzerinde bir felaket dolaşırsa bunu gidermek için şaman çağırdığı ve büyü yaptırarak kurban lazım olup olmadığına baktırıldığı, eğer kurban lazımsa kurban kesildikten sonra şaman tarafından Tanrıya ulaştırıldıktan ve Tanrı tarafından kabul edildikten sonra yenildiğini söylüyorlar. Kurbanın Tanrı'ya ulaştırılması ve yenilmesi Şaman ayinidir. Ayin hakkında kimsenin bilgi vermediğini bunun sebebinin kendi selametinden korkması olduğunu belirtir (Tanrı tarafından lanetlenme).

Şamanlıkta kötülükten korunup, iyiliğe ulaşmak için tanrılar ve kötü kuvvetlerle ilişkiler kurabilen şamanlara ihtiyaç vardır. Şamanlık kabiliyeti ve bilgisi irsidir, babadan oğula geçer yani soydan gelir. Radloff eserinde kurbanın şaman tarafından kaz ile Tanrıya ulaştırıldığını, kurban Tanrı'ya sunulduktan sonra yenildiğini belirtir. Şamanın kurbanı Tanrı'ya sunmak için kaz niyetine saman doldurulmuş bir nesneye binerek kazla konuştuğunu ve kollarını açarak kaz gibi kanat çırptığını ve dolanarak hareket ettiğini belirtir. Göğün katlarına çıktıkça karşılaştığı zorlukları belirten hareketler yapar, kurbanı kontrol etmeye çalışır. 6. katta bir tavşan çıkarak kurbanı kaçırır, şaman kurbanı yakalar tavşanı kovar. Bu yolculuğunda (yani miracında) davulunu çalarak yükselir. Özel giysisini giyer. Davulu üzerine kutsal figürler çizilidir. Figürler içinde kaz resimleri de vardır (Şekil-1).

Radloff bu ayini ve şamanın kazla konuşmalarını uzun uzun verir. Atalar için kesilen kurbanlarda ise atalara rakı şişesini alarak hayat suyundan takdim ederler. Yine ayinlerin üçüncü aşamasında geceleri ibadet edilen yere ateş yaktıklarını ve içkiyi ateşe 3 defa serptiklerini belirtir. Erlik denilen yer altı Tanrısına sunulan kurban hakkında hiçbir bilgi edinemediğini çünkü cezadan (tanrı tarafından) çok korktuklarını belirtir. (Aynı inanca alevilerde yol vurması denir).

---

2 İnan A. 1972 - Tarihte ve Bugün Şamanizm, T T.K.Y Ank. s.97.

Yazının sonuna doğru Şamanlığın onu kuşatan ve sıkıştıran 3 büyük din olan hıristiyanlık, islamniyet ve budizmden daha aşağı olmadığını onunda etik temayüllere sahip olduğunu belirtir.

Türk boyları üzerinde islamiyetin daha büyük tesir yaptığından bahsedip bununla beraber göçebe Türk boyları arasında Şamanist inançların açık izleri olduğunu belirtir. Bunun için müslüman Kazaklar arasındaki örnekleri verir ve baksa denilen eski şamanlardan bahseder. Bunların davul yerine keman veya kopuz ile ayin yaptığını belirtir. Baksanın başındaki külahı üzerine de kuş tüyü demeti takar diye anlatır. Ayin sırasında iki baksa olduğunu ve biri kopuz çalarken diğerinin bir değnekle sıçrayıp raksettiğini belirtir.

Kazakların hastalanınca şifa bulmak için baksa çağırdığını ve baksanın fala bakarak kurban lazım olup olmadığını, eğer lazımsa kurban edilecek hayvanı seçtiğini belirtir. Kurban kesilir ve kazan konur. Baksa bu arada dans eder yani yukarıdaki ayini yapar. Kurban yenildikten sonra kemikleri toprağa gömülür. Baksalık kabiliyeti de şamanlık gibi soydan gelir der. Radloff islami terbiye görmüş Kazakların baksa yerine molla çağırıp dua okuttuklarını, islami terbiye görmemiş olanlarında baksa çağırdıklarını ve ayin yaptırdıklarını söylemektedir. Son olarak baksaların dans ederken söyledikleri şarkılara islami nidalar ile başladıklarını bunuda hakiki müslüman olduklarını çevrelerine ispat etmek için böyle yaptıklarını belirtir[3]. Radloff'un yukarıda bölük pörçük anlattığı şaman ayinleri ile Anadolu'daki alevi törenleri arasında şaşılacak benzerlikler bulunmaktadır. Yukarıdaki şaman inançlarının çoğu sünnilerde de mevcuttur.

Kutsal Kaz hakkında Prof. Dr. Bahattin Ögel'de "Türk Mitolojisi" isimli eserinde çok az olarak bilgi verir. Rus araştırmacısı Kononov'un Almatı bölgesindeki Çu vadisi yakınında Kaz Dağı olduğunu ve bu dağın yanında Yafınç: İnanç şehri olduğunu yazdığını belirtmektedir[4]. Ayrıca şaman davulları üzerindeki kaz figürleri verir (Şekil-2). Murat Uraz ise "Türk Mitolojisi" isimli eserinde Altay yaratılış destanında dünya sadece su iken Tanrı Karahan derya üzerinde bir kazla uçuyordu der. Aynı konu alevi nefesleri ile desteklenerek Ögel'in eserinde de belirtir. Türk Mitolojisi ile alevilik arasındaki şaşırtıcı benzerliğe dikkat çekilir.

732 yılında Moğolistan'ın Orhun ve Selenga ırmakları civarında Göktürklerin kağanları Bilge ve Kültiğin ile vezirleri Tonyukuk adına dikilmiş yazıtlar vardır. Bu yazıtlar Orhon'dan Tuna'ya, Yakutistan'dan Gobi'ye kadar olan bölgenin Türk kültürünü meydana getirdiği belirtilir[5]. Bu yazıtlar 1898'de Danimarkalı bilgin W. Thomsen tarafından okundu. Yazıtlar

3 Radloff W -1994- Sibirya'dan, M.E.B.Y Cilt: 3. S: 1-84.
4 Ögel B. 1989 - Türk Mitolojisi, I, T.T.K.Y Ank. s.153
5 Meydan Larousse, Cilt 9. s.590-591

Göktürkçe yazılmıştır. Göktürk alfabesinin 38 harften olduğunu ve harflerin Türk damgalarından türetildiği ileri sürülmektedir[6]. Harfler arasında kazayağı motifide bulunmaktadır (Şekil-3).

Bu kitabelerin yanında Kültiğin adına dikilmiş bir de Kültiğin heykeli vardır. Heykel Kültiğin'in başı şeklindedir. Heykelin başında bir başlık vardır ve başlığın alnına göğe doğru kanat çırpan bir kaz kabartması bulunmaktadır ki bize heykeli dikenlerin Kültiğin'in kutsal kaz ile göğe yükselmesini ve Uçmağa (cennete) gitmesini arzuladıklarını gösterir (Şekil-4).

Radloff'un yazdıklarıyla Kültiğin'in heykeli birbirlerini tamamlamaktadırlar.

Ayrıca Şamanizm hakkında en doyurucu çalışmayı yapan sayın Abdülkadir İnan'da "Tarihte ve Bugün Şamanizm" adlı eserinde Şamanizm hakkında doyurucu bilgiler verip Altay yöresinde yaşayan Beltir Türklerinin Ayzıt bayramları hakkında açıklamalarda bulunmaktadır[7] Bu konularda araştırmalar yapan ve kitapları bulunan değerli araştırmacı Prof. Dr. Fuat Bozkurt'ta "Aleviliğin Toplumsal Boyutları" isimli eserinde Kaz'ın Ege Tahtacılarında kutsal olduğunu belirtir[8]. Aynı şekilde şamanların kaz yardımıyla Tanrı'ya kurban götürdüğünü değerli araştırmacı merhum Doğan Avcıoğlu'da "Türklerin Tarihi" isimli 5 ciltlik eserinde Radloff'tan alıntı yaparak bahseder[9] Bu konularda araştırmalar yapan değerli araştırmacı Cemal Şener'de "Türklerin Müslümanlıktan Önceki Dini Şamanizm" isimli eserinde adları geçen eserlerden alıntılar yaparak yaratılışta Tanrının kaz biçiminde su üzerinde uçtuğundan ve şamanın kurbanı kaz yardımıyla göğe çıkardığından bahseder[10]. Bu konularda çalışmalarıyla tanınan merhum tarihçi Mehmet Eröz'de "Türkiye'de Alevilik Bektaşilik" isimli eserinde kutsal hayvanlar arasında kaz'ı belirtip Türk kültüründe kaz'ın çok önemli bir yere sahip olduğundan bahseder.

Şimdi kendi kendimize şu soruyu sorabiliriz (Aynı soruyu değerli araştırmacı İsmet Zeki Eyüpoğlu'da Kaygusuz Abdal isimli eserinde, yine değerli araştırmacı Mehmet Eröz'de Türkiye'de Alevilik Bektaşilik adlı eserinde sormaktadırlar) Şamanizm'da kutsal hayvanlar olarak kartal, geyik, kurt gibi yırtıcı ve masum hayvanlar yanında niçin yaban kazı da kutsal olarak kabul edilmiş olabilir? Niçin Yaratılış destanında Tanrı Karahan kaz sırtında derya üzerinde uçmaktadır? Niçin şaman kurbanı kaz sırtına binerek göğe Tanrı'ya

---

6 Meydan Larousse, Cilt: 5 s:266-269.
7 İnan A. -1972-a.g.e.s:54.
8 Bozkurt F -1990- Aleviliğin Toplumsal Boyutları, Tekin Yay, İst.s:150.
9 Avcıoğlu D. -1989- Türklerin Tarihi, Cilt: 1 Tekin Yay, İst. S:382.
10 Şener C -1997- Türklerin Müslümanlıktan Önceki Dinleri: Şamanizm, Ant. Yay. İst. S:53-59.

götürmektedir? Niçin İç Asya'da Şamanizmin yaygın olduğu yerlerde kaza-yağı kutsal ve uğur getirici kabul edilmiştir? Kısaca bu kuşun özelliği nedir? Herşeyden önce yırtıcı bir kuş değildir.

Bu soruların yanıtını şu şekilde verebiliriz. Tanrı Ülgen 17 kat olan göğün en üst katında oturmaktadır. Tanrı Ülgen'in yanına çıkabilmek kolay değildir. Kurbanları ona ulaştırmak (yani mirac) çok zordur. Oysa yaban kazı dünyada en fazla yükseğe çıkabilen kuştur[11]. Yaban kazları İç Asya ile Hindistan arasında mevsimlik göçleri sırasında dünyanın en yüksek sıraları olan Himalaya dağlarını geçmektedirler. Bugün bilim adamları bu kuşların yaklaşık 13000 m. Yükselebildiklerini tespit etmişlerdir (Dünyanın en seri ve en fazla yükselen uçakları conkordlarda 15000 m. Yükselebilmektedirler). Bu hayvanların bu yükseklikte düşük oksijen oranı ve düşük sıcaklıktan nasıl korundukları ayrıca incelenmektedir. Yüksek dağlara tırmanan dağcılar düşük sıcaklıklardan korunmak için giysi ve barınaklarını kaz tüylerinden yapılmış olanlardan seçmektedirler. Gezi dergilerinde bu tür giysilerin reklamları yapılmaktadır[12].

O zaman bu kuşların niçin kutsal kabul edildiklerini daha çabuk anlarız. Yaratılış destanlarında bazı varyandlarda suyun üzerinde Tanrı'nın kaz üzerinde uçması, bazılarında kaz olarak uçmasını ve 19. y.y. da Radloff'un tespit ettiği şamanın kurbanı sembolik olarak niçin kazla Tanrı'ya götürdüğünü daha net olarak açıklamış oluruz.. Yine niçin kazın ayağının uğurlu olduğunu ve kazın indiği yerlerin kutsal sayıldığını daha net anlarız. Çünkü kaz Tanrı'ya ulaşabilen kuştur. Tanrıyla iletişim kurabilen şamanlarda bu kuşun yardımı olmadan Tanrı'nın yanına çıkamazlar, dolayısıyla insanların Tanrı'nın şefaatini sağlamak için ona sundukları kurbanları şaman, Tanrı'ya kaz olmadan götüremez. Kısaca kurt, kartal gibi yırtıcı hayvanlar av avlar, onlara benzeyenlerin avları bereketli geçer. Bu tür yırtıcı hayvanlar bu özelliklerinden dolayı kutsalken, Tanrı'nın yardımını sağlamadan bu işlerin hiçbiri olmaz. Hastalıklar iyileşemez, bereket gelemez, nüfus artmaz, çocuklar büyüyemez v.d. Bütün bunların olması yani soyun sıhhatli devam etmesi ve başarılar için Tanrı'ya kurban lazımdır. Bu kurbanlarda şamanlar ve onları Tanrı'ya ulaştıran araçlar olan kutsal kaz olmadan mümkün değildir. Kazın kutsallığının nedeni budur.

Konuya bu şekilde bir açıklık getirdikten sonra kutsal kazın Anadolu'daki etkilerine bakalım Kutsal kaz Anadolu'ya nasıl geldi ve nasıl bir etki yaptı? Bu etkiden günümüze neler kaldı? Şimdi bunları görelim. Kutsal kaz Anadolu'ya Şamanist inançlar olarak gelmiştir. Oysa Türkler

---

11 Bilim ve Teknik, Tübitak Ekim: 1988 Sayı: 251 Cilt:21 s:9.

12 Atlas Dergisi Sayı: 82 Ocak-2000 s:159 v.d. dergiler.

Anadolu'ya gelirlerken müslümandırlar. 10. y.y.da batı Türkistan'da islamiyeti kabul eden Türkler batıya doğru göçe başlamışlardır.

Bilindiği gibi hiçbir toplum yeni bir dini benimserken eski inançlarını gömlek çıkarır gibi çıkarıp atamaz. Yeni kabul edilen din içerisine eski inançlarda şekil değiştirerek girer ve yerleşir. Bu durum yeni dinin kabul edilmesini de kolaylaştırır. Türklerde islamiyeti kabul ederlerken şamanizmle islamiyeti sentezlemişlerdir. Özellikle göçebeler bu sentezi kabul ederlerken kentliler sünni ortodoks islamiyeti kabul etmişlerdir. Bu senteze bilim adamları genel olarak Alevilik adını verirlerken bu senteze yöremizde "Türkmenlik" adı verilir. Alevi olan herkese de Türkmen gözüyle bakılır. Çoğu bilim adamı aleviliğin ana kaynağının şamanizm olduğunu belirtmektedirler[13].

Yine araştırmacıların çoğunun hem fikir oldukları bu sentezi önce Ahmet Yesevi'nin yaptığını ve sonra onun öğrencilerini Anadolu'ya göçlerle gönderdiğini ve göçen göçebe Türklerin bu Horasan Erenleri denilen dervişler sayesinde Anadolu'ya alevilik adı altında Şamanizmi getirdiğini ve Anadolu'yu Türkleştirdiği yönündedir (Melikoff, Köprülü, Bozkurt, Eröz, Fığlalı, Erden, Şener v.d.).

Bugün Anadolu'da gerek sünnilerde, gerekse alevilerde şamanist inançlar yaşamaktadır. Alevilerde bu inançlar daha güçlü bir durumdadır. Alevi törenlerinin çoğu sentez sırasında ortaya çıkmıştır. Radloff Kazak baksalarının (şamanlarının) davul yerine kopuz kullandığını ve dualarına islami motifle başladığından bahseder. Dede Korkut hikayelerinde de kopuz adı ve çok silik bir şekilde islami literatür görülür.

Anadolu'daki şamanist inançlardan kaz kültünden günümüze kalan en güçlü kalıntı kadınlardaki üç etek giysilerdir. Ayrıca kaz isimli yerleşme ve dağ adları ile kazayağı motifli hece tahtalarıdır[14]. Üç etek giysilerin kazayağının benzeri olduğu ve uğur için giyildiği ifade edilir. 1948 yılında "Tahtacılarda Gelenekler" isimli eseri yazan merhum öğretmen A. Yılmaz eserinde her Tahtacının iş elbisesinde uğur olsun diye bir kazayağı motifi işlenmiştir demekte ve motifin resmini vermektedir[15] (Şekil-5). Yine 1991 yılında Edremit'in Tahtakuşlar Köyünde Köy Enstitüsü mezunu emekli öğretmen Alibey Kudar "Tahtakuşlar Köyü Özel Etnoğrafya Galerisi" adı altında bir müze kurmuştur. Bu müze kendisine sembol olarak köy mezarlığındaki hece tahtaları üzerinde bulunan kazayağını seçmiştir (Şekil-6). 1991 yılında müzeyi ziyarete gelen değerli merhum tarihçi Prof. Dr. Faruk Sümer şaşkın-

13 Eröz M. -1992- Eski Türk Dini (Göktanrı inancı) ve Alevilik Bektaşilik, İst. S:10. Atlas Dergisi Sayı:82 v.d.
14 Eröz M. -1997- Türkiye'de Alevilik Bektaşilik, Otağ Yay. İst. S:402-406.
15 Yılmaz A. -1948- Tahtacılarda Gelenekler, Halkevleri Yay. Ank. S014

lıkla müzede İç Asya'nın mührünü bulduğunu belirtmiştir. Mührün ne olduğu sorulduğunda kazayağı olduğunu söylemiştir[16]. Köy halkı Tahtacı Türkmenidir ve diğer Tahtacılar gibi kadınlar üç etek giyerler, mezarlıklarındaki hece tahtaları ile mezartaşlarına kazayağı motifi işlerler (Foto-1). Bizzat kendi yaptığım araştırmalarda Kaz Dağında 1300 m. Yükseklikteki (dağın en yüksek noktası 1767 m.) Düden yaylası ile Bayramiç yakınlarındaki Işıkpınarı ile Argaşlı mevkilerinde terkedilmiş mezarlıklar gördüm. Bu mezarlıklarda o civarlarda dolaşanların "Türkmen mezarlığı" adını verdiklerini öğrendim. Mezartaşları üzerinde kazayağı motifi kazındığını ve tarih olmadığını gördüm ve görüntüledim (Foto-2). Düden mezarlığındaki taşlardan biriside Tahtakuşlar Köyüne müzeye getirdik ve sergilemeye başlandı.

Yine Ederemit civarındaki dağın adı Kaz Dağıdır. Oysa bu dağ Yunan mitolojisinde tanrıların yaşadığına inanılan ve Truva savaşlarının tanrılar tarafından yönetildiği dağ olarak geçer. Yine ilk güzellik yarışmasının bu dağda yapıldığı söylenir[17]. Adınıda tanrı Zeus'a bakıcılık yapan kız İda'nın adından dolayı aldığı belirtilir. Bazı Kaynaklarda da İda kelimesinin Luwi dilinde orman anlamına geldiği ve dağın ormanının çok olmasından dolayı bu adı aldığı belirtilir[18]. Karşısındaki Madra Dağı'nında Luwi dilinde ana tanrıçanın erkeği anlamına geldiği ve bu dağın adını halen muhafaze ettiği söylenir[19] Mitolojiye göre Zeus Girit'te doğmuş ve orada İda tarafından büyütülmüştür. Girit'inde en yüksek (2654 m.) dağının adı İda Dağıdır.

Peki şimdide şu soruyu kendi kendimize sorabiliriz. Ünlü Truva kentinin yanındaki kutssal İda Dağı nasıl İç Asya'nın kutsal kazının adını aldı? Kutsal İda Dağı nasıl kutsal Kaz Dağı oldu?

Bu konuda bize yine tarihçiler yol göstermektedirler. Merhum tarihçi Doğan Avcıoğlu "Türklerin Tarihi" isimli eserinde göçebe Türkmenlerin Anadolu'ya geldiklerinde 14.y.y.da Anadolu'ya dağıldıklarını ve Anadolu'nun çoğrafya isimlerinin büyük ölçüde bu yüzyılda Türkçeleştiğini belirtmektedir.

Şimdi bu isim değişmesini takip edelim. Yöremizdeki İda Dağı eski çağda kutsal bir dağdır. Ününü ise Truva şehrine ve savaşlarına borçludur. Homeros'un yazdığı İlyada Destanı dağın ünlenmesini sağlamıştır. M.S. 200 yıllarında dağın batı uçlarında bulunan Assos'a ve Truva'ya Hıristiyan azizlerinden Aziz Paulos gelmiş ve vaaz vermiştir[20]. Hristiyanlık dininin yayıl-

---

16 Kudar A. -1994- Tahtakuşlar Köyü ve Türk Kültürü, Türk Dünyası Tarih Dergisi, Sayı: 86, Şubat-1994, s:33

17 Can Ş. -1999- Klasik Yunan Mitolojisi, İnkılap Yay. İst. S:94.

18 Erhat A. -1989- Mitoloji Sözlüğü, Remzi Kitapevi, İst., s:164.

19 Umar B. -1993- Türkiye'de Tarihsel Adlar, Inkılap Yay. s:332,531

20 Kitabı Mukaddes, -1985- Kitabı Mukaddes Şirketi, İst. S:143

masıyla da eskiçağ tanrıları ortadan çekilmişler, fakat İda Dağı adını ve kutsallığını muhafaza etmiştir. M.S. 200'lü yıllardan Sarı Saltuklu alevi Tüekmenlerin geldiği 1300'lü yıllara kadar yaklaşık 1100 yıl İda Dağı hıristiyan dininde, eteklerinde papazların ve keşişlerin yaşadığı ve eski kutsallığını büyük ölçüde kaybetmiş bir dağ olarak varlığını sürdürmüştür. Bu hıristiyanlık döneminde yöre eski kutsallığından dolayı tutucu hıristiyanların yaşadığı bir yer olmuştur. Yöremizdeki Altınoluk beldesinin adı eskiden Papazlık idi. Yani papazların çok olduğu yer.

Türklerin bilindiği gibi esas 11. y.y.da Malazgirt savaşından sonra Anadolu'ya akmaya başlamışlar ve batı Anadolu'da ilk beylik ise İzmir'de Çaka Bey tarafından kurulmuştur. Gelen göçebe Türkmenlerin büyük ölçüde yukarıdaki satırlarda bahsettiğimiz Şamanizm-İslamiyet karışımı (şamanist ağırlıklı) inançlar taşıdıkları belirtilmektedir. 1239 yılında Baba Ishak ve Baba Ilyas önderliğindeki Babalılar ayaklanması Anadolu tarihinde bir dönüm noktası olmuştur. Değerli araştırmacı Irene Melikoff Baba İlyas'ın şamanist inançlı olduğunu ve ilk cemlerin Anadolu'da onun yanında yapıldığını belirtmektedir[21]. Babalılar ayaklanmasına Hacı Bektaş Veli ile kardeşi Menteş'te katılmış ve Menteş Sıvas'ta öldürülmüştür. Hacı Bektaş Veli ise takibattan kurtulmak için Sulucakaracahöyük'e sığınmıştır. Bu durum bize Hacı Bektaş Veli'ninde şamanist inançlar taşıdığını gösterir. Sayın Melikoff'ta eserinin muhtelif yerlerinde farklı şekilde bunu birçok defa teyit eder.

1243 yılındaki Moğollarla yapılan Kösedağ savaşını kaybeden Anadolu Selçuklu Devleti egemenliğini de kaybetmiştir. Moğolların egemen olduğu 13. y.y. Anadolu'nun Türkleştiği yüzyıldır. Horasan Erenleri adı verilen ve Ahmet Yesevi'ye bağlanan Türkmen kocaları bu yüzyılda göçebe boyları Anadolu'nun her tarafına götürüp yerleştirmişler ve orayı Türkleştirmişlerdir. 14. y.y. başına kadar yerleşen bu boylar yerleştikleri yerlerde kendi beyliklerini kurmuşlardır. Hepsi Ahmet Yesevi süreğindedirler.

Horasan Erenlerinden olan ve bazı kaynaklarda Hacı Bektaş Veli'nin müridi, bazılarında arkadaşı olan Sarı Saltuk 1256 yılında adamlarıyla Anadolu Selçuklu Devletinde yaşanan taht mücadelesinde ulusal kimliği temsil eden 2. İzzeddin Keykavus'u desteklemek amacıyla önce Bizans'a oradan Balkanlara, sonra da Keykavus'un gittiği Kırım'a gitmiştir. Keykavus'un ölümüyle geri Balkanlara Dobruca'ya dönmüştür. 1281 yılında burada ölmüştür[22]. Mezarı Romanya'da Babadağ şehrindedir. Pekçok yerde makamı vardır. Sarı Saltuk'un ölümünden sonra yanındaki adamları 1300'lü

---

21 Melikoff İ. -1994- Uyur İdik Uyardılar, Cem/Kültür, İst. s: 152

22 Sarı Saltuk'la ilgili başlıca eser Saltukname'dir. Selçuklu Tarihi ile ilgili tüm eserlerde Sarı Saltuk'tan bahseder.

yılların başında Ece Halil emrinde geri Anadolu'da dönmüşlerdir. Geri dönen bu Sarı Saltuklu Türkmenler Çanakkale Boğazını geçince onları Balıkesir'de Karesi Beyliğini kuran Karesi Bey karşılamış ve topraklarındaki Türk nüfusu arttırmak için onları İda Dağı'na yerleştirmiştir. Dağ eteğinde yaşayan tutucu keşişlerle ve Bizans akritleriyle baş etse etse bu tutucu alevi Türkmenler baş eder diye düşünmüş olmalıdır. İda Dağı eteklerine yerleşen Sarı Saltuklu Türkmenler dağın kutsallığını hıristiyanlardan öğrenmiş olmalıdırlar.

Bize Sarı Saltuklu Türkmenlerin Kaz Dağı'na gelişlerini Aşıkpaşazadeyi kaynak alan merhum tarihçi Prof. Dr. İsmail Hakkı Uzunçarşılı "Anadolu Beylikleri" isimli eserinde anlatmaktadır[23]. Aynı konu Selçuklu tarihi ile ilgili tüm eserlerde mevcuttur. Sarı Saltuk ile ilgili araştırmalar yapanlar, Sarı Saltuk hakkında Kanuni Sultan Süleyman'ın ünlü şeyhülislamı Ebu Suud Efendi'nin kafir diye fetva verdiğini[24], yine ünlü Arap seyyahı İbnİ Batuta'nın seyahatnamesinde Saru Saltuk'un müslümanlıkla ilgisi olmadığını belirtilmektedir[25]. Sarı Saltukla ilgili Saltukname isimli eser ise 2. Bayazıt döneminde yazılmıştır.

Bu tespitler bize Sarı Saltuğun Baba İlyas, Baba Ishak, Taptuk Emre, Hacı Bektaş Veli v.d. gibi şamanist etkileri ağır olan bir Türkmen kocası olduğunu gösterir. Sayın Melikoff'ta adı geçen eserinin 201. sayfasında "o da Baba İlyas gibi savaşan derviş tipinin en canlı örneğidir" diyerek bizi teyit eder.

İda Dağı eteklerine yerleşen bu Sarı Saltuklu Türkmenler 1300'lü yılların başında bizim tahminimizce dağı Şamanizm'deki inançlarına uygun olarak benimseyip dağa kutsal hayvanları Kaz'ın adını vermişlerdir (yörede en yüksek dağ bu dağdır 1767 m.). Bu konularda 1948 yılında "Tahtacılarda Gelenekler" isimli eseri yazan merhum öğretmen A. Yılmaz'da şunları söylemektedir. "Kuzey Türklerinin dininin Sarı Şaman dini olduğunu belirtip, bu dinde kaz'ın kutsal olduğunu söyler. Kaz Dağına gelen Tahtacı Türkmenlerinin ise Hazar Denizi kuzeyindeki Aktav yarımadasından geldiklerini ve dolayısıyla kuzey Türklerinden olduklarını belirtir. İda Dağı eteklerine gelen bu Aktavlı Türkmenlerin dağa kutsal hayvanları Kaz'ın adını verdiklerini belirtir. Yine her Tahtacı Türkmenin iş elbisesinde uğur olsun diye kazayağı işlemesi taşıdığını belirtip işlemenin resmini verir[26].

Biz de bu tespite aynen katılıp ilaveler yapacağız. Buraya yerleşen Sarı Saltuklu Türkmenler dağa Kaz Dağı adını verdikten sonra en yüksek doruğu Ayda'ya Sarı Şaman dininin sarısı ile Ayzıt tanrıçanın (çoçuklara süt gölün-

---

23 Uzunçarşılı L.H. -1984- Anadolu Beylikleri, T T.K.Y., Ank.s:97
24 Birdoğan N. -1995- Anadolu Aleviliğinde Yol Ayırımı, Mozaik Yay., İst.s:534.
25 İbni Batuta Seyahatnamesinden Seçmeler, M.B., İst.s:106.
26 Yılmaz A. -1948- Tahtacılarda Gelenekler, Ulus Basımevi, Ank.s:13-14.

den süt veren ve bu şekilde neslin devamını sağlayan iffet tanrıçası) kızlığını birleştirip Sarıkız adını vermiş olmalıdırlar. Dağın öbür zirvesi Gargaros'a ise önderleri Sarı Saltuk'un adına izafeten Cılbak Baba adını vermişlerdir. (Cılbak bizce Cilibağdan gelme bir kelime olmalıdır ki dağa olan bağı ifade eder). Daha sonra Altaylı Beltirler gibi Ağustos ayında dağa çıkıp Sarıkız'a ve Cılbak Baba'ya kurban kesmeye başlamışlardır. Cılbak Baba Tepesi bugün haritalarda Babadağ olarak isimlendirilmektedir. Tepenin eteğindeki pınarın yanına ayyıldız işlemeli bir taş vardır. Bu taş yöre Türkmenleri tarafından "Saru Saltuk'un mühür" olarak kabul edilmektedir. Mührün eskiden pınarın üstündeki kayada olduğu, fakat mührün ağırlığını kayanın taşıyamadığını ve bu yüzden pınarın başındaki kayadan koptuğunu ifade etmektedirler. Pınara da Ebizemzem adını verirler.

Geçen yıllar içinde islami, etki yaygınlaştıkça islami çerçevede Sarıkız efsaneleri ortaya çıkmış olmalıdır. Efsaneler alevi ve sünni varyandlı olarak temelde iki tanedir. Alevi varyandlı efsane büyük ölçüde unutulmuştur. Yaygın ve bilinen ise sünni varyandlı olanıdır.

Bu ziyaretler ve törenler hakkında ilk ciddi araştırma 1914 yılında İttihat ve Terakki iktidarının görevlendirdiği Baha Sait Bey tarafından yapılmıştır. Baha Sait Bey dağda törenleri Narlıdere'deki Yanyatır Ocağı dedelerinin yönettiğini belirtmekte ve alevi varyandlı Sarıkız efsanesi ile nesefini yazmaktadır[27]. Bu konu ile ilgili yazılan bilimsel eserlerde bu efsane ile nesef sürekli yazılırken maalesef bu efsane ve nesef yöre Türkmenlerince bilinmemektedir. Yani 20. y.y. içinde yerleşik hayata geçtikten sonra unutulmuştur. Sünni varyandlı efsane ise 20 y.y.lın son yarısında yaygınlaşmıştır. Bu efsaneyi sayın Nezihe Araz" Anadolu Evliyaları" isimli eserinde beğendiğini belirtir.

Alevi Tahtacı Türkmenler bugünde dağa çıkıp kurbanlar kesmektedirler (Foto-7). Dağın zirvesindeki eskiçağdan kalan savunma settine Kaz Avlu'su adını vermektedirler ve bu avlu kutsaldır. Avlu içine, avluya niyaz etmeden girilmez. Çadırlar bugün avlu içinde kurulur ve kurbanlar burada kesilir. Avlu içinde bulunan kartal ve kaz tüyleri kutsal kabul edilip alınarak köylere götürülür. Avlu içindeki çadırların kurulduğu yaylaya Kartalçimen yaylası adı verilir.

Dağda türbeler ziyaret edilirken mutlaka kadınlarla kızlar kazayağı sembölü olan üç etek giyerler. Bu elbiselere yörede "Deyre" adı verilir. Erkeklerde en yeni elbiselerini giyerler. Türbeleri ziyarette türbeye bez bağlayıp, mum yakarlar. Kurbanlar samahlar oynandıktan sonra toplu olarak

27 Birdoğan N. -1995- İttihat ve Terakki'nin Alevilik Bektaşilik Araştırması (Baha Sait Bey), Berfin Yay. İst.s:76-82

yenilir ki samahlara ve sofralara kesinlikle yabancı alınmaz (tıpkı Şamanizmin kendini gizlemesi gibi).

Samahlar bazı araştırmacılara göre Tanrı'ya ulaşmadır ve Şamanizme dayanan bir ibadettir[28]. Yani miracdır. Bu miracda oyuncular bazı kutsal hayvanların hareketlerini taklit etmektedirler (bu konuda Erden, Bozkurt, Erseven v.d. bazı araştırıcılar aynı görüşe benzer görüşler ileri sürmektedirler). Biz de bu görüşe aynen katılıyoruz.

Kaz Dağında kurbanlar Kaz Avlu'su içinde şekil değiştirmiş şaman olan dedenin huzurunda ezgi eşliğinde kazayağı motifli üç etek giysilerle kutsal kaz hareketlerini taklit eder biçimde Tanrı'ya ulaştırılmaktadır ve sonra topluca kurban etleri yenilmektedir. Samahlar dağda kadın ve erkek olarak ikili oynanır. Ayrıca toplu olarak Kırklar samahı oynanır. Kurban etleri yenildikten sonra törenler sona erer.

Köylerde gelin başlıkları kaz tüylerinden olan ve Kepez adı verilen başlıklardır (Foto-3). Bu başlık ile bugün Tuva şamanlarının başlıkları arasında ve Amerika kızılderililerinin başlıkları arasında büyük benzerlik vardır. Kızlar kepez ve Telli denilen üç eteklerle gelin olmaktadırlar. Düğün başlamadan önce sabahleyin dede huzurunda düğün bayrağı dikilip düğün evinin kapısına asılır ki bu bayrağın ucunada kaz tüyleri iliştirilir (Foto-5). Bunda amaç Tanrı'ya yakın olmak, onun şefaatine ulaşmaktır. Yanı düğünü kutsamaktır. Aynı başlıkları ve üç etekleri sünni yörük köylerinde de tespit ettim. Düğün bayrağı da kaz tüysüz halen sünni köylerinde kullanılmaktadır.

Türkmen köylerinde ölüm olayı olunca cenaze akrabaları tarafından hazırlanır. Kadınlara üç etek giydirilir ve gelin olur gibi mezara tabutundaki yatağına yatırılır, üzeri toprakla örtülür. Toprakla örtülen mezarın üzerine çam dalları konur. Köyden mezarlığa kadar cenaze götürülürken tabutun üzerine üç etek atılır (kazayağı). Mezar başına konulan hece tahtasına da kazayağı motifi çizilir. Erkeklerde damat olurken giydikleri özel giysileri giydirilerek hazırlanır ve mezardaki yatağına yatırılır, üzeri örtülür. Hece tahtasına kazayağı motifi çizilir (Foto-5).

Sünnet olacak çocuklar veya gelinler atla köyü dolaşırlarken bindikleri atın üzerine de üç etek atılır (kazayağı) (Foto-8)

Bu güçlü kaz inancı Anadolu'nun ve Asya'nın her yanında karşımıza çıkmaktadır. Erzincan'ın kuzey taraflarında bir Kaz Dağı daha vardır. Tokat yakınlarında Kaz ova isimli ova, Afyon Dumlupınar'da Başkomutanlık Meydan Muharebesinin olduğu yerin adı Kazuçuran Tepe, İstanbul'da Kazlıçeşme, Samanlı Dağlarında Taraklı ile Geyve arasında Kazkıran geçidi,

---

28 Birdoğan N. -1995- Anadolu Aleviliğinde Yol Ayırımı, Mozaik Y İst. s:260.
Birdoğan N. -1995- Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik, Berfin Yay. İst.s:441.

Kafkas Dağlarındaki Kazbek Tepesi, Manas Destanındaki Kaz Dağı ve Kaz suyu, Çu nehri yakınındaki Kaz Dağ ve eteğindeki İnaç (Yafınç) şehri, Türkistan'da Sayram civarındaki Kazgurt Dağı, yine Kazlı denilen yer, ünlü Türk destanlarından Alp Er Tunga destanında Alp Er Tunganın kızının adının Kaz olması ve onun adına kurulan Kazvin (Kazın oynadığı yer), Selçuklu sultanı Alpaslan'a eşi tarafından sunulan tepside işlenen iki yaban kazı resmi, Afganistan'daki Kazayaklı oymağının adı, Kırgızların Kaz Davustu (Kaz sesli) oymağının adı, Aydın'ın Davustu Köyü[29] İç Asya'da Bayanul Dağındaki Kazılık yaylası hepsi kutsal kazla ilgilidir. Türk coğrafyasındaki Kaz dağlarına Türklerin Olimposu diyebiliriz. Bu dağların hepsinin Sarıkızla ilgilerinin olması lazımdır. Şaman dualarında "Çağırmazsam özleyen, çağırdığım yerde bulunan gelsen buraya Sarıkız, dertlere derman Sarıkız" ifadesi geçer ki[30] kaz kültüyle ilgili olsa gerekir. Yine Uşak Kula yakınlarında Sarıkız Tepesi, Balıkesir'in içinde Sarıkız yatırı, Kırkağaç'ın Sarıkız çam korusu, Eskişehir Seyidgazi Arabören Köyünün Kırkkızlar korusuna ziyareti sağlayan Sarıkız isimleri indirek olarak kutsal kazla ilgili isimlerdir[31]

Üç etek kadın giysileri (deyre) ise Anadolu'nun her tarafında alevi olsun, sünni olsun kullanılmaktadır (Foto-6). Kaz tüylü gelin başlıkları (kepezler) ise yine aynı şekilde ortak kullanılmaktadır. Kepez ismi yer adı olarak Antalya'da bulunmaktadır.

Sonuç olarak bu durum bize şunu gösterir. Anadolu'ya geldiklerinde tüm Türk boylarında şamanist kökenli inançlar ve kaz kültü mevcuttu. Zamanla islami değerlerin ağır basmasıyla sünniliği seçen kesimler bu kültü büyük ölçüde unuttu. Sadece göçebe olan sünni yörüklerde biraz etkileri kaldı. Alevilerde ise özellikle yöremizde islami cila altında bu kült günümüze kadar güçlü bir şekilde gelmiştir. Bugün yöremizde "Yörüklerle aramızda bir soğan zarı fark var" denilir ki, bu bize aynı kökten gelindiğini ama sünni yörüklerin geleneklerini ve kültlerini önemli ölçüde kaybettiğinin toplum nazarındaki tespitidir. Bugün Kaz Dağlarındaki Sarıkız Türbesini Güre Köyü sünni yörükleri de ziyaret edip, türbe yanında namaz kılıp köylerinde köy hayırı yapmaktadırlar. Onlar ziyaretlerinde üç etek giymezler.

İslami etki bu kutsal kaz kültü ile Anadolu'nun en eski kültü olan ana tanrıça Kibele kültünü ortadan kaldırmak için çok uğraşmıştır. Fakat bunda başarılı olduğu söylenemez. Kaz'ı kötülemek ve gözden düşürmek için "aptal insanlara Kaz kafalı veya Kaz beyinli" yine birisini kandırmak için ise "Kaz'ı incitmeden yolmak" gibi atasözleri türetilmiştir. Bu tür sözlere karşı Anadolu

---

29 Eröz M. -1997- a.g.e. s:405.
30 Birdoğan N. -1995- a.g.e. s:461.
31 Birdoğan N. -1995- Alevilik Bektaşilik Araştırması, Berfin Y İst. s:78

halkıda "birşeyin ters anlaşılmasında Kazı koz anlamak" "herşeyin göründüğü gibi olmadığını gerçeğin farklı olduğunu belirtmek içinse Kazın ayağı öyle değil" atasözlerini ortaya çıkarmıştır[32].

Yine 15 y.y.da Türkmen kocalarından Abdal Musa'nın öğrencisi Kaygusuz Abdal'da yok edilmek istenilen kutsal kazın yok edilemediğini vurgulamak için ünlü Kaz şiirini yazmıştır. Değerli araştırmacı İsmet Zeki Eyüpoğlu Kaygusuz Abdal isimli eserinde yukarıdaki satırlarda bahsettiğimiz gibi bu şiirin niye kazla ilgili olduğunu soruyor. Fakat yanıt vermiyor. Yalnızca kazın eski bir geleneğin öğesi olduğunu ve Kaygusuz Abdal'ın bu şiirini bilinçli olarak yazdığını belirtiyor[33]. Kaygusuz Abdal, şiirinde hem sofularla alay ederek kutsal kaz kültünü ortadan kaldıramadıklarını (kazı kaynatamadıklarını) ifade etmektedir.

Yine bugün askerlikteki tören adımına da "Kaz adımı" adı verilmektedir ki kaz yürüyüşünün düzenli ve göze hoş görünmesinden olup kaz kültünün günümüze ulaşmasıdır. Güreşlerde de "Kaz kanadı" isimli bir oyun vardır ki kutsal kazın kanadının güçlü olduğunun (Tanrının yanına çıktığından) halk bilincindeki izidir.

Kaygusuz Abdal'ın Kaz şiiri:

Bir kaz aldım ben karıdan
Boynu da uzun borudan
Kırk Abdal karnı doyuran
Kırk gün oldu kaynatırım kaynamaz

Sekizimiz odun çeker
Dokuzumuz ateş yakar
Kaz kaldırmış başın bakar
Kırk gün oldu kaynatırım kaynamaz

Kaza verdik birkaç akça
Eti kemiğinden pekçe
Ne kazan kaldı ne kepçe
Kırk gün oldu kaynatırım kaynamaz

32 Bahadınlı Y.Z. -Türkçe Deyimler Sözlüğü, Yenidünya Yay. İst. s:130-131.
33 Eyüpoğlu I.Z. -1992- Kaygusuz Abdal, Özgür Yayın Dağıtım, İst. s:94, 95, 96.

Kaz değilmiş be bu azmış
Kırk yıl Kaf Dağında gezmiş
Kanadın kuyruğun düzmüş
Kırk gün oldu kaynatırım kaynamaz

Kazımın kanadı selki
Dişi koyun emmiş tilki
Nuh Ncbi'dcn kalmış belki
Kırk gün oldu kaynatırım kaynamaz

Kazımın kanadı sarı
Kemiği etinden iri
Sağlık ilc satma karı
Kırk gün oldu kaynatırım kaynamaz

Kazımın kanadı ala
Var git yürü güle gülc
Başımıza kalma bela
Kırk gün oldu kaynatırım kaynamaz

Suyuna biz saldık bulgur
Bulgur Allah deyu kalkur
Bc yarcnlcr bu ne haldur
Kırk gün oldu kaynatırım kaynamaz

Kaygusuz Abdal nidelim
Ahd ilc vcfa güdelim
Kaldırıp postu gidclim
Kırk gün oldu kaynatırım kaynamaz

KAYNAKÇA

1 AKŞİT N. 1996- Milli Tarih, M.E.B.Y. İst.
2 AVCIOĞLU D. -1989- Türklerin Tarihi, Cilt: 1 Tekin Yay, İst.
3 ATLAS Dergisi Sayı: 82 Ocak-2000
4 BAHADINLI Y.Z. -Türkçe Deyimler Sözlüğü, Yenidünya Yay. İst.
5 BİLİM ve TEKNİK, Tübitak Ekim: 1988 Sayı: 251
6 BİRDOĞAN N. -1995- İttihat ve Terakki'nin Alevilik Bektaşilik Araştırması (Baha Sait Bey), Berfin Yay. İst.
7 BİRDOĞAN N. -1995- Anadolu'nun gizli Kültürü Alevilik Berfin Y İst.
8 BİRDOĞAN N. -1995- Anadolu Aleviliğinde Yol Ayırımı, Mozaik Y İst.
9 BOZKURT F. -1990- Aleviliğin Toplumsal Boyutları, Tekin Yay, İst.
10 CAN Ş. -1999- Klasik Yunan Mitolojisi, İnkılap Yay. İst.
11 ERHAT A. -1989- Mitoloji Sözlüğü, Remzi Kitapevi, İst.
12 ERÖZ M. -1977- Türkiye'de Alevilik Bektaşilik, Otağ Yay. İst.
13 ERÖZ M. -1992- Eski Türk Dini (Göktanrı inancı) ve Alevilik Bektaşilik, İst.
14 EYÜPOĞLU I.Z. -1992- Kaygusuz Abdal, Özgür Yayın Dağıtım, İst.
15 İNAN A. -1972- Tarihte ve Bugün Şamanizm, T. T. K. Y. Ank.
16 KAHYAOĞLU, S. -1995- Kazdağı, Tahtacı Türkmenlerinde Sarıkız Efsanesi ve Dağ Kültü, Yerel gazetelerde yayınlanmaış araştırma Bilecik.
17 KAHYAOĞLU, S. -1999- Edremit Tarihi. Yerel gazetelerde yayınlanmış araştırma, Edremit.
18 KUDAR A. -1994- Tahtakuşlar Köyü ve Türk Kültürü, Türk Dünyası Tarih Dergisi, Sayı: 86, Şubat-1994.
19 KİTABI MUKADDES- -1985- Kitabı Mukaddes Şirketi, İst.
20 MELİKOFF İ. -1994- Uyur İdik Uyardılar, Cem/Kültür, İst.
21 MEYDAN LAROUSSE, Cilt: 5-9
22 ÖĞEL B. -1989- Türk Mitolojisi- 1, T.T.K.Y Ank.
23 PARMAKSIZOĞLU İ. -1989- İbni Batuta Seyahatnamesinden Seçmeler. M.E.B.Y İst.
24 RADLOFF W -1994- Sibirya'dan, M. E. B., Ank.
25 ŞENER C. -1997- Türklerin Müslümanlıktan Önceki Dinleri: Şamanizm, Ant. Yay. İst.
26 TÜRKDOĞAN O. -1995- Alevi Bektaşi Kimliği, Tımaş Yay. İst.
27 UMAR B. -1993- Türkiye'de Tarihsel Adlar, Inkılap Yay.
28 UZUNÇARŞILI İ.H. -1984- Anadolu Beylikleri, T.T.K.Y., Ank.
29 YILMAZ A. -1948- Tahtacılarda Gelenekler, Halkevleri Yay. Ank.

ŞEKİLLER VE FOTOĞRAFLAR



Şaman Davulunun dış yüzü



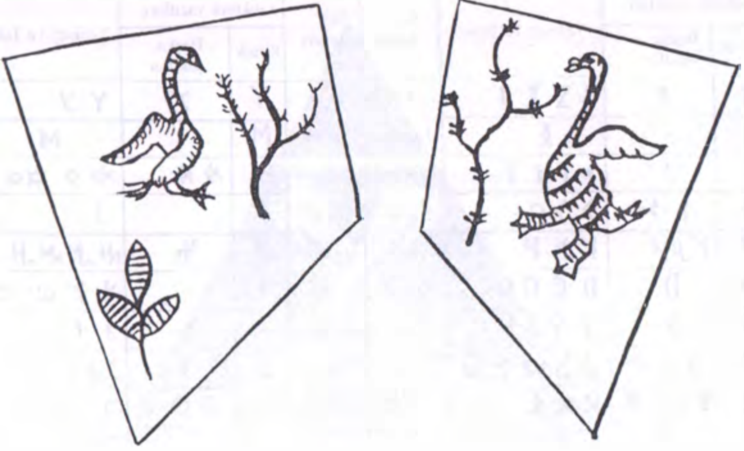
Şaman Davulunun sapı

Şekil-1: Şaman davulunun üstündeki figürler ve davulun sapı (Radloff'tan). (Davulun üstünde kaza binmiş şaman, yine en yukarıda kutsal kaz figürü vardır).





Şekil-2: Şaman davulu üzerindeki figürler (Öğel'den). Soldaki davulun sağ üst köşesinde kaz figürüne dikkat ediniz).



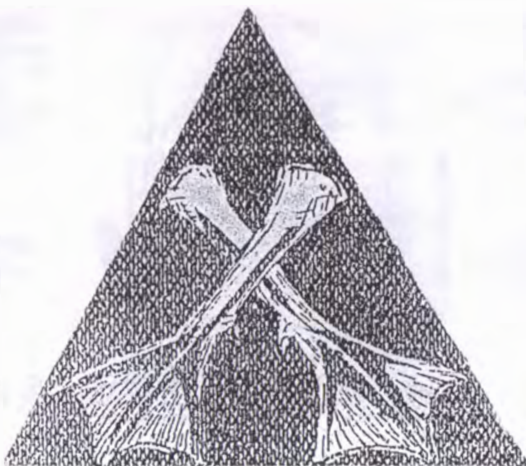
Şekil-3 Şaman davulu üzerindeki kaz figürleri (Ögel'den)



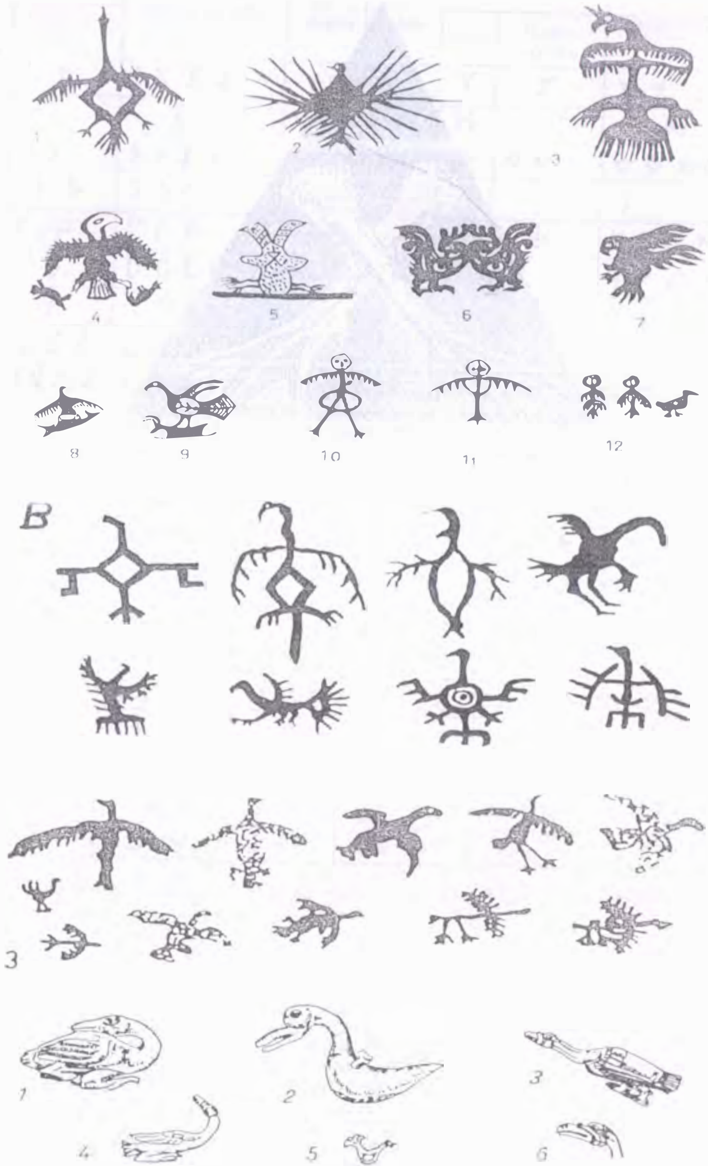
Uluslararası barış (Peace) sembolü (Kazayağı ile benzerliğine dikkat ediniz)

Göktürk yazıtları		Yenisey ve Talas	Ses değeri	Ses değeri	Göktürk yazıtları		Yenisey ve Talas
Klasik	Başka şekiller				Klasik	Başka şekiller	
			a, e	(e) l			
			kapalı e	lt, ld			
			ı, i	m			
			o, u	(a) n			
			ö, ü	(e) n			
			(a) y	n			
			(e) y	ny (n)			
			(a) b	nç, nc			
			(e) h	nd, nt			
			ç, c	p			
			iç, ic	op, up			
			(a) d	(a) r			
			(e) d	(e) r			
			(a) g	(a) s			
			(e) g	(e) s			
			(e) k	ş			
			ök, ük	(a) t			
			(a) k	ot, ut			
			ık	(e) t			
			ok, uk	°o			
			(a) l	kelime ayırma işareti			

Şekil-4: *Bazı araştırmalara göre Türk damgalarından oluşan Göktürk Alfabesi (Meydan Laroussa) (11. sıradaki kazayağına dikkat ediniz.)*



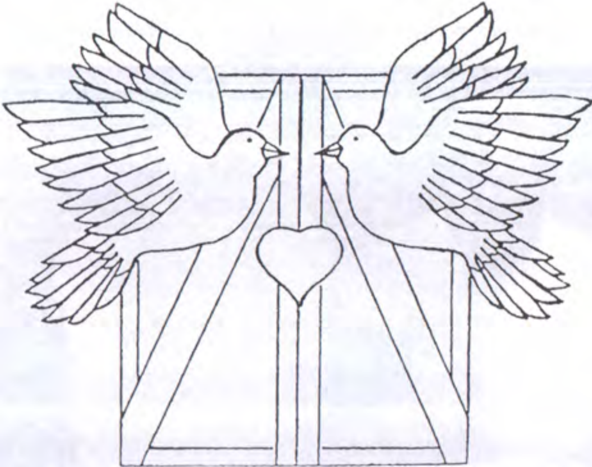
Şekil 5: Tahtacı Türkmenlerinin iş elbiselerine işledikleri kazayağı (Yılmaz'dan).



Şekil-6: Şaman davulu üzerine işlenen kaz figürleri (Öğel'den) (Kartallarla karışık)



Şekil 7: Kültigin'in heykeli (Akşit'ten) Başlığın üzerindeki kaz figürüne dikkat ediniz).



Şekil 8: Tahtakuşlar Köyü Özel Etnoğrafya Galerisi Amblemi (Kudar'dan). (Anlamı: Kuşlar: Köyün kurulduğu yerin adı, Kazayağı motifi: halkımız Şamanizm inacı taşıyan Oğuz Türklerinin devamı olduğu için, Kapalı kapı: Toplumumuzun özünden kopmadığını, örf, adet, gelenek ve göreneklerini korumakta olduğunu belirtmek için, Kalp: İnsan sevgisinin herşeyden üstün olduğunu belirtmek için)





Foto-1: Kaz Dağı eteğinde Türkmen köylerinde hece tahtası ile mezar taşında kazayağı motifi (Soldaki mezar taşı Düden yaylasındadır) (Kahyaoğlu'dan)



Foto-2 : Bayramiç Işıkpınarı Türkmen mezarlığında kazayağı motifli mezar taşı (Fotoğraftaki kişi tarih öğretmeni Turgut Salman) (Kahyaoğlu)

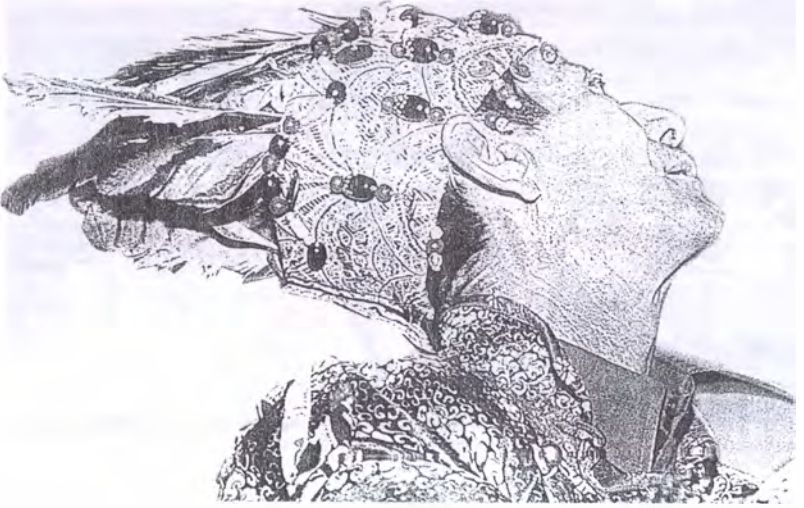


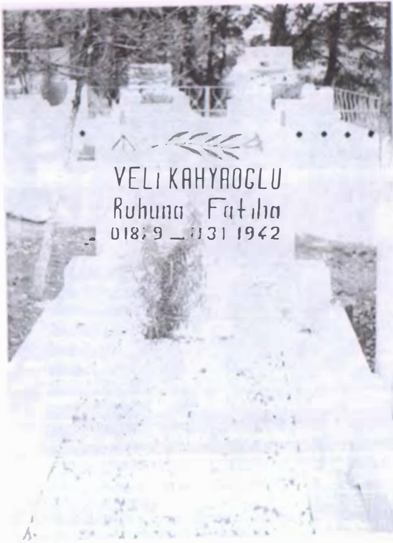


Foto-3 : Kutsal kaz tüylerinden oluşmuş başlıklar (Yukarıda Hakasya'da ayin yapan şaman, altta Tahtacı Türkmen gelin başlığı olan kepez) (Şaman fotoğrafı Atlas Dergisinden fotokopi ile alındı kepez fotoğrafı Kahyaoğlu).





Foto-4 : Yukarıda Kaz Dağında Kaz Avlusu içinde kazayağı motifli Kartalçimen Çeşmesi başında üç etekli Türkmen kızları. Altta Sarıkız türbesinin ziyaretten sonra içi. (Kahyaoğlu).





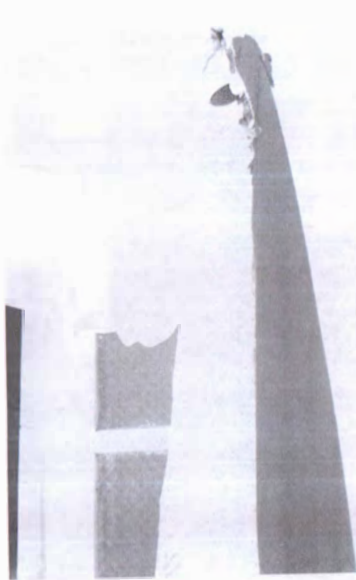




Foto-5 : Tahtacı Türkmen mezarlıklarında kazayağı motifli mezar taşları ile hece tahtası. Sol altta kaz tüylü düğün bayrağı (Kahyaoğlu).






Foto-6 : Kazayağı sembolü olan üç etek giysili kızlar ve gelin. Sol üstte sünni yörük gelini, sağ üstte Tahtacı kızları, altta ise sünni yörük kızları. (Kahyaoğlu)







Foto - 7: Kaz Dağında Cılbak Baba'da samah oynayan Tahtacı Türkmen gençleri ve Tahtacı Türkmenler. Altta kurban yüzen Türkmen aileleri "Kaz Avlusu içinde" (Kahyaoğlu).







Foto-8: Üstte Sarıkız Türbesi önünde Tahtacı Türkmenler, Ortada sünnet çocuğunun bindiği at, altta bir yatıra niyaz eden ve mum yakan Türkmenler. (Hepsinde "üç etek", "kazayağı" var) (Kahyaoğlu).

HİTİT DİNİ VE ANADOLU İNANÇLARINA OLAN ETKİLERİ ÜZERİNE BAZI GÖZLEMLER

Cem KARASU*

Anadolu'da M.Ö. II. binyılda yaşamış ve büyük bir uygarlık kurarak çok çeşitli kültür öğelerini bir arada barındırmış olan Hititler, başkentleri Boğazköy-*Hattuša*'daki kraliyet arşiv-kitaplığında[1] ele geçen binlerce çivi yazılı kil tabletin içerisinde bulunan çok çeşitli konu ve dillerin arasında, dinî içerikli olanları oldukça büyük bir çoğunluğu oluşturmaktadır. Çok tanrılı bir dine sahip olan Hititlerin inançlarını kısaca anlatmak oldukça zordur. Hitit kralları kendi üzerinde topladıkları başkomutanlık, başhakimlik ve de teokratik bir devlet yapısı ile başrahiplik niteliklerini bir bütün olarak sürdürmekte idiler. Hitit dini ise çok farklı kökenli kültürlerin birleşmesinden oluşmakta idi. Bu topraklara sonradan gelen Hint-Avrupalı topluluklar kendilerine özgü kültür unsurlarını, burada yaşayan yerli halka zorla kabul ettirmek yerine, onlara ait öğelerden uygun buldukları her unsuru benimsemişlerdi. Dolayısı ile, Hititlerin dini görüşleri de gittikçe karmaşık bir hale girmiştir. Her ne kadar, Hititler kendilerinin **Bin Tanrı**'ları olduğunu metinlerde belirtmekte iseler de bu sayı olasılıkla çok daha fazla olduğu hiç şüphe götürmemektedir. Hitit araştırmalarının her geçen gün değişik boyutlar kazanmasının yanı sıra bu kadar karmaşık bir yapıya sahip olan bu durum da henüz yayınlanmamış olan metinlerin ya da yeni yeni ortaya çıkan merkezlerdeki tabletlerin yayınlanması ile bu konuda çok fazla bir değişik yaratmayacağı düşüncesindeyiz. Burada hemen şunu da ilave etmek gerekir ki, Hitit tanrılarının gerçek sayısı belki hiçbir zaman tam olarak belirlenemeyecektir. Hititler, **bin tanrı** sayısını belirterek kendilerince kullanışlı bir yöntem buldukları düşünülebilir[2]. Eski Hitit Devleti dönemlerine ait çivi yazılı metin kaynaklarından bildiğimiz kadarı ile metinlerde geçen tanrı toplulukları birkaç tanrıdan oluşmakta idi. İmparatorluk döneminde ise doğal olarak bu sayı giderek arttığı ve de tanrı çeşitlerinin etnik kökenleri de çok farklı bir

---

* Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Hititoloji Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

1 Bkz. C. Karasu, *Hattuša*-Boğazköy Aşiv-Kitaplık Sistemleri Üzerine Bazı Yorumlar, *Anadolu Arşivleri (Emin Bilgiç Anı Kitabı) Archivum Anatolicum*, Sayı: 3 Ankara 1997 (1998) s. 215-238.

Bkz. C. Karasu, Hititlerde Neden Bin Tanrı Vardı? (Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesi, 24 Aralık 1996), *1996 yılı Anadolu Medeniyetleri Müzesi Konferansları*, Ankara (1997) s. 175-190.

durum göstermeye başlamıştır. Metinlerde geçen birçok tanrının da nitelikleri tarafımızdan bilinmemektedir.

Hitit dininin diğer benzer çok tanrılı dinler ile ya da tek tanrılı dinler ile karşılaştırıldığında çok daha sade bir yapısı olduğu söylenebilir. Dogmatik ve katı kuralcılık fikirlerinden uzak, sade bir insanın günlük gereksinmelerini karşılayabilen bir yapı söz konusudur. Temel prensiplerinden biri olarak da, "ben sana (yani: tanrıya) veriyorum ki, sen de bana veresin" şeklindedir[3]. Tanrılar insanlara bağımlı oldukları, insanları da köleleri gibi kullandığı onların (yani: insanların) tanrılara ibadet etmeleri, onlara her gün yiyecek içecek sunmalarını, bayram tören ve dini ayinlerin zamanında yapmalarının karşılığı olarak da tanrıların insanlara yardım edecekleri şeklindedir. Hitit dini düşüncesi içerisinde tanrılar insanlardan farklı olarak, ölümsüzdür, ancak fiziki yapıları insan gibi (yani: *antropomorf*'dur) ve ruhen de insanlar ile aynı özellikleri göstermektedir. İnsanlar gibi yerler, içerler, eğlenirler, severler, nefret ederler, isterlerse yardım eder, istemezlerse sırt çevirebilirler. Tanrılara iyi bakıldığı sürece insanlara iyilik yaparlar. Ancak ihmal edildikleri zaman da intikam almaya ve de en acımasız yöntemler ile cezalandırmaya hazırdırlar. Bir Hitit metni insanlarla tanrıları birbirleri ile karşılaştırmakta ve tanrı-insan ilişkilerini bey-köle/hizmetçi ilişkilerine benzetmektedir. Nasıl ki beyine iyi hizmet veren bir köle beyinin sevgisini kazanırsa, tanrılara iyi hizmet eden (de) onların gönlünü her an hoşnut tutan insan da tanrıların iyiliğinden yararlanır[4], şeklindedir.

Hititlerde tanrıya yapılan tapınmalarda temel şartın "temizlik" olduğunu söyleyebiliriz. Tapınaklara, dua edebilmek için girmek ya da kurban sunabilmek için, önce insanların temiz olmaları gerekiyordu. Hititler tanrılarına ve kutsal yerleri olan tapınaklarına son derece titizlenirlerdi. Tanrıları için yapılan bayram törenlerine önem vererek, bu âyinlerin zamanında yapılması için gayret sarf ederlerdi. Törenlerin ve de kutlamaların zamanında yapılmamasını başlarına gelen ya da gelecek olan felaketlerin nedeni olarak kabul ederlerdi. Dinin bu denli büyük bir öneme sahip olduğu Hititlerde özellikle başkent *Hattuša*'da bulunan tapınakların yönetim işlerinin yanı sıra, bakımı ve dinî görevleri eksiksiz yerine getirebilmek için, oldukça çok sayıda görevliye gereksinim duyulmakta idi. Tapınakların ekonomik yapısı tarım işçileri ve de zanaatkârlar dışında, kalabalık bir rahip ve rahibeler topluluğu, tanrının hizmeti ile görevli idiler. Tanrılara sunulması gereken yiyecek ve içecekler de, ayrı olarak çok sayıdaki mutfak görevlileri tarafından yerine getirilmekte idi. Bu çeşitli görevliler için özel olarak yazdırılmış olan direktif ya

---

3 A. Ünal, Hititler - Etiler ve Anadolu Uygarlıkları, *Etibank'ın 21. yüzyıla armağanı*, İstanbul (1999) s. 245a.

4 A. Ünal., a. g. e. s. 245b.

da yönerge metninden bu bilgileri öğrenmekteyiz. Bu yönerge metninden size temizlik ve Hititlerin tanrılar hakkındaki bazı düşünceleri ile ilgili ilginizi çekecek bir kısmın çevirisini burada vermek istiyorum. Bu metin *C(atalogue des) T(extes) H(ittites)* 264 numara altında toplanmış olan *K(eilschrift)U(rkunden aus) B(oghazköi)* XIII 4 numaralı metnin Önyüz I. 14-38. satırlar arasında bulunmaktadır[5]. Metnin çevirisi şöyledir:

14 Ayrıca günlük kurban ekmeklerini hazırlayanlar temiz olsunlar.

15 Onlar yıkanmış (ve vücut kılları) kesilmiş olsunlar. Onların (saç? ve sakal) kılları

16 ve tırnakları kesilmiş olsun. Temiz elbiseler giymiş olsunlar.

17 [Eğer (böyle) değil(lerse)] (günlük kurban ekmeklerini onlar) hazırlamasınlar. Tanrıların ruhunu ve bedenini

18 [teskin eden]ler, onlar kurban ekmeklerini hazırlasınlar. İçinde kurban ekmeklerini hazırladıkları (str. 19) fırın

19 süpürülmüş ve su serpilmiş

20 olsun. Ayrıca (ekmek) bölme yerinin kapısına bir domuz ya da bir köpek yaklaşmasın.

21 İnsan(lar)ın ve tanrıların ruhen herhangi bir farkı (var mıdır)? Asla böyle bir (fark) yok(tur).

22 (onlar) ruhen bir(dir). Bir köle beyinin huzuruna çıktığı zaman

23 o yıkanmış ve temiz (elbiseler) giyinmiştir

24 ve ona ya yiyecek verir ya da ona içecek verir.

25 Beyi yiyip içtiğinden / içtikten (sonra)

26 ruhen rahatlamış(tır) ve ona (karşı) hoşnutluk duyar.

27 Ayrıca ne zaman o devamlı özen görmüşse (kölesini) suçlamaz.

28 Tanrının ruhu (da) herhangi bir (şekilde) farklı (mıdır)? Eğer, ne zaman kölesi beyini

29 kızdırırsa onu ya öldürürler ya da onun burnunu, gözlerini,

30 kulaklarını yaralarlar ya da onu (yani: kendisini), karısını, çocuklarını

31 erkek kardeşini, kız kardeşini, hısımını, soyunu ister erkek köle ister cariye (olsun) [yakalar]lar.

---

5 A. Süel, Hitit Kaynaklarında Tapınak Görevlileri ile ilgili bir Direktif Metni, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları* No: 350, Ankara (1985) s. 22-25.

32 O zaman adı geçen öte yana çağırırlar (da) ona hiç bir şey yapmazlar mı?

33 Ne zaman o ölüm cezasına çarptırılırsa, tek başına ölmez, soyu da ona katılır.

34 Şu halde, eğer [her kim] tanrının ruhunu kızdırırsa,

35 o yüzden tanrı ondan tek başına mı öç alır?

36 karısından, [çocuklarından], soyundan, sopundan, erkek kölelerinden, [cari]yelerinden, sığırlarından,

37 koyunlarından ve hububatından öç almaz mı? Onu hepsiyle birlikte

38 mahveder. Tanrının sözüne (karşı) pek çok saygılı olunuz.

Diğer bir metin örneği de Hitit kralının ilkbaharda kent kent dolaşarak yaptığı nebat ya da çiğdem[6] bayramı olarak ta yorumlanan AN.TAH.ŠUM Bayramının ikinci gününe ait dini temizlik ile ilgili metin yerinin ilginizi çekecek bir kısmın çevirisini burada vermek istiyorum. Bu metin *C(atalogue des) T(extes) H(ittites)* 604 numara altında toplanmış olan *K(eilschrifttexte aus) Bo(ghazköi)* X 20 nolu metnin Önyüz I 19-23. satırlar arasında bulunmaktadır[7] Metnin çevirisi şöyledir:

19 Ertesi gün kral ve kraliçe *Hattuša*'ya girerler.

20 *Tippuwa* Dağında saray muhafızları ve saray görevlileri

21 yarışırlar. Ve bizzat kral ve kraliçe *tarnu* evinde (yani: hamam yapısında) (kült) banyo(su) yaparlar.

22 Sonra (kral) *Hattuša*'ya yukarı (yani: saraya) *hulugani*[8] arabası ile gider.

---

6 Bu bitkinin anlamı için bkz. S. Erkut, Hititlerde AN.TAH.ŠUM^{SAR} Bitkisi ve Bayramı Üzerine Bir İnceleme, *III Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri (Çorum 16-22 Eylül 1996)* Ankara (1998) s. 189-195.

7 Metnin transkripsiyon ve çevirisi için bkz. H. G. Güterbock, An Outline of the Hittite AN.TAH.ŠUM Festival, *J(ourna)l N(ear) E(astern) S(tudies)* 19 (1960) s. 80, 85 (İng.); S. Alp, Beiträge zur Erforschung des Hethitischen Tempels, Ankara (1983) s. 138, 139 (Alm.).

8 *hulugani-* arabası için bkz. S. Alp, Hitit Metinlerinde ^{GIŠ}*kalmuš* "Lituus" ve HUB.BI "Küpe", Belleten XII 46 (1948) s. 3048 "tekerlekli nakil vasıtası" ya da F Sommer, Die A(hhijiva)-U(rkunden), München (1932) s. 81 ve S. Alp, Untersuchungen zu den Beamtennamen im Hethitischen Festzeremoniell, Leipzig (1940) s. 7 vd. ve 10'da "bir nevi binek arabası"· H. Otten, Ein hethitisches Festritual (KBo XIX 128), *S(tudien zu den) Bo(ğazköy)-T(exten),* Wiesbaden (1971) s. 20-21 "Kutsche"; H. G. Güterbock - T.P.J. van den Hout, The Hittite Instruction for the Royal Boadyguard, *The Oriental Institute of the University of Chicago Assyriological Studies No. 24, Chicago~Illinois (1991) s. 49 ve 72 "(light) cart"*

23 Vc halentuwa[9] yapısında büyük tören (yapılır/yer alır).

Diğer ilgi çekebilecek bir örnekte kralın kült temizliği ile ilgili bir metindir. Bu metin C(atalogue des) T(extes) H(ittites) 669 altında toplanmış olan K(eilschrıft)U(rkunden aus) B(oghazköi) XLI 40 nolu metnin Önyüz I 12-22. satırlar arasında yer almaktadır[10]. Metnin çevirisi şöyledir:

12'' Kral henüz gelmeden,

13'' Bütün bunlar

14'' önceden hazırlanmıştır.

15'' kral gelir.

16'' O, (kült için) temizlenme yapısına (str. 15) geçer. ^{LÚ}ALAM.ZU$_9$ (bir tören görevlisi)[11] (Hatti dilinde, olasılıkla bir uyarı sözcüğü olarak kullanılan) aha[12] (diye)

17'' bağırır.

18'' Aşçıların başı GAL kabı[13] ile su tutar,

---

9 *Éhalentuwa-* sözcüğü hakkında daha geniş bilgi için bkz. S. Alp, Beiträge zur Erforschung des Hethitischen Tempels, Ankara (1983) s. 1 vd.; J. Friedrich - A. Kammenhuber, H(ethitisches) W(örterbuch) Zweite, völlig neubearbeitete Auflage aufder Grundlage der edierten hethitischen Texte, Band III: H Lieferung 11 Heidelberg (1991) s. 20 vd. "der Hauptkultraum des Temples, Cella = tapınakta tanrı heykeline ya da simgesine tapınılan oda"

10 Transkripsiyon ve çevirisi için bkz. S. Alp, Hititlerin Dinsel Törenlerinde Kullanılan Temizlik Maddesi *tuhhueššar* Üzerine Bir İnceleme, *Belleten*, Türk Tarih Kurumu, Cilt XLVI, Sayı 182 Ankara (1982) s. 254-255.

11 C. Rüster E. Neu, H(ethitisches) Z(eichen)L(exikon Inventar und Interpretation der Keilschriftzeichen aus den Boğazköy-Texten) Wiesbaden (1989) s. 305-306 "Spaßmacher / Clown(?) = şakacı / palyaço / soytarı(?)"; H. G. Güterbock - T.P.J. van den Hout, a.g.e. s. 57 ve 88 "chanter = ilahi söyleyen(?)"

12 *aha* sözcüğü için bkz. J. Friedrich A. Kammenhuber, H(ethitisches) W(örterbuch) Zweite, völlig neubearbeitete Auflage aufder Grundlage der edierten hethitischen Texte, Band I: A Heidelberg (1975-1984) s.45-46.

13 Y Coşkun, Boğazköy Metinlerinde Geçen Başlıca Libasyon Kapları, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* XXVII/3-4 Temmuz-Aralık 1969 Ankara (1972) s. 34 "kadeh, bardak, kova"; S. Alp, Hititlerin Dinsel Törenlerinde Kullanılan Temizlik Maddesi tuhhueššar Üzerine Bir İnceleme, Belleten, Türk Tarih Kurumu, Cilt XLVI, Sayı 182 Ankara (1982) s. 255 "sürahi" Almanca versiyonu: Zum Wesen der kultischen Reinigungssubstanz *tuhhueššar* und die Verbalform *tuhša, Festschrift Annelie. Kammenhuber Orientalia* 52/1 Roma (1983) s. 16 "Becher";. C. Rüster - E. Neu, a. g. e. 318 "Becher = kadeh / bardak"

19'' ve kralın eline (kap içinde bulunan) suyu[14]

20'' (henüz kesin ne tür bir temizlik malzemesi olduğu belirlenemeyen) *tuhhueššar* üzerine (metinde: *tuhhueššar* ile) üç kez döker.

21'' saray görevlilerinin başı krala havluyu/el bezini verir.

22'' Kral ellerini kurular.

Hitit krallarının bazıları tanrılar içerisinden bir tanesini kendisi için özel bir durumda görerek, onu diğerlerinden ayrı tutukları ve daha farklı bir konuma yerleştirdikleri metinlerden gözlenmektedir. Bu durum bizce belki de tek tanrıya doğru yönelmenin bir doğrultusu olarak da düşünülebilir kanısındayız. Hititlerin baştanrısı **Fırtına Tanrısı**'dır[15]. Ancak, tören sıralanmalarına göre Ana Tanrıça olan **Arinna kentinin Güneş Tanrıcası** (daha sonra Hurri dini etkisine girdikten sonra da Hurrilerin ana tanrıçası ***Hebat*** ile eşleştirilmiştir)[16], kocası **Fırtına Tanrısı**'ndan önce gelmekte idi. Bu durumun en yüksek tanrı olarak bir ana tanrıça ile birlikte anaerkil bir yapıyı yansıtıp yansıtmadığı henüz kesin olarak bazı araştırmacılar tarafından kabul görüp görmediğinin açıklanmamasına rağmen Anadolu'nun ilk uygarlıklarından bu yana, yani çok tanrılı dönemden tek tanrılı dönemlerin başına kadar devam eden bir **Ana Tanrıça** kavramı süre gelmiştir. Bizce bu durumun Hititleri de bir şekilde etkilediği ortadadır. **Arinna kentinin Güneş Tanrıçası**, göğün ve *Hatti* memleketinin kraliçesi ve Hitit devletinin baş tanrıçası olarak, Hitit kralını savaş zamanı koruyarak destek vermektedir. Hititlerde tanrıların önemini diğer bir deyişle Hitit kralı *II. Muršili* (MÖ. ± 1321-1295) söz konusu olan bu Tanrıça'yı nedenli önemsediğini göstermek üzere, kendisinin, yani *II. Muršili*'nin icraatının ilk 10 yılını anlatan kısa yıllıklarından bir bölümün çevirisini vermek istiyorum. Ayrıca bu metin bize Hitit Kralının dua ederken elini ne şekilde kullandığını gösteren güzel bir örnektir. Boğazköy metin örnekleri yukarıda da belirttiğimiz gibi bir kraliyet arşiv-kitaplığı olduğu için sade halkla ilgili bilgilerimiz yasalarda geçtiği kadarı ile sınırlı kalmaktadır. Dualar ise kral, kraliçe ve prensler ile mem-

14 Bizce burada pa-ra-a'dan sonra *[e-ep-zi?]* tamamlaması için yeterli yer bulunmamaktadır. *pa-ra-a* "ileri, dışarı" ise kanımızca doğrudan *lah(h)uwai-*"dökmek" fiili ile ilgili doğrudan bir preverb olmalıdır. *pa-ra-a lah(h)uwai-*"dökmek, boca etmek, boşaltmak" tır. 19-20. satırların çevirileri için krş. S. Alp, a. g. e. s. 255 ve dipnot: 2; ayrıca bkz. L. Jakob-Rost, Das Ritual der Malli aus Arzawa gegen Behexung, *T(exte der) Heth(iter)* 2 Heildelberg 1972 s. 69 ve J. Tischler, H(ethitisches) E(tymologisches) G(lossar) Teil III Lieferung 10 T,D/3 Innsbruck (1994) s. 415 (özellikle bkz. E. Neu'un uyarısına).

15 Fırtına Tanrısı'nın diğer adları ve daha geniş bilgi için bkz. C. Karasu, Hititlerde Neden Bin Tanrı Vardı? (Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesi, 24 Aralık 1996), *1996 yılı Anadolu Medeniyetleri Müzesi Konferansları,* Ankara (1997) s. 179-181.

16 Daha geniş bilgi için bkz. C. Karasu, a. g. e. s. 182.

leketin ileri gelenlerinin yanı sıra yüksek rütbeli görevlilerden oluşmakta idi. Bu topluluk dua sonunda "amin" anlamına gelen Hititçe *apat ešdu* "öyle olsun" diye bağırılmakta idiler[17] Çivi yazılı kaynaklara ve arkeolojik verilere göre dua sırasında kral sol elinin başparmağını yukarı doğru kaldırıyordu[18]. Söz konusu olan bu metin *C(atalogue des) T(extes) H(ittites)* 61 altında verilmiş olan K(eilschrifttexte aus) Bo(ghazköi) III 4 Önyüz I 16-29. satırlar arasında bulunmaktadır[19]. Metnin çevirisi şöyledir:

16 Ancak babam *Mittanni* memleketinde (Güneydoğu Anadolu ve Kuzey Suriye'nin bir kısmını içermektedir) uzunca süre kaldığından

17 garnizona (yani: *Hattuša*'ya) gecikti. Sahibem *Arinna* kentinin Güneş Tanrıçası'nın

18 bayramları ise (str. 17) sürekli olarak geciktirildiler.

19 Fakat ben Majeste babamın tahtına oturduğum zaman, bana etraftaki düşman memleketleri

20 savaş açtılar ve henüz herhangi bir düşman memleketine

21 gitmeziğim sırada (str. 20) adı geçen Sahibem *Arinna* kentinin Güneş Tanrıçası'nın düzenli bayramlarına destek verdim

22 ve onları (yani: bayramları) bizzat kutladım ve Sahibem *Arinna* kentinin Güneş Tanrıçası'na elimi kaldırdım. (metinde: elimi yukarı tutum).

23 ve şöyle dedim: "Ey Sahibem *Arinna* kentinin Güneş Tanrıçası! Etraftaki düşman memleketleri bana

24 çocuk diye bağırdılar ve beni sürekli olarak hakir/küçük gördüler ve senin (yani) Sahibem *Arinna* kentinin Güneş Tanrıçası'nın

25 sınırlarını almak için hücum etmeye başladılar. Sahibem *Arinna* kentinin Güneş Tanrıçası bana

26 aşağıya gel ve etraftaki şu (adı geçen) düşman memleketlerini önümde öldür!"

27 *Arinna* kentinin Güneş Tanrıçası sözümü işitti ve bana aşağıya geldi.

---

17 Bkz. R. Lebrun, Hymnes et Prières Hittites, Louvain-la-Neuve (1980) (transkripsiyon str. IV/18) s. 184, (Fr. çeviri) 187; A. Ünal, Hititler-Etiler ve Anadolu Uygarlıkları, *Etibank'ın 21 yüzyıla armağanı,* İstanbul (1999) s. 247a.

18 Dua sahnelerine çeşitli örnekler için bkz. A. M. Darga, Hitit Sanatı, *Akbank Kültür Sanat Kitapları:* 56, İstanbul (1992) Resim: 138-139, 153, 178, 191-192.

19 Metnin transkripsiyon ve (Alm.) çevirisi için bkz. A. Götze Die Annalen des Muršiliš, *M(itteilungen der) V(orderasiatisch-)Ae(gptischen G(esellschaft)* 38 (1933) s. 20-23.

28 Ve ben babamın tahtına oturduğum sırada/oturunca, bu etrafta bulunan
29 düşman memleketlerini 10 yılda yendim ve onları öldürdüm.

Hitit krallarından *III. Hattušili* (MÖ. ±1264-1239) kendi yazdırdığı otobiyografi niteliğindeki apologyasında yukarıda da belirttiğimiz *II. Muršili* ile *Arinna* kentinin Güneş Tanrıçası örneğinde olduğu gibi, (aşk ve savaş tanrıçası) **Tanrıça Ištar**'a çok önem vermektedir. Onu bütün tanrılar arasında özel bir yere oturttuğu gözlenmektedir. Bu metinden de sizlere bazı dikkati çeken kısımların çevirisini vermek istiyorum. Metin *C(atalogue des) T(extes) H(ittites)* 81 altında toplanmış olan K(eilschrifttexte aus) Bo(ghazköi) III 6 Önyüz I 5-7. satırlar arasında bulunmaktadır[20]. Metnin çevirisi şöyledir:

5 *Tanrıça Ištar*'ın ilâhi adaletinden söz edeceğim. Bunu herkes
6 duymalıdır/duysun ve gelecekte Majestemin oğlu, torunu ve soyu (tarafından) Majestemin
7 tanrıları arasında (özellikle) Tanrıça *Ištar*'a saygı gösterilmiş olsun/gösterilsin.

III. Hattušili Tanrıça *Ištar* hakkında övgü dolu sözlerinden sonra *Lawazantiya* kentinde (günümüzde: Kahramanmaraş Elbistan Karahöyük) Hurrili Rahip *Bentip-šarri*'nin kızı *Puduhepa* ile Tanrıçanın isteği ile evlenmelerini anlatmadan önce adı geçen kraliçenin oldukça farklı bir yapıya sahip bir kişiliği bulunduğunu belirtmek gerekir[21] Kendisinin kişiliğini anlamamıza yardım eden çok fazla belge bulunmaktadır. Bu belgelere göre ilginç şahsiyeti ve kuvvetli karakteri ortaya çıkan bu kraliçeye ait birçok mektup, dua, adak metni ve kendi emri ile yazdırılmış (dinî) bayram törenleri metinleri bulunmaktadır. Ayrıca gene *Puduhepa*'ya ait Boğazköy ve Suriye Ras Şamra-Ugarit kaynaklı adlî belgeler de vardır. Kocası *III. Hattušili*'nin işlevlerini anlatan birçok resmi belgede kraliçenin adı, kralın yanında yer almaktadır. Ayrıca çevirisini sunacağımız bu metin kısmın da, Hitit krallarının tanrılarla rüya vasıtası ile iletişim kurdukları gösteren güzel örneklerden biridir. Aynı metnin Önyüz II 58-64. satırların çevirisi şöyledir:

---

20 H. Otten, Die Apologie Hattusilis III., *St(udien zu den) Bo(ğazköy-)T(exten)* 24 Wiesbaden (1981) s. 4 vd.

21 Daha geniş bilgi için bkz. C. Karasu, Çivi Yazılı Metinlerde Kadın, ***Ka(dın) De(rnekleri) Fe(derasyonu Yayın Organı)*** Sayı: 3, 1999 Ankara s. 21-22.

58 Ayrıca Mısır memleketinden döndüğüm zaman *Lawazantiya* kentine

59 Tanrıça'ya (*Ištar*'a) kurban sunmak için gittim ve Tanrıça'yı kutsadım.

60 Ve Rahip *Bentip-šarri*'nin kızı *Puduhepa*'yı Tanrıça'nın sözü ile

61 zevceliğe aldım. Biz bir düzen kurduk ve Tanrıça bize karı ve kocanın

62 sevgisini verdi. Biz erkek ve kız çocuklar yaptık sonra bana Sahibem Tanrıça

63 rüyada göründü (ve şöyle dedi:) "bana ev ile hizmetime geç!" Tanrıça'ya evimle birlikte

64 hizmete geçtim ve biz bir aile kurduk/meydana getirdik.

ÇOK PARTİLİ YAŞAMDA İNANÇLARIN SİYASETTE KULLANILMASININ SİYASETE ETKİSİ

Sait KEKEÇ

Anadolu'da çok çeşitli medeniyetler ve kültürler asırlar boyu, bir birini etkileyerek, bir birini özümseyerek, yan yana, iç içe yaşamış, bir biri ile kaynaşmış, bütünleşmiş bir medeniyet oluşturmuştur. Bu yüzden, sadece bir ırka, bir soya, bir dile, bir dine, bir inanca mal edilemiyor. Sadece bir ırkın, soyun, dilin ismi ile adlandırılamıyor. Anadolu Uygarlığı (Medeniyeti) olarak anılıyor.

Türkiye Cumhuriyeti Başkenti Ankara'nın amblemi olarak milattan önce 2000 yıllarında, yani bundan dört bin yıl önce Anadolu'ya yaşamış Hititlerin sembolü Hitit Güneşinin kabul edilmiş olması, günümüzde bunu değiştirmeye yönelik bağnazlığa karşı konması, Çorum'un Belediyesinin Hitit Güneşinin kendi illerinin sembolü olduğunu kabul ettirmeye çalışması bunun en çarpıcı örneğidir.

İnançların da, dinlerin de medeniyetlerin, kültürlerin, belirleyici unsuru, hatta zaman zaman üreteni oldukları bir gerçektir. Anadolu'da yaşayanlar, bir birinin inancına, dinlerine saygı göstermemiş olsalardı, uygarlıklar, kültürler, inançlar tümü birden yaşayamazdı. Egemen olan diğerlerini yok ederdi. Bu kaynaşma, bu bütünleşme gerçekleşemez, ayrıştırılamaz bir tek medeniyet oluşmazdı. Buna, Orta Asya' dan gelen 1071 Malazgirt Savaşı ile Anadolu'da egemenlik kuran Türklerin soy, din,dil ayrımı yapmadan, yerleştikleri ülkeler halkının dinlerine, yasalarına, törelerine saygı göstermiş olmalarının olanak verdiğini kabul etmek gerekir. Büyük çoğunluğu Müslüman olduğu halde çocuklarına **"İsa"** ve **"Musa"** ismini vermektedir. Buna karşın, inanç ayırımına hoş görüsüz davranışın unutulmayan acı bir örneği **"Kerbela"** olayının faillerini çağrıştıran **"Yezit", "Muaviye"** ismi hemen hemen hiç yoktur. Bu durumlar Anadolu'da 1000 yıldır egemen olan Türklerin bağnaz olmadıklarını, kültürlerin ve uygarlıkların, birbirlerinden alıp vererek, birbirleriyle kaynaşarak gelişip zenginleştiğini kavrayacak kadar açık görüşlü olduklarını, göstermektedir. Bu yüzden Osmanlı İmparatorluğu'nun altı yüz yıllık teokratik yönetiminde bile, hudutları içinde ki tüm dinler, inançlar, diller, kültürler, yaşamlarını sürdürmüşlerdir.

Kurtuluş savaşımızın ve Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşu da bu temel üzerinedir. Birinci dünya savaşından sonra, asırlarca bir arada yaşamakta

olanlara, Sevr antlaşması ile, soy, dil ve dinlerine göre ayrılmış biçimde yaşamaları dayatılmış, ancak, ayrıştırılmak istenenler tarafından kabul edilmemiş, birlikte kurtuluş savaşı verilmiştir. Kazanılan zafer sonunda Lozan antlaşması ile bu ayırımın yapılamayacağı, bunu dayatan devletlere kabul ettirilmiş, bu konuda antlaşmaya hüküm koydurmamış, sadece müslüman olmayanları azınlık olarak kabul etmiş ve Türkiye Cumhuriyeti bu esaslara göre kurulmuştur.

Nitekim Türkiye Cumhuriyeti kurucu önderi Atatürk, ırk, dil ve din birliği olmasa da;

* **"Zengin bir hatırat mirasına sahip bulunan;**
* **"Beraber yaşamak hususunda müşterek arzu ve muvafakatta samimi olan;**
* **"Sahip olunan mirasın muhafazasına beraber devam hususunda iradeleri müşterek olan, insanların birleşmesinden oluşan cemiyete millet ismi verilir."** demiştir[1]. Türk Milletini; **Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran Türkiye halkına Türk Milleti denir.**"[2] biçiminde tanımlamıştır.

Lozan'da, **"Ekalliyet (azınlık)"** kabul edilen müslüman olmayanların korunması hükmü, esasen her zaman yapıla gelen bir uygulama olduğundan kolaylıkla kabul ve taahhüt edilmiştir. Bunun için Atatürk; **"Bu gün içimizde bulunan Hıristiyan ve Musevi vatandaşlar mukadderat ve talihlerini Türk Milletine vicdani arzularıyla raptettikten sonra kendilerine yan gözle, yabancı nazarıyla bakılmak medeni Türk Milletinin asil ahlakından beklenebilir mi?".** Diye sorar[3].

Bütün bunlar,geçmişte de, günümüzde de, Anadolu'da yaşamın; her zaman, başka hiçbir güç tarafından dayatılan değil, yaşayanların özgür iradesinden, vicdan ve ahlakından kaynaklanan, inançlara saygıya dayandığını göstermektedir. Anadolu insanı belki laiklik kavramı olarak söylenir hale gelmeden önce de, inançlara saygılıdır. Bu yüzden, günümüzde Anadolu insanının çok büyük çoğunluğunu oluşturan Müslümanlar; bağnaz küçük bir kesimi hariç, inançlara saygının bir tek kelime ile ifadesi olan laikliğin Türkiye Cumhuriyetinin, temelden çatıya taşıyıcı unsuru kabul edilmesini yadsımamış, hiç yabancılık çekmemiştir.

Peki, büyük çoğunluğu Müslüman olan Anadolu insanının tarihten gelen bu vasfı çok partili demokratik yaşama nasıl yansımaktadır? Bunu, partilerin inançlara yaklaşımları ve yapılmış seçim sonuçlarıyla açıklayabiliriz.

---

1 Prof. Dr. Afet İNAN'ın Medeni Bilgiler ve Mustafa Kemal'in el yazıları" adlı eseri
2 A.G.E.
3 A.G.E.

Anılar

Siyasi partilerin inançlara yaklaşımları ve seçimlerin sonuçlarına geçmeden önce siyasi çalışmalarım sırasındaki bir kaç anımdan söz etmek istiyorum. Bu anılarımda seçmenin, çok partili demokratik siyasi yaşamda nelere en çok öncelik verdiği, ne beklediği belli oluyor. Bu önceliklerin, beklentilerin seçim sonuçlarına yansıyıp yansımadığını görmek, inançların siyasette kullanılmasının siyaseti ne ölçüde etkilediğini de ortaya koyacaktır.

* 1954 yılı millet vekili seçimleri öncesi idi. Ülkede iki büyük parti yarışıyordu. DP (Demokrat Parti) ve CHP (Cumhuriyet Halk Partisi.) Halk oyu ile 1950 yılında iktidara gelen merkez sağda ki DP parti dinsel argümanları kullanmayı yoğunlaştırmıştı... Köyümüzde iki partinin yandaşlarının tartışmasını anımsıyorum. CHP'liler, DP'lilere, vaz geçin artık, Ezan Türkçe yerine yeniden Arapça okutuldu da ne oldu. Türkçe ezanın ne zararı vardı. Çoluk, çocuk ne olduğunu anlıyorduk. Bunlar için rey vermeyin. İktidar parti yandaşı, biz reylerimiz o yüzden vermedik, o yüzden de vermiyoruz. Herkesin dini kendine. Sadece bu gibi şeylerden bir yarar gelmeyeceğini biz de biliyoruz. Ama bir yumurta yüz para[4], bir külek[5] buğdayımız iki buçuk lira etti. Yün para ediyor, peynir para ediyor. Çarıktan[6] kurtulduk, ayağımıza gıslaved lastik ayakkabı[7] giyebiliyoruz. Biz asıl bunun için reylerimizi vereceğiz, diyorlardı. Görüldüğü gibi muhafazakar köylümün asıl önceliği geçiminin düzelmesi.

* Çalışmalarına katıldığım parti, 1988 yılında bir halk oylaması için Karadeniz Ereğlisi'nde miting düzenlemişti. Genel Başkan bekleniyordu. Hayli gecikmişti. Bir yaşlı sıcağın da etkisiyle oflayıp, pufluyordu. Bir gölge bulup öğle namazını da kıldı. Yanına gittim. Bu sıcakda, bu yaşınla ne bekliyorsun diye kinayeli biçimde sordum. Birazda kinayeli soruşuma kızarak, niye bekliyorum, bak anlatayım. **"Ben maden işçisi emeklisiyim. 1963 yılında çalışma bakanı iken çalıştığımız yere geldi. Bizlerden istek ve dertlerimizi sordu. Herkes aklına geleni söyledi. Bakanda not aldırdı ve inceleyip sonuçlarını bildireceğini söyledi. Ayrıldılar, biz arkasından güldük. Nasıl olsa aldığı notları o da yırtıp atar. Ama aradan bir iki ay geçti bizlere cevaplar geldi. Şaşırmıştık, bir bakan sözünde durmuş bize cevap vermişti. Hem onun çıkardığı yasaların sağladığı haklarla yapılan toplu sözleşmelerle aylığımız arttı. Bir evim var bu artışlarla alabildim. Onun için görmeden gitmeyeceğim."** Buradaki öncelik de, verilmiş sözü tutma, gelirin artması.

---

4 "Para" Türk lirasının yüzde biri "kuruşun" kırkta biri.
5 "Külek" bazı yörelerde kullanılan tahıl ölçü birimi
6 "Çarık" İşlenmemiş sığır veya manda derisinden yapılan basit ayakkabı
7 "Gıslaved Lastik Ayakkabı" kauçuktan yapılmış basit ayakkabı.

*1989 yılında Yerel Yönetim Genel seçimlerinde, Sivas'ta çalışıyorum. Bir öğle vakti, Gürün'ün veya Kangal'ın bir köyü idi. Köylülerle, sohbet ediyoruz. Oy için partileri şu veya bu mezhepten yana ya da karşı göstererek de olsa mezhep ayırımcılığı yapmanın yanlış ve ülkeye zararlı olduğunu anlatmaya çalışıyorum. O sırada, dindar olduğu her halinde belli bir yaşlı geldi. Ben ihtiyarı incitmeme endişesi ile daha dikkatli konuşuyorum. İhtiyar söze girdi. **"Evladım, çekinmene gerek yok istediğin gibi konuş ama, bunların siyaset malzemesi yapılmasından hayır gelmez, biz kimin ne olduğunu biliyoruz. Bırakın bunları, Partiniz İl Genel Meclisine üye sokarsa, köyümüzün yolunu asfaltlatmak için çalışır mı onu söyleyin."** Burada da öncelik hizmette.

*1990 yılında Ordu'nun Ulubey ilçesinde Belediye Başkanlığı seçimleri için ev ev çalışma yapıyoruz. Bir akşam üstü bir bahçeye girdik. Orta yaşta bir hanıma eşiyle görüşmek istediğimizi, seçim için gezdiğimizi söyledik. Eşinin öldüğünü söyledi. Öyleyse sizinle konuşalım diyerek parti liderinin elimdeki küçük resmini gösterdim ve sordum. Bunu tanıyor musun? **"Tanımaz olur muyum. İlk defa onun verdiği fındık parası ile karnımız doydu."** cevabını aldım.

Yine bir başka eve gittik. Yandaşı olduğunu sandığımız ev sahibi, bir yandan anlattıklarımızı dinliyor, bir yandan da kapısının önündeki elektrik direğine ve çeşmeye bakıyor. Söze girerek, **"haklısınız ama, bu elektrikle suyu da filan partili başkan getirdi. Bunları da göz önüne almak lazım,"** diyerek asıl neye önem verdiğini bir güzel anlattı.

Aynı yıl Bartın'da Belediye Başkanlığı seçimi. Çok yoğun çalıştık. Kazanacağımıza inanıyoruz. Son miting iktidar partisinin. Bende dinleyiciler arasındayım. Başbakan konuşmasında seçimleri partisinin kazandığı belli olur olmaz Bartın'ın il yapılmasına karar verilip açıklanacak deyince, yanımda ki dinleyenler, **"o halde bu partiyi kazandıralım"** diye konuştular. Nitekim ertesi gün seçimi başbakanın partisi kazandı ve Bartın'ın il olduğuna ilişkin Bakanlar Kurulu açıklandı. Verilen öncelik ilçenin gelişimi.

*1991 milletvekili genel seçimleri, Ankara Keçiören gecekondu bölgesinde bir kahve toplantısı. Her konuda soru sorulmasını istiyoruz. Soruların hemen tamamı sosyal ve ekonomik sorunlarla ilgili. İkna olmak istedikleri, pahalılığa nasıl son vereceğiz. Yolsuzluklara nasıl engel olacağız. Özelleştirme konusundaki tavrımız. En sonunda birisi, her parti aynı şeyleri söylüyoruz. Ben sizi farklı sanmıştım. Bizden beklediği farklılığı bulamamıştı.

*Yıl 1992. DYP-SHP koalisyonu. O yıllarda sık sık yerel yönetim ara seçimleri yapılıyor. Çanakkale'nin yeni kurulan beldesinde belediye seçimleri yapılıyor. Hiçbir parti işareti taşımayan arabamla o beldeye gittim. Seçim

yapılan beldenin mahallesi olmuş köye gittiğimde, Yol kenarlarında borular. Biri koalisyon partilerinin birinde, diğeri birinde olmalı ki, hem Bayındırlık Bakanlığının, hem Köy Hizmetlerinin kamyon ve iş makinaları park etmiş. O sırada torununun elinde tutmuş gezinen bir ihtiyara sordum. Boruları ve makinaları göstererek, bunlar ne, niye gelmişler? Gülerek onlar **"kandırıcı, kandırıcı". Belediye seçimi yapılacak. Köyümüze su getirmek için gelmişler."** Ben peki sizler kanıyor musunuz diye sorduğumda, **"Kimsiniz, niye geldiniz bilmiyorum, ama ne yalan söyleyeyim ben .... partiliyim, ama suyumuz gelsin diye reyimizi hükümetteki partilere vereceğiz."** cevabını aldım. Burada da öncelik hizmet beklentisi.

Aynı yıl Sivas'ın Suşehri'nde Belediye Başkanlığı seçimi var. Genel Merkezde adayımızla konuşuyoruz. **"Eğer Başbakan bizzat gelir, il yapma sözü verirse kazanamam, aday olmasaydım, bunun için bende oyumu veririm."** Dedi. Zamanın Başbakanı gitti söz verdi. Partisi seçimi kazandı. Gel gör ki Suşehri hala olamadı. Görüldüğü gibi, Sivasta da öncelik gelişim, kalkınma.

Şimdi siyasi partilerin inançlara yaklaşımını ve seçim sonuçlarını inceleyerek, siyasetin inançlara göre mi, yoksa bu anılarda ki öncelik ve beklentilere göre mi oluştuğunu belirlemeye geçelim.

***

SİYASİ PARTİLERİMİZİN İNANÇLARA YAKLAŞIMLARI

Türkiye de siyasi partileri, inançlarla ilişkileri ve inançlara bakış açıları yönünden şu bölümlere ayrılabilir.

* **Devleti din esasına dayandırmak için demokrasiyi araç olarak kullanan bu yolla devleti ele geçirmek isteyen, Dinci, ya da laik ve demokratik rejim karşıtı partiler.** Bunlar devletin dini kurallarla yönetilmesini amaçlamakladırlar. Bu amaç program ve resmi belgelerinde açıkça yazılmaz ama, demokratik rejimden yararlanarak söylemlerinde bu amacı dile getirirler, davranışları bu amaçlarını ortaya koyar. Mensupları ayrı partileri olmadığı zamanlarda merkez sağ partilerin içine sızar ve o partilere oy verirler. Kendi partileri ile ilk defa 1973 yılında milletvekili seçimlerine katıldılar.

* **Merkez sağ partiler.** Ekonomik ve sosyal programları merkez sağda olan, inançları oylarını artırmak için kullanan, ancak laiklikten ve demokrasiden yana, partiler.

* **Demokratik sol ya da sosyal demokrat partiler.** Programlarında laiklik ve demokrasiyi, sosyal ve ekonomik hedefleri ile birlikte temel öge kabul eden partiler. Bunlar, inançlara bakış ve söylemleri ile ikiye ayrılmaktalar.

1. **İnançlara saygılı laik partiler.** Laik devlet anlayışının inançlara tam saygıyla bağdaştırılarak korunmasını ilke ve hedef edinen partiler.

2. **Laiklik anlayışında, dincilerle dindarları ayırmayan partiler.** Bu ayırımı laiklikten ödün kabul edenler.

***

SEÇİM SONUÇLARINA GÖRE İNANÇLARIN SİYASETE ETKİSİ

1954 seçimleri[8]

Köyümüzde de DP. daha çok oy aldı. Türkiye genelinde iktidar partisi DP'nin 1950 seçimlerinde %52,7 olan oy oranı % 57,6'ya yükselmişti. CHP.sinin ise 1950'de %39,4 oyu, %35,4 gerilemişti.

Bu sonuçları, din istismarının, inançların oyların artırılması için kullanılmasının yarattığı yorumları yapıldı. Sonu nereye kadar gidecek endişelerinin yoğunlaşmasına neden oldu. DP. bu seçimlerden sonra söylemlerinde inançları daha çok kullanmaya başladı.

1957 seçimleri[8]

Ancak, 1954 yılından sonra ekonomi düzgün gitmemeye başlamış, halkın refah payı artışı durmuş, halk şikayetlenmeye başlamıştı. Bu yüzden 1957 yılında erken seçim yapılmıştı. Bu kez köyümüzde CHP kazandı. Türkiye genelinde DP'nin 1954'deki %57,6 oyu, 1957'de yaklaşık % 10 gerileyerek %47,9'a geriledi. CHP'nin %35,4 oyu yaklaşık % 5 artarak % 41'e yükseldi. Ancak uygulanan çoğunluk sistemi sonucu, 610 milletvekilinin 424'ünü DP.çıkarmış ve iktidarını sürdürmüştü.

Bu sonuçlar, 1954, 1957 seçimlerinin inançların siyasette kullanılmasının, seçimlerin tek ve öncelikli belirleyicisi olmadığını, ekonomik sorunların, halkın geçim sıkıntısının, daha etken olduğunu açıkça göstermektedir.

İzleyen seçim sonuçlarını incelediğimizde de, bu durumu daha çarpıcı biçim görüyoruz.

1961 seçimleri[8]

1957 seçimlerinden sonra, ekonomi daha da bozulmuş, Türk parası devalüe edilmişti. DP.nin yapılacak seçimleri kaybedeceğine kesin gözüyle bakılıyordu. Ancak 1960 yılında askeri müdahale oldu ve DP kapatıldı. Bu

---

8 TESAV - Toplumsal,Ekonomik, Siyasal Araştırmalar Vakfı- Yayınları - Prof Dr. Hikmet Sami TÜRK, Erol TUNCER

yüzden siyasal yapı bozuldu. DP'nin yerine yeni partiler kuruldu, merkez sağ parçalanmış oldu. Bir buçuk yıla yakın süren askeri idarenin ekonomik uygulamaları halkın ekonomik sıkıntılarını gideremedi ve beklentilerini karşılayamadı. Halk, gerek askeri müdahaleyi, gerek giderilemeyen ekonomik sıkıntıları CHP'sine fatura etti. Bu yüzden 1961 yılında yapılan seçimlerde, CHP'inin 1957'deki %41 oyu %36,7'ye geriledi. Çoğunluk seçim sistemi de nısbi sisteme dönüştürüldüğünden sağda birden çok parti meclise girdi. 450 milletvekilinin 173'ünü CHP, 277'sini DP.sinin yerine kurulan merkez sağdaki partiler Adalet Partisi (AP) 158, Yeni Türkiye Partisi (YTP) 65, Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi (CKMP) 54 milletvekili çıkarmıştı. Ülke koalisyonlarla yönetilmeye başladı.

1965 seçimleri[8]

CHP. Gerek askeri idare sırasında, gerek başında bulunduğu koalisyonlar sırasında, DP.döneminde ki 10 yıllık muhalefet yıllarında halka da benimsettiği sosyal ve siyasal hedeflerini gerçekleştirdi. Özgürlükçü bir Anayasa, nısbi seçim sistemi, ikili parlamenter sistem, planlı ekonomi, grev ve lokavt haklarını ve Yasaların Anayasaya uygunluk denetimi için Anayasa Mahkemesi kurulmasını gerçekleştirdi. Buna karşın 1965 seçimlerinde CHP.nin %28.7'ye geriledi. Halk merkez sağdaki bölünmüşlüğe de son verdi. Merkez sağda DP'nin yerini alan AP'sine %52.9 oy vererek tek başına iktidara getirdi. Nısbi seçime rağmen 450 milletvekilinin 240'ını çıkardı.

1965 seçim sonuçları; ekonomik beklentiler gerçekleşmemişse, inançların siyasette kullanılması gibi, salt sosyal ve siyasal haklara kavuşmanın da tek başına siyaseti etkileyemediğini çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır.

1969 seçimleri[8]

1965 seçimlerinin bu sonucu, CHP'yi ekonomik görüşünü gözden geçirmek ve yeni ekonomik program belirlemeye yöneltti. İleriki yıllarda Demokratik Sol denilecek, "Ortanın Solunda" olduğunu. Açıkladı. Bunun yarattığı tartışmalarla CHP den ayrılanlar Güven Partisini kurdular. 1961 Anayasasının sağladığı özgürlük ortamında, ırkçı ve mezhebe dayalı yaklaşımı olanlar, içinde yer aldıkları merkez sağ ve orta sol partilerden ayrılarak, kendi partilerini kurdular. Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) ve Türkiye Birlik Partisi (TBP).

1965 Seçim yenilgisine rağmen "Ortanın Solu" politikasının anlatımının, yoğunlaştırılarak, sürdürülmesinin toplumu etkilediğinin, tartışma yarattığının görülmeye başlaması karşısında, Merkez sağ parti AP'si de inançlara yönelik söylemlerini eskiye oranla çok daha yoğunlaştırdı.

Kısaca özetlenen bu siyasal yapı ve ortam içinde yapılan 1969 seçimleri sonuçları incelendiğinde inançların siyasette daha fazla dile getirilmesi, bunu yapanların beklediği gibi oy artışı sağlamadığı, tam tersine bu söylemlere rağmen azaldığı, beklenen oyu almadığı görülmektedir. AP.inin 1965 deki %52.9 oyu, 1969'da %46,5 gerilemiş. Ülke nüfusunun %25 - %30'unu oluşturduğu söylenen Alevilerin TBP'sine verdiği oy ise %2,8'den ibaret kalmış. 450 milletvekilinin sadece 8'ini çıkarabilmiş. Bu sonuç hangi mezhep olursa olsun, inançları siyasete esas alan partiye sırf bu yüzden oy verilmediğini açıkça ortaya koymaktadır. Irkçı söylemlerine rağmen MHP'nin aldığı oyda %3'ten ibarettir. Bu seçimde CHP ise, yeni ekonomik "ortanın solu" programı ile kendisinden ayrılıp Güven partisine verilen %6,6 oy çıkıldığında 1965'deki oyu (%28,7 %6,6=) %22,1 oyunu %5,2 artırarak %27,3'e yükseltmiştir. İnançları daha fazla dile getiren AP.inin kaybettiği %6,4 oyun %5,2'sinin, ortanın solu ekonomik programı içinde, inançların siyasete alet edilmemesini ve fakat saygılı davranılmasını vurgulayan, CHP.sine geldiği anlaşılmaktadır.

Görüldüğü gibi 1969 seçimlerinde de inançlar ve inanç ayırımı siyasetin öncelikli belirleyicisi olamamıştır. AP.inin 1965 1969 arası uyguladığı ekonomik politikalar halkı tatmin etmediği, o yüzden oylarının gerilediği, buna karşın yeni ekonomik program dile getiren CHP'inin ise oylarının arttığı ortaya çıkmıştır. Ekonomik uygulama ve programın daha belirleyici olduğunu bu seçim sonuçları da göstermektedir. Ancak AP.si, %46,5 oyu ile, 450 milletvekilinin 256'sını çıkararak tek başına iktidarını sürdürmüştür.

AP.inin tek başına iktidarına rağmen, başta siyasi barışı ve huzuru sağlayamaması olmak üzere çeşitli nedenlerle bir kısım milletvekilleri ayrılarak 1970 yılı sonlarında merkez sağ görüşte Demokratik Partiyi (DP) kurdular. Yine aynı yılın başında, yönetimi din esaslarına dayandırmak istediği Anayasa Mahkemesinin kapatma kararı ile sabit olan, Milli Nizam Partisi (MNP) kuruldu. Kapatılınca yerine 1972 yılında Milli Selamet Partisi kuruldu. Böylece merkez sağ düşüncede olan seçmen Adalet Partisi ve Demokratik Parti olmak üzere ikiye bölündü. Şimdiye kadar reylerini merkez sağ partiye veren, yönetimin din esaslarına dayandırılmasını isteyen seçmende kendi partisine gitme olanağı buldu.

1973 seçimleri[8]

Nitekim sağdaki bu yeni siyasal yapılanma ile 1973 seçimleri yapıldı. Demokratik Parti %11,9 Milli Selamet Partisi %11.8 oy aldılar. AP'sinin 1969'da aldığı %46,5 oyu, %29,8'e geriledi. Buna karşın Ortanın solu programını halka anlatmayı sürdüren CHP, 1969'da aldığı %27,3 oyunu, %33,3'e yükseltti. % 6'lık oy artışının; oyları sırasıyla %1,3 ve %1,5 azalan

Güven Partisi ve Türkiye Birlik Partisinden geldiği, kalan %3.2 artışın merkez sağ seçmenden geldiği bellidir. Bu seçimlerin en çarpıcı biçimde ortaya çıkardığı sonuç ise, merkez sağa rey veren seçmenin en fazla %11,8'inin, yönetimi din esaslarına dayandırmak isteyen MSP.isinden yana olduğu, büyük çoğunluğunun laik ve demokratik rejim karşıtı olmadığıdır.

1977 seçimleri[8]

Dört yıl sonra 1977 yılında yapılan seçimlerde, Demokratik Partinin % 1973'de aldığı %11.9 oy %1,9'a, Milli Selamet Partisinin aldığı %11,8 oy %8,5'a geriledi. Buna karşın Milliyetçi Hareket Partisi 1973'de aldığı %3.4 oyu %3 artırarak %6,4'e, AP. %29,8 0yunu %7,1 artırarak %36,9'a, CHP. Ortanın solu programını, " hakça düzen" "bu bozuk düzen değişmelidir" sloganları ile anlatarak 1973'teki %33,3 oyunu % 8 artırarak % 41,3 yükseltti. İdeolojik sağ ve sol kamplaşmasının en yoğun yaşandığı 1977 seçimlerinin bu sonucu merkez sağdaki AP ile orta soldaki CHP'inin toplam oyların yaklaşık %80, sağda radikal yada marjinal denebilecek, ırkçı ve dinci seçmen toplamının en fazla %15 olduğunu göstermektedir. Solda radikal denebilecek seçmenin rey verdiği Türkiye İşçi Partisinin (TİP) en çok 1965 seçimlerinde %3 oy alabilmiştir. Bu oyların orta sol partilere gittiği kabul edilirse, toplam seçmenin en az %75 - % 80'inin orta sağ ve orta sol yapıda ve demokratik rejimin koruyucusu olduğu ortaya çıkmaktadır.

1983 seçimleri[8]

1980 askeri müdahalesiyle yukarda adı geçen partilerin hepsi kapandı ve yöneticilerine siyaset yasaklandı. % 10 ülke ve, %33'e varan seçim çevresi (dar bölge) barajları getirilerek iki, en fazla üç partinin yaşamasına olanak vereceği düşünülen seçim sistemine geçildi. 1983 seçimlerine ancak askeri yönetimin izin verdiği partiler katılabildi. Bunlar Anavatan Partisi (ANAP), Halkçı Parti (HP), Milliyetçi Demokrasi Partisi (MDP)

ANAP genel başkanı, 1980 Eylülündeki askeri müdahalesinden önce Adalet Partisi azınlık hükümetinde, Devlet Planlama Teşkilatı başkanı olarak 24 Ocak 1980 kararları olarak anılacak radikal ekonomik kararları almış, askeri hükümetlerin ekonomiden sorumlu Başbakan yardımcısı olarak ekonomiyi yöneten, ekonominin gerektirdiği radikal çözümleri (ekonominin gerektirdiği zamları) uygulayarak mal yokluklarını ortadan kaldıran ve enflasyonu aşağıya çekmekte başarılı ve kararlı gözüken Turgut Özal'dı. Dört eğilimi, yani kapatılan etkin dört partiden AP.inin merkez sağ, CHP'nin Demokratik sol (Sosyal Demokrat), MSP'inin dincilik, MHP'nin ırkçılık görüşlerini birleştirdiği iddiasında idi. Ama ekonomide AP'yi aşan, sosyal

içerikten yoksun kapitalist yöntemleri uyguladı. Söylemlerinde ise MSP'ye veya MSP.ye destek vermiş olsun,olmasın dinci kesimlere yakın davrandı. 1983 seçimlerinde %45,1 oy ile, 450 milletvekilinin %53 ü 212'sini çıkararak tek başına iktidara geldi.

Halkçı Parti, eski CHP.li seçmene yönelmiş, ancak Demokratik Sol Programa sahiplenemememişti. Ekonomide katı devletçilikten yana görünmüştü. Bu nedenlerle aldığı oy %30,5'ta kalmıştı.

MDP, Merkez sağda görünmekle beraber, ekonomik görüşlerini somutlaştıramamış, üstelik askeri yönetimin desteklediği bir parti görünümündeydi. Bu yüzden ancak % 23,3 oy alabildi.

1983 seçimlerinin bu sonuçları da, inançların kullanılmasına rağmen öncelikli belirleyicinin ekonomik program ve uygulamalar olduğunu göstermektedir. Askeri yönetimin izin verdiği bu partilerden sadece somut ekonomik görüşü ve uygulaması olan ANAP'ın yaşamını sürdürmekte olması da bunu doğrulamaktadır.

1987 seçimleri[8]

1983 seçimlerine katılamamakla beraber, kapatılan partiler değişik isimlerle yeniden kuruldu. Adalet Partisinin yerine Doğru Yol Partisi (DYP), CHP'nin yerine Sosyal Demokrasi Partisi (SODEP) (Sonradan Halkçı Parti ile birleşerek Sosyal Demokrat Halkçı Parti (SHP) ismini aldı.) ile Demokratik Sol Parti (DSP), MHP.nin yerine Milliyetçi Çalışma Partisi (MÇP), Milli Selamet Partisi MSP.nin yerine Refah Partisi (RP) 1987 yılı seçimlerine bu partiler katıldı.

Bu seçimlerde ANAP'ın 1983'teki %45,1 oyu %36,3 geriledi. Ancak seçim sisteminde yaptığı değişiklikle bu %36.3 oyla 450 milletvekilinin %64,9'unu 292 milletvekili çıkararak tek başına iktidarını sürdürdü. 1983 seçimlerinde ki, dört eğilimi birleştirdiği, söylemlerini daha yoğun devam ettirmesine, dinci kesimlere desteğini daha belirgin hale getirmesine karşın, oylarının gerilemesinde başta gelen etkenin, ekonomik uygulamalarının sosyal içerikten yoksunluğunun, sosyal güvenliği göz ardı etmesinin, orta direk dediği geniş halk kesimlerinden yana olmadığının anlaşılması, enflasyonun düşürülememesi ve yoğun yolsuzluk söylentileri olduğunu söylemek yanlış olmaz.

SHP. ise; CHP'nin ne daha önceki devletçilik anlayışına, ne de ortanın solu programına sahip çıkmış. ANAP'inin katı kapitalist uygulamasına alternatif bir ekonomik program üretememiş, ekonomi yönünden ne olduğu belli olmayan bir parti görünümünde kalmış. CHP.inin devamı benim dediği halde, belirli bir mezhep ve etnik köken mensuplarına öncelik verdiği görün-

tüsü yaratmış. 1969 yılı seçimlerinde Türkiye Birlik Partisinin mezhep görüntüsü ile oy alamadığını anımsamamış. Özal'ın etnik köken söylemleri ile yarışmış. Bu tutumlar CHP.inin kuruluş ilkelerine de ters olduğundan, oy getireceği yerde oy götürmüştür. Halkçı Partinin 1983'de aldığı %30,5 oyu %24,8'e geriletmiştir.

DSP ise, maddi olanaksızlık yüzünden tam örgütlenememiş, SHP'inin mecliste bulunmasının verdiği güçle çok etki yapan, solu böldüğü, belirli mezhep ve etnik kökene düşman olduğu suçlayıcı propagandalarına karşı kendisini savunmak zorunda kaldı. Ekonomide ne yapacağını anlatma fırsatı bulamadı. Ancak %8,5 oy alabildi. %10 ülke barajını aşamadı, meclise giremedi. SHP ve DSP'nin 1987 seçimlerinde aldıkları oyların toplamı, ancak CHP.sinin 1973 aldığı oy kadar olmuştur.

DYP, Adalet Partisinin devamı olduğunu, ANAP'inin uyguladığı ekonomik programın asıl kendi programı olduğunu, Cumhurbaşkanlığı Senfoni orkestrası ile Dinar Belediyesi Orkestrası kıyaslaması ile kendisinin daha iyi uygulayacağını belirtmiş. Böylece ANAP'sinin karşısında, ekonomik görüşü olduğunu ortaya koymuş. İlk defa girdiği 1987 seçimlerinde %19,1 oy alabilmiştir.

1987 seçimlerinde; öteden beri ırkçı ve dinci düşünceleri dışında, ekonomik görüşleri ortaya çıkmayan, ekonomik görüşleri olsa da ırkçı ve dinci ideolojilerinin gölgesinde kalan, MÇP %2,9, RP. %7.2 oy alabildiler. %10 ülke barajını aşıp, parlamentoya giremediler.

Nereden bakılırsa bakılsın, özellikle RP sinin alabildiği oy oranı göz önüne alınırsa, tek başına sadece inançlar için oy verilmediği, asıl oy verme nedeninin ekonomik program ve uygulama olduğunu 1987 seçimleri de göstermektedir.

1991 seçimleri[9]

1987 seçimlerinden sonra da partiler, söylem ve davranışlarını değiştirmediler. Aynı söylem ve davranışları ile 1991 seçimlerine girdiler. Sadece, MÇP ve RP'si ayrı ayrı %10'luk ülke barajını aşıp meclise giremeyeceklerini fark edip, RP'si ismi altında beraber girdiler. Gerçekten de %16,9 oy alarak meclise girdiler. Alınan bu oy ırkçı ve dinci ideolojilerinin öteden beri alabildikleri sabit oylardır.1973 ve 1977 seçimlerinde ayrı ayrı aldıklarının toplamından sadece % 2 fazla olması bunu doğrulamaktadır. Ekonomik konularda yapacakları belli olmadan, sadece ırkçı ve dinci ideolojilerle sabit oylarının artamayacağı bu seçimlerde bir kez daha belli oldu.

---

9) 01.11.1991 T ve 21038 Mükerrer sayılı Resmi Gazete

Anavatan Partisinin, ekonomik uygulamasının orta direğin yararına olmadığının daha da ortaya çıkması yolsuzluk söylentilerinin sürekli artması karşısında, etnik kökenci ve dinci akımlara daha yakınlaşıp sahip çıkması da fayda etmedi, 1987 seçimlerindeki %36,3 oyu, %24'e geriledi. İktidardan düştü.

SHP, yine umut veren bir ekonomik program ortaya koyamadı. Bunun zararını gidermek için, etnik kökencilikte ANAP'ı geride bırakarak etnik ayrımcıları listelerinde aday gösterdi. Bir mezhep partisi görünümü almayı artırarak sürdürdü. Ancak fayda etmedi. 1983'ten, 1987'ye oy kaybı devam etti ve 1987'deki %24,8 oyu 1991 de %20,8'e geriledi.

DYP ise, kendisinin daha iyi orkestra olduğunu halka kabul ettirdi ve 1987'deki %19,1 olan oyunu %27'ye artırdı. Birinci parti oldu. SHP ile koalisyon kurarak iktidara geldi.

DSP. ANAP'ın ekonomik uygulamalarının sosyal içerikten yoksunluğunu ve yolsuzluklarını, SHP.inin etnik ayrımcılığa yaklaşımının yanlışlığını, yerel yönetimlerdeki yolsuzluklarını dile getirerek, solu bölme, etnik köken ve mezhep düşmanlığı suçlamalarını belirli ölçüde aştı ve 1987 deki %8,5 oyunu %10,8'e yükseltti. Yedi milletvekili çıkararak meclise girebildi.

Bütün bu sonuçlar, 1991 seçimlerinde de asıl belirleyici unsurun sosyal ve ekonomik uygulamalar olduğunu göstermektedir. Öncekilerden farkı, belirleyiciliğe yolsuzluklarında eklenmiş olmasıdır.

1995 seçimleri[10]

1991 seçimlerinde de yinelenen bu sonucu; sadece çağdaşlık ve sosyal hak söylemleri ile olduğu gibi, sadece devletin din esaslarına göre yönetilmesi söylemleri ile, inançların siyasete alet edilmesi ile iktidara gelecek kadar oy alınamayacağını, gören ya da kabul eden ve buna göre davranan Refah Partisi oldu.

(Refah partisi dışında devletin din esaslarına dayandırılmasını amaç edinen ve fakat demokrasiyi araç olarak kullanarak başarıya ulaşılamayacağını görenler de amaçlarına ekonomisiz ulaşılamayacağı gerçeğini görüp kabul ettiler. Ekonominin her dalında yer almaya, örgütlenmeye, kurdukları şirketler, holdingler ve vakıflarla ekonomide söz sahibi olma çabası içine girdiler. Sağlanan ekonomik güçle, bilhassa devletin yapamadığı, yetişemediği alanlarda, yaptığı sosyal ve ekonomik yardımlarla amaçlarından yana olmayan kişileri saflarına katmaya, yandaşı haline getirmeye çalış-

10 03.01.1996 T.ve 22512 Mükerrer sayılı Resmi Gazete

maktadırlar. Bunu yaparken geleceğe yönelik konulara daha önem ve öncelik vermektedirler. En başta gelen konuda eğitimdir. Halkımızın çocuğunu mutlaka eğitme isteğini kullanmakta, her seviyede açtığı okullar açmaktadırlar. Öğrencileri, elbette, kendi amaçları ile de eğitmektedirler. Eğittikleri her kademede devlet kademelerine yerleşsin istemektedirler. Böylece gelecekte amaçlarını gerçekleştirecek boyuta gelmek için yoğun çaba göstermekte, devleti sinsice ele geçirerek devleti din esaslarına dayandırma çabasındadırlar. Azımsanamayacak yolda aldıkları gözlenmektedir.)

Refah partisi 1995 seçimlerine, ilk defa **"adil düzen"** ismini verdiği ekonomik ve sosyal bir programı öne çıkararak girdi. Oylarını %21.4'e yükselterek birinci parti oldu. 1991'de MHP ile birlikte aldığı toplam, %16,9 oydan MHP'nin payı düşüldüğünde, bu yaklaşık yüzde yüz artışı karşılamaktadır.

Diğer siyasi partilerimizin yeni ekonomik program ve öneriler ortaya koymak gibi bir çabası olmadı. Ekonomik ve sosyal söylemlerini değiştirmeyen, yeni ekonomik program ortaya sürmeyen, üstelik haklarında yolsuzluk söylentileri daha da yoğunlaşan partilerin oyları gerilemeye devam etti. DYP.inin Genel Başkanı değişti. Yolsuzluk söylentileri daha çok arttı. Ekonomik uygulaması 1994 krizini yaşattı.1991 deki % 27 oyu %19.18'e, Anavatan Partisinin %24 oyu, %19,65'e geriledi.

SHP Hükümet ortaklığında, DYP.inin hükümet olmasını sağlamaktan başka bir varlık, bir işlev gösteremedi. Hükümet etmekte söz sahibi olamadı, ağırlığını hissettiremedi. Aynen sağ görüşlü partiler gibi kendi yandaşlarını kayıran bir parti görünümünde kaldı. Yeniden kurulan CHP ile birleşerek 1965 seçimlerine CHP ismiyle girdi. Ancak birleşmeye rağmen, 1991 de alınan %20,75 oy, %10.71'e düştü.

RP.inin 1991 deki seçim ortağı MHP ise ancak %8,18 oy alarak ile barajı da aşamadı.

DSP ise, dürüst yönetim, hakça düzen, ulusal birlik ve inançlara saygılı laiklik vaadleri ile, 1991'deki 10,75 oyunu %14,64'a yükseltti. 1995 seçimlerinde "adil düzen"in denenmemişliğinin, **"hakça düzen"**den daha fazla umut yarattığı görülmektedir. 1995 seçimlerini belirleyen RP.sinin **"adil düzen"** programı oldu.

1999 seçimleri[11]

Bu seçimlerde, milletvekili ve yerel yönetim seçimleri bir arada yapıldı. Bu durum inançların siyaseti ne ölçüde etkilediğini, daha doğrusu etkileyemediğini, siyasetin inançları siyasallaştırma çabalarına aldırmadığını,

11 27.04.1999 T.ve 23678 Mükerrer sayılı Resmi Gazete

halkın; sosyal ve ekonomik sorunlara çözümü, hizmeti, barış ve huzuru, dürüst ve tutarlı siyaseti ön planda tuttuğunu kuşkuya yer bırakmayacak biçimde ortaya çıkardı.

Bilindiği üzere bu seçimlere RP.sinin **"adil düzen"** programı denenmiş olarak gidildi. 1995 yılı seçimlerinde "adil düzen" programı ile birinci parti olan Refah Partisi DYP ile koalisyon kurarak iktidar oldu. **"Adil düzen"** denenirken, yönetimi din esaslarına dayama sınamalarına, alıştırmalarına da kalkışıldı. Bu sınamalar yüzünden, **"adil düzenin"** ekonomik ve sosyal sorunlara çözüm olup olamayacağı tam anlaşılmak üzere iken hükümet, kamu oyunun baskısına dayanamayıp, istifa etmek zorunda kaldı. Anayasa Mahkemesi kararı ile Refah Partisi kapandı. Yerine kurulan Fazilet Partisi seçimlere katıldı. Mağdur edildikleri düşüncesiyle Fazilet Partisine daha fazla verileceği iddia ediliyordu. Hatta, kesintisiz sekiz yıllık ilk öğretim yasasına karşı, Anadolu'da isteyenin her zaman kullandığı baş örtüsünü, türban diye isimlendirip, dini simge olarak kullanarak yoğun gösteriler düzenleniyor ve halkın inançlarının baskı altına alındığı propagandası, yapılarak oylar daha da artırılmaya çalışılıyordu. Bütün bunlara karşın FP, 1995'in %21,38 oyunun %6'sını kaybederek, %15,39 geriledi. Bu sonuç, bu propagandaların, devleti din esaslarına dayama sınamalarının yandaş bulamadığını, "adil düzenin" toplumu tatmin etmediği, sosyal ve ekonomik sorunlara çözüm olmadığının kabul edildiğini göstermektedir. Aynı parti aynı anda yapılan yerel genel seçimlerde bu oranın çok üstünde oy aldı. Bu Refah Partili belediyelerin hizmetlerinin daha tatmin edici kabul edildiğini ve hizmete oy verildiğini göstermektedir..

Aynı partinin milletvekili seçimleriyle yerel yönetim seçimlerinde aldığı oyların çok farklı olması seçmenin; inançların siyasette kullanılmasına, devleti din esaslarına dayandırma amacına itibar etmeyip, sosyal ve ekonomik sorunlara çözüm ve başarılı hizmetlere oy verdiğini kuşkuya yer vermeyecek biçimde ortaya koymaktadır.

Katı laik görünen CHP.inin aldığı oylarda bunu doğrulamaktadır. 1999 milletvekili seçimlerinde %10 ülke barajını aşamadığı halde başarılı hizmet veren CHP.li belediyeler yeniden kazanabilmişlerdir. Yerel Yönetim seçimlerinde, milletvekili seçimlerinde aldığının iki katına yakın, ülke barajının çok üstünde oy alabilmiştir.

1999 seçimlerine girilirken, öyle yoğun, öyle büyük yolsuzluk söylentileri vardı ki, sosyal ve ekonomik sorunların yolsuzluklar yüzünden çözümlenemediği, bunlar yüzünden daha da ağırlaştığı kabul edilir hale gelmişti. Yıllardır süren bölücü terör de, devleti din esaslarına dayandırmak isteyen yıkıcı akım gibi, toplumu tedirgin ediyor, akıtılan kan sosyal ve ekonomik sorunları dahi ikinci plana itiyordu.

Merkez sağdaki ANAP ve DYP inin sürekli bir birleri ile didişmeleri, bir birinin kirli çamaşırlarını ortaya döküp, yolsuzluk söylentilerinde yarışmaları, bu yarışmanın ülke sorunları ile ilgili söylemlerini gölgede bırakması, birbirinin kuyusunu kazmaktan başka iş yapamaz hale gelmiş görünmeleri, bu yüzden dışardan destekli de olsa kurdukları koalisyonda uyumlu çalışıp iktidarı sürdürememeleri ve Refah Partisini iktidara taşımaları, seçim propagandalarında dini kullanmakta Fazilet Partisi ile yarışmaları, 1965 yılına göre daha da geriletti. ANAP'ın 1965'deki %19,65 oyu %6,43 gerileyerek %13,22 ye, DYP'inin %19,18 oyu %7.17 gerileyerek %12.01'e düştü.

ANAP ve DYP'nin tutumları kendilerine oy veren merkez sağ seçmeni, milliyetçilik anlayışını etnik kökencilik düzeyinin üstüne çıkardığını, ulusal birliği bu suretle savunduğunu göstermeye çalışan, geçmişteki kavgacılığından uzaklaşmaya özen gösteren ve güçlü bir örgütü de olan MHP'ye yöneltti. 1995 seçimlerinde aldığı %8,18 oyunu % 10,53 artırarak %18,71'e yükselterek ikinci parti oldu.

Sonuç olarak;

Elli yıllık çok partili dönemde yapılan seçimlerin sonuçları açıkça ortaya koymaktadır ki, siyaset Anadolu da öteden beri süregelen inançlara saygıyı değiştiremedi. Anadolu insanının laik vasfı her zaman belirleyici oldu. İnançların siyasette kullanılması, hatta yönetimin din esasına dayandırılmak istenmesi siyaseti, bunu kullananların veya isteyenlerin beklediği, bu kullanım ve istemlerden korkanların korktuğu oranda etkilemediği görüldü. Siyasetin asıl belirleyici unsurunun, sosyal ve ekonomik sorunlara çözüm, başarılı hizmet olduğu anlaşıldı. Elli yıllık çok partili demokratik hayatta bunun böyle sürüp gideceği belli oldu.

Yeter ki, yeni nesil, özgür iradeye dayalı inançlara saygıyı dışlayacak yönde eğitilerek, Anadolu insanı, tarihten gelen inançlara saygı vasfından uzaklaştırılmasın, Gençleri bu yönde eğitilip yetiştirilmesin, bu üstün vasfı kaybettirilmesin. Buna yönelik çabalar hafife alınmasın, doğmaları öğrenen değil, çağdaş, kendisi düşünebilen, özgür irade sahibi insan yetiştiren eğitimden ödün verilmesin, çağdaş eğitim sürdürülsün.

Yeter ki, siyasi partilerimiz ekonomik ve sosyal sorunların çözümünü sağlayabilecek programlar üretebilsin, dürüst siyaset yapsın, yolsuzlukları önlesin, yolsuzluklara karışmadan dürüst ve başarılı hizmet etsin, halkı, geçim ve can derdine düşürerek, yönetimi din esaslarına dayandırmak isteyen, inançlara saygıyı yok etmek isteyen azınlığa, muhtaç etmesin.

İNANÇLARIN HUKUKA ETKİSİ VE TÖRE CİNAYETLERİ

Av. Sema KENDİRCİ

Değerli Konuklar

Bildirimizin konusunun inançlarla olan bağlantısını açıklayabilmek için önce, konuyu sosyolojik olarak ele almak ve geleneksel toplum yapısının sürdürüldüğü yörelerdeki, az gelişmişlik kavramını incelemek zorunda olduğumuzu düşünmekteyim. Bilindiği gibi toplumun sosyo-kültürel yapısı ve hukuk sistemleri bir birini çok etkileyen olgulardır. Bu görüntü, ancak, gelişmişlik ve çağdaşlık ölçütleri ile düzeltilebilmekte ve geliştirilebilmektedir.

Türkiye Cumhuriyeti kurulduğu günden itibaren, Yüce Önder Atatürk, en büyük devrimlerinden birisi sayılan, Hukuk alanındaki devrimleri gerçekleştirmeye ağırlık vermiş ve dinsel kökenli hukuk anlayışını laik ve çağdaş hale getirmenin hayati önem taşıdığına inanmıştır.

Hukuk alanında, kadın-erkek eşitliğinin sağlanmasının, kalkınmada öncelikli olması anlayışıyla birlikte, başta Medeni yasa olmak üzere, her biri çağının çok ötesine uzanan yasal düzenlemeler yapılmış, gerçek bir hukuk reformunun, bu ülkede yerleşebilmesi için çok mücadele verilmiştir. Ancak yinelemek gerekir ki tüm bu çalışma alanlarının temelini, Cumhuriyetin de temeli olan Laiklik ilkesi belirlemiştir.

Neden buradan başladık sözümüze? Çünkü Cumhuriyet öncesi, kökeni dinsel temele dayanan hukuk ve aile sisteminde kadın ikinci sınıf konumda ve hatta giderek teba konumunda, varlığı ve kimliği tanınmaz durumdaydı. Medeni yasa kadını ve erkeği, ama özellikle kadını, kimlik olarak tanımış ve ona erkeği ile eşit toplumsal statü kazandırmıştır.

Bildirimizin konusu töre cinayetleri ve bu cinayetlerin objesi de kadın olduğu için, kadına yönelik en ağır şiddet biçimi olarak algıladığımız bu alanı, dinsel bakış açısından ayrı ve uzak düşünmemiz mümkün görünmemektedir. Zira geleneksel yapının temelindeki en belirleyici anlayışın dinsel kökenlerle bağlılığı ve bu yapının kadına bakışı, bu sosyolojik olayın incelenmesinde gözden uzak tutulmaması gereken en önemli unsurdur kanısındayız.

Şimdi, 2000'li yıllara girdiğimizde, ülkemizde, ilkel toplumlara özgü ve halen özellikle az gelişmişlik çerçevesindeki, kırsal yörelerde ağırlıklı olarak gündeme gelen ve kadını hedef alıp, namus kavramıyla özdeşleştirilerek

sanki meşruiyet kazandırılmaya çalışılan töre cinayetlerini kültürel, ekonomik ve sosyolojik olarak incelemeye çalışalım.

Töreler sosyo-ekonomik koşullar içinde kendiliklerinden oluşan, özellikle kapalı toplumlarda hayatiyetini ve değişmezliğini sürdürebilen kurallardır. Ataerkil ve feodal yapı artıklarını taşıyan, kapalı ve tarıma dayalı bu topluluklarda büyük aile yapıları mevcuttur ve kişiler ailenin parçasıdırlar. Kadınlar ise, bu yapıda örf, din ve yaşamın gerekleri adına erkeğe bağımlıdır. Bu bağımlılığın doğal sonucu da onun adına her konuda ailenin karar vermesidir. Ailenin istediği kişi ile evlenecek, gittiği kapıdan, ne olursa olsun geri dönmeyecek, aile şeref ve itibarını sarsacak hiçbir davranışın sebebi olmayacaktır. Aksi takdirde cezalandırılması doğaldır.

Kadını bir birey ve kimlik olarak reddedip, mevcut aile yapısının, toplumsal ahlaki değer yargılarını zedeleyici bir unsuru olarak görmek, kabul edilemez bir gerçektir. Bu gerçeğin yaşayabildiği bölgelerin de ekonomik olarak az gelişmiş, eğitimde geri kalmış yörelerimiz oluşu şaşırtıcı olmasa gerek. Tespit edilen bu eksikliklerin doğal sonucudur ki; dinsel inançlara dayalı, gelenek, örf ve adetler, çağdaş değerlerin yerine, toplumsal değer yargılarını oluşturmaktadır.

Bu yörelerde olayın en tehlikeli bir boyutu da, yaşanılan çevrenin bu tarz davranışlara hoş görü ile bakıyor olmasıdır. Yani, işlenen cinayet toplumsal onaydan geçmektedir. Çevre, ortak değer ve ahlak yapısına uygun davranıldığını düşünmekte, bu anlayış da olayları teşvik ediyor görünmektedir. Şeref ve itibarın korunması gerektiğine, aile meclisi karar vermekte, ailenin erkekleri de bu görevi yerine getirmek zorunda kalmaktadırlar. Ancak, bu görevi yerine getiren erkekler suç işlemiş değil, namusunu temizlemiş kimseler olarak değerlendirilmektedir.

Buna bir örnek vermek gerekirse; Urfa da, Rabia Oğuz isimli genç kız, Kısas köyü meydanında onlarca kişinin gözleri önünde canlı canlı traktörün önüne atıldı. Katiller, olayın ardından havaya ateş ederek "Namuslarını temizlediklerini" dünya aleme ilan ettiler. Çünkü o genç kız hepsinin başına gelen gibi, ailenin istemediği, ama son derece insanca olan duyguları yaşamak istemişti.

Yine, değerli bir köşe yazarımızdan bir alıntı okumak istiyorum; "Geçen Pazar Milliyet gazetesinde, Namık Durukan'ın Diyarbakır'dan yazdığı bir haber, "Töre uğruna 39 bıçak" başlığını taşıyordu. Bir baba, on gündür eve gelmeyen, bir kız arkadaşında kaldığını söyleyen 17 yaşındaki kızını "kötü yola düştü" diye 39 bıçak darbesi ile öldürmüştü. Otopsi sonucu kız bakire çıkınca "pişman olmuş ve vicdan azabı çekmişti"

Şimdi yazarımızın yorumu:

Yani otopsi sonucu farklı olsa, "namus kurtuldu "diye içi rahat edecek... Otopsi sonucu farklı çıksa, doğru bir iş yaptığına inanacak..."

Bu tip cinayet nedenleri için sayabileceğimiz birkaç örnek de yine buna benzer örneklerdir:

Kızın ailesinin isteği dışında birisiyle duygusal bir ilişkiye girmesi,

Gayrı meşru çocuk doğurması,

Ailenin verdiği bir kocayı terkedip, sevdiği birisiyle kaçması,

Bir gence gönül bağı ile bağlanması,

Kızın evlilik öncesi hamile kalması,

Kızın sevdiği gençle evden kaçması,

Bu ve buna benzer örnekleri çoğaltmak mümkün, ancak görüldüğü gibi en insanca duyguların ve kendi yaşamını sürdürmek üzere insan seçmenin yasaklandığı töreler bunlar.

Öte yandan, cinayeti işlemek üzere seçilen erkek, genellikle 18 yaşın altında olmakta ve Türk Ceza Kanununun öngördüğü indirimlerden yararlanarak çok az bir ceza ile kurtulabilmektedir. Olayın bu yönüyle değerlendirilmesinden çıkan sonuç ortadadır: Bu davranış biçimleri, toplumsal olarak mahkum edilemediği sürece, bu cinayetlere engel olmak mümkün olmayacaktır.

O zaman verilecek karar, bu toplumun geleceğini, çağdaşlığını ve uygar görüntüsünü bozan bu töreler yaşamalı mı, yoksa bunların yaşamaması için elbirliği ile gayret mi gösterilmeli? Ülkemize ve insanımıza karşı görevimizin, bunların ortadan kaldırılması için her çabanın gösterilmesi olduğu açıktır.

"Peygamberler Şehri" olarak ün yapmış bir vilayetimizde bu tarz cinayetlerin en çok işleniyor olmasını bir raslantı olarak görmenin mümkün olup olmayacağını takdirlerinize bırakmak düşüncesindeyim. Bu bölgelerde sosyal gelişmenin sağlanması, eğitimin yerleşik hale getirilmesi ve ekonomik açıdan güçlendirilmesi mümkün olamadığı sürece, yani yapısal ve ahlaki değerler açısından çağdaş anlayışların yerleşmesi için kapılar açılamadığı sürece bu konunun engellenmesinin mümkün olamayacağı artık tartışmasız bir gerçek olarak önümüzde durmaktadır.

Zira gelişmiş yörelere baktığımızda artık bu töresel anlayışların içi boşaltılmış kavramlar haline geldiği ve en önemlisi o törenin boş bir inanç olarak algılandığı gözlemlenmektedir. Çağdaş aile yapısı ve toplumsal gelişme kadını çekirdek ailede eşit haklara ve eşit görevlere sahip birey olarak algılamakta ve hatta bu gün yasalarda kadını ikinci sınıf konumda

tutan tüm hükümlerin değiştirilmesi için ciddi bir mücadele verilmektedir.

Türk Ceza yasasının bazı maddelerinin, "şeref ve namusu korumak" gibi ifadelerle bir kısım suçlarda hafifletici sebepler öngörmelerinin de, bu tarz cinayetlere hoşgörülü bir anlayışla bakıldığı şeklinde yorumlanması gerektiği açıktır.

Örneğin, zina veya gayrı meşru cinsel ilişki nedeniyle bir kadının öldürülmesinde, bu durumların, ağır tahrik sebeplerini oluşturacağı görüşüyle, önemli ceza indirimlerinin varolması, ya da şerefini kurtarmak amacıyla evlilik dışı yeni doğmuş bir bebeğin anası tarafından öldürülmesinin de aynı hükümlerden yararlanması söz konusudur. Keza şeref ve namusu kurtarmak saikiyle çocuk düşürme veya düşürtme eylemlerinin de daha az cezayı gerektirdiği görüşünün, bu günün çağdaş hukuk anlayışı ile bağdaşmadığı ortadadır.

Ceza yasamızdaki bu ve buna benzer hükümlerin derhal ve mutlaka değiştirilmesi, bu ilkel ve Anayasadaki eşitliğe aykırı hükümlerin yeniden düzenlenmesi şarttır. Çünkü, öncelikli olarak yasal düzenlemelerin, bu anlayışı koruyucu ve hatta özendirici değil, tam tersi ağır şekilde cezalandırıcı hükümlerinin varlığı caydırıcı etki yaratabilirler

Sadece yasal düzenlemeler etkili ve yeterli olabilir mi? Çok doğaldır ki bu sorunun yanıtı hayır olacaktır. O zaman, alınması, artık bir gereklilikten öte zorunluluk haline gelen tedbirler neler labilir? Töre cinayetleri yada yöresel adıyla namus cinayetlerinin kadına karşı uygulanan en ağır şiddet biçimi olduğundan hareketle çözüm önerilerimizi de tek tek değerlendirelim.

Öncelikle güney ve doğu Anadolu da en çok görüldüğü bilinen ve yöresel ortak özellikleri geri kalmışlıkla açıklanabilen bu bölgelerde, eğitimin sağlıklı ve kalıcı bir biçimde gerçekleştirilmesi gerektiği açıktır.

Eğitim derken sadece öğretimden söz etmediğimiz de bilinmelidir. Zira okuma-yazma öğretseniz dahi, eğer mevcut zihniyeti değiştiremiyorsanız, bu kez cinayetleri okuma-yazma bilenlere işletmiş olacaksınız demektir.

O yörelerde ekonomik kalkınmanın öncelikli olması, bireylerin, kapalı aile yapısının dışında iş imkanlarına kavuşabilmeleri, kadın ya da erkek aile fertlerinin, ekonomik bağımsızlıklarını elde edebilecekleri koşulların getirilmesi, büyük değişimleri sağlayacak çözümlerdir.

Zira ekonomik bağımsızlığını elde edebilen bireyler, büyük ve kapalı ailenin içindeki, ezik zayıf ve yönlendirilebilen konumlarından kurtulup, giderek herkesin kendi yaptığı fiilden kendisinin sorumlu olması gerektiği anlayışını da edinebilme şansına kavuşacaklardır.

Bu gibi cinayetlerde kamu oyunun duyarlığını sağlayıp, onay değil, kınama ile karşılaşılacağı anlayışını topluma yaygınlaştırmanın da caydırıcı

etkisi olacağı açıktır. Cinayete zorlayan aile üzerinde oluşabilecek baskı, cinayet işlemeye itilen aile ferdini de etkileyecektir. Toplumsal bilinçlenmedeki gelinen nokta, giderek bireyleri zayıf konumlarından kurtararak, böylesine bir suça yönlendirilmeleri halinde ,kişilikli bir biçimde ve kendi hayatlarını korumak kaygısı ile, bu suçu işlememek için, aileye direnmelerini sağlayacaktır.

Yasalarda mutlaka yapılması gereken düzenlemelerin yanı sıra güvenlik güçleri de, bu cinayetlerde, hoşgörülü ve anlayışlı olmaktan uzak durmalı, tam tersi ,daha hassas, daha eğitimli ve bilinçli hale getirilmelidir.

Tedbirler öylesine ciddi ve inandırıcı olmalıdır ki, bu suçu işleyen hiç kimsenin aklından himaye görebileceği geçmemelidir. Özellikle sürekli yapboz tahtasına döndürülen ve hukuk sistemimizi zedeleyen af konuları istismara neden olmamalıdır.

Kısaca, bireylerin ve toplumun bilinçlendirilmesi, eğitim düzeylerinin yükseltilmesi, yaşam koşullarının iyileştirilmesi, kadın-erkek eşitliğinin yasalar ve toplumsal bakışa gerçek anlamda yerleştirilmesi çözüm önerilerimizin en önemlileri olarak gördüklerimizdir.

Ülke olarak, Uluslar arası arenada biz de varız demeye talip olduğumuz 2000'li yıllarda bu önerileri başta devlet ve Parlamento olmak üzere, hukukçularımız, sosyal bilimcilerimiz, din adamlarımız, medya ve en önemlisi toplumun gözü, kulağı, sesi olan Sivil Toplum Örgütleri olarak, hepimiz elbirliği ile hayata geçirmek zorundayız.

Bu konudaki sorumluluğumuzu asla unutmaya ve unutturmaya hakkımız olmadığına olan inancımla, hepinizi saygıyla selamlıyorum.

ISPARTA YÖRESİ HALK İNANÇLARI

Abdullah KILIÇ*

A. GİRİŞ

"İnanç" terimi sözlük anlamı olarak *"bir düşünceye, bir konuya bağlı bulunma"*[1], *"düğümlenip kalma, bir şeye bağlanma, gönülden tasdik ederek inanma"*[2] gibi manalara gelmektedir. Daha geniş bir ifade ile inanç, "bireyce veya toplumca, bir düşüncenin, bir olgunun, bir nesnenin, bir varlığın gerçek olduğunun kabul edilmesi demektir.

Halk inançları deyimi ise toplum tarafından kabul edilmiş ilahi bir dinin bilinen hükümleri ve öğretileri dışında kalan, fakat halk arasında yaygın bir şekilde yaşatılan, itibar gören ve bir sonraki nesle aktarılan itikatlardır (inanmalardır). Halk arasında yaygın olan toplumsal kabullenmeler, benimsemeler, âdet-gelenek olarak varlığını sürdüren bir takım folklorik uygulama ve pratikler halk inançları şeklinde adlandırılmaktadır[3]. Toplumlar, varlık süreçlerinde hayatlarına derinlemesine nüfuz eden âdet, anane, inanç ve geleneklerini, yeni bir dinle, kültürle veya felsefi düşünceyle karşılaştıkları zaman bünyelerine nüfuz eden bu âdetleri, inançları kolay kolay terk etmezler. Yeni kabul ettikleri dinin prensiplerine uydurarak bu âdetlerini ve inançlarını devam ettirirler.

Halk inançları, hayatın hemen hemen her ünitesinde yer almıştır[4]. Teknik gelişmelerden tutun da, evlenmeden, doğumdan, ölümden, sosyal hayatımızdaki her türlü etkinliklere kadar benimsenen halk inançları vardır. İnsanların toplumsal hayatlarında meydana gelen bir önemli olay, zamanla unutulmuş, ancak o olayın tesiri değişik yargı ve izler alarak toplumlarda varlığını devam ettirmiştir. Bu tür yargı ve inançlar da "Halk İnançları"nın doğmasına vesile olmuştur[5]. Halk inançlarını toplumun gelenek, görenek ve folklorundan ayırmak zor olduğu gibi, onu gelenek ve göreneklerin temelinde varolan belli bir inancın yansıması olarak görmek de mümkündür. Yani o, geri planda toplumsal geleneğin etkisindeki inancın niteliğidir[6].

---

* Isparta İl Kültür Müdürlüğü Folklor Araştırmacısı

1 DEMİRALAY, Kemal. Resimli Türkçe Sözlük, Ankara, 1972, s.279

2 DEVELLİOĞLU, Ferit. Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ankara, 1988, s.562

3 ÇELİK, Ali. İslam'ın Kabul veya Reddettiği Halk İnançları, İstanbul, 1995, s.17

4 TANYU, Hikmet. Dini Folklor veya Manevi Halk İnançları, A.Ü.İ.F.D., Ankara, 1979, XXIII / 123-124; EYUBOĞLU, İ. Zeki. Anadolu İnançları, İstanbul, 1987, s.46

5 ÇELİK, Ali. a.g.e., s.18

6 ÇELİK, Ali. a.g.e., s.19

Türk toplumu binlerce yıllık tarihinde, çeşitli dinlerle ve kültürlerle muhatap olmuş, karşılaştığı dinlerden ve kültürlerden etkilenmiştir. İslamiyet'e girdikten sonra da eski dinlerinin etkilerini birden bire bırakmamıştır.

Gerek yazılı kaynaklarda ve gerekse şifahi bilgilerde halk inançları konusunda Anadolu'nun değişik yerlerinde önemli benzerlikler bulunmaktadır. Bu Anadolu topraklarında yaşayan insanların aynı tarih ve kültüre sahip olmalarından kaynaklanmaktadır.

B. ISPARTA İLİ HAKKINDA GENEL BİLGİLER

Isparta ili Akdeniz Bölgesi'nin batı bölümünde, "Göller Bölgesi" denilen iç kesimde yer almaktadır. Yüzölçümü 8.933 km^2, rakımı ise 1.020 m. olan Isparta Konya, Afyon, Burdur ve Antalya'ya komşudur. Yeryüzü şekillerinin %68'ini dağlar, %17'sini ovalar, geriye kalan kısmını da platolar oluşturmaktadır. Yüzölçümünün %7,5'i göllerle kaplı olup topraklarının %74'ü tarıma elverişlidir. Yörede tarım, hayvancılık, dokumacılık ve küçük sanayi işletmeciliği başta gelen geçim kaynaklarıdır.

İlin 12 ilçesi bulunmaktadır. Yörede sosyal yapı olarak Sünnî Hanefî inancına bağlı topluluklarla birlikte Alevî -Bektaşî inancına bağlı topluluklar yer almaktadır. Şehir yerleşim merkezlerinde 2-6 nüfuslu dar aile yapısı görülürken köylerde geniş aile yapısı yaygındır. İlin nüfusu, 1997 yılı genel nüfus tespitine göre şehir merkezlerinde bulunanların toplamı 260.325, köylerde bulunanların toplamı 196.096, genel toplam ise 456.421'dir.

Isparta'nın yerleşim tarihi yazılı tarih öncesi bir dönem olan Üst Paleolitik (Eski Taş) (M.Ö. 35.000 - 12.00) dönemle başlamaktadır. Tarihi dönemlerde Hitit egemenliği altındaki bu bölgeye daha sonra İyonlar ve Lidyalılar hakim olmuşlardır. Şehir daha sonra sırasıyla Perslerin, Büyük İskender'in, Romalıların eline geçmiştir. Türkler tarafından ise Isparta ve civarı, İzzettin Kılıçarslan III devrinde, H.600/1204 tarihlerinde Anadolu Selçuklular'ın eline geçmiştir. 13. ve 14. yüzyıllarda başta Kayılar olmak üzere Afşar, Çavdar, Bayındır, Bayat, Kınık, Salur, Eğrur gibi 24 Oğuz boyundan 10 tanesinden fazlası yöreye gelip yerleşmişlerdir. 14. yy.da Isparta Osmanlı yönetimi altına girdikten sonra devletin önemli bir yeri haline gelmiştir[7]

İlk Isparta Tarihi'ni yazan S. Sami Böcüzade'nin anlattığı efsaneye göre; Isparta'nın Müslümanlaşması Hz. Peygamber devresine kadar götürülmektedir. Buna göre Bizans devrinde Isparta Mauni veya Mauna adı verilen

7 Isparta İl Yıllığı, Isparta, 1983, s.23-31

Cenevizli zalim bir idarede bulunuyordu. Sömürüden ve zulümden bıkan halk Medine'ye heyet gönderdi. Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi sahabelerle birlikte bu yöreye göndermiş ve burada İslam'ın yayılması başlamıştır. Dere Mahallesi'ndeki "Düldül Ayağı" bunun delili sayılır. Diğer bir efsaneye göre buralara İslam'ı Battal Gazi yaymıştır. Nakdü'd-Teravih'de Battal Gazi'nin H.113/732 yıllarında Isparta'da İslam'ı yaydığı söylenir. Katip Çelebi'nin "Cihannüma" adlı eserinde Eğirdir Kalesi'nin Battal Gazi Rumlarla savaşırken şehit olmuş ve Eskişehir'in Battal Gazi yöresine defnedilmiştir[8].

Isparta asırlar boyunca çeşitli savaşlara ve el değiştirmelere sahne olarak; farklı din, inanç ve kültürlere sahip insanlarla bir arada yaşadığı dönemler de olmuştur. Bu özelliğiyle Isparta en az diğer Anadolu şehirleri kadar kültürel mirasa sahiptir. Toplumlar arası etkileşimin kaçınılmaz olduğu göz önünde bulundurulursa, Isparta ve civarındaki halk inançlarında eski kültürlerin izlerini görmek mümkündür.

C. İNCELEME METODU

Ülkemizde folklor içinde önemli bir yeri olan dinî folklor, dinî-manevî halk inanışları ile ilgili çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Ancak Isparta yöresi üzerinde yapılan çalışmalar yok denecek kadar sınırlıdır.

Yörede tespit edilen halk inanışlarını 11 yıl boyunca değişik yerleşim yerlerinde yaptığım saha araştırmaları ile bazı yazılı kaynaklardan elde ettim. Bilgisine başvurduğumuz kişiler, daha önce var olan bazı inanışların zamanla yok olduğunu belirtmişlerdir. Yaşatılan halk inanışlarının ise hemen hemen pek çoğu bir çok yerleşim yerinde aynı şekilde varlığını devam ettirdiği görülmektedir. Bununla beraber hiçbir zaman önemini kaybetmeyen ve Türkiye genelinde aynı yoğunlukta devam eden inanışların bulunduğunu da belirtmekte yarar vardır. Bu inanışlar varlıklarını özellikle kırsal kesimde ve eğitimi olmayan insanlar arasında sürdürdüğü görülmektedir.

Yörede, kısmen yaşatılan önemini kaybetmiş olsun veya olmasın tespit edebildiğimiz inanışları; sürenin sınırlı olması yüzünden, fazla ayrıntılara girmeden, toplu olarak ele almaya çalıştım.

Tespit edilen bilgileri Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğünün (HAGEM) folklor derleme ve araştırma konuları için hazırlamış olduğu tasnif çerçevesinde ve diğer bazı araştırmacıların[9] yapmış olduğu benzer çalışmaları örnek alıp tasnifleyerek işledim.

---

8 BÖCÜZADE, S. Isparta Tarihi, s.17; Meydan Larousse, İstanbul, 1981, II/208

9 ABDULKADİROĞLU, Yrd. Doç. Dr. Abdülkerim. "Kastamonu'da Dinî Folklor veya Dinî-Manevî Halk İnançları", III. Milletlerarası TFK Bildirileri, Ankara, 1987, s.1; Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK. "Erzincan ve Çevresindeki Halk İnanışlarına Toplu Bakış", III. Milletlerarası TFK Bildirileri, Ankara, 1987, s.241

I. UĞURLULUK VE UĞURSUZLUKLARLA İLGİLİ İNANIŞLAR

A. Günlerle İlgili Olanlar :

Sabah erkenden kalkan kişinin rızkı bol olur. Sabahleyin sağ tarafından kalkan kişi için o günkü işleri hayırlı ve normal; sol tarafından kalkan kişi için o günkü işleri ters gider.

Geceleyin küçük çocuklara aynaya baktırılırsa bahtlarının kapanacaklarına inanılır.

Geceleyin tırnak kesmek, ıslık çalmak, sakız çiğnemek iyi sayılmaz. Geceleyin ıslık çalan kişi cinleri etrafına toplamış olur ve cin çarpmasına uğrayacağı kabul edilir. Geceleyin sakız çiğneyen kişi ölü eti çiğnemiş sayılır.

Salı günü uğursuz bir gündür. Bu günde yeni bir işe başlanmaz. Başlanan işin sallanıp kalacağına inanılır.

Pazartesi ve Perşembe kutsal günlerdir. İslâmî inanışa göre Hz. Peygamber nafile oruçlarını Pazartesi ve Perşembe günleri tutmuştur. Ayrıca Perşembe gecesi Cuma gününe bağlayan mübarek bir gecedir. Bu nedenle sünnet, nişan, düğün vb. törenler için bu günler başlangıç olarak tercih edilir.

Perşembe günü okuldan çıkan öğrencilere elma, mısır patlatması, bisküvi, şeker, pişi, katmer, nokul gibi yiyecekler dağıtanların işleri iyi gider.

Cuma günü iş yapılmaz. Cuma namazından önce ev süpürülmez, süpürülürse o gün uğursuzluklar olur. Bu günde hısım ve akrabalar ziyaret edilir ya da gelenler güler yüzle ve tatlı dille karşılanır. Böyle yapılmazsa Allah, o evin bütün işlerini ters getirir.

Cuma günü ömür kısalır diye saç ve tırnak kesilmez.

B. Yer ve Eşyalarla İlgili Olanlar :

Ağaç, taş ve damlarda yuva yapan hayvanların yuvasını bozmak uğursuzluk sayılır.

Bir elbiseyi kişinin üzerinden çıkarmadan dikmek uğursuzluk sayılır. Şayet elbise kişinin üstünde dikilirse diken kişi ağzına bir şey alır; almaz ise üzerinde dikiş dikilen bir iftiraya uğrar.

Bir başkasına verilen mendil alınırken ucu düğümlenip alınır. Düğümlenmeden alınırsa alanla verenin araları bozulur, sonunda birbirlerine düşman olurlar.

Bulaşık suyu, bir yere besmele okunduktan sonra dökülür. Besmele okunmadan dökülürse dökeni cinler çarpar.

Ekmek pişirirken teknede hamur bitince, bereketin kesilmemesi için hemen tekneye ekmek koymak gerekir.

Eşik üzerine oturulmaz. Oturulur ise cinlerin veya şeytanın çarpacağına inanılır. Evde ne kadar cin, peri varsa barınak yerleri ev eşikleridir. Eşiğe oturan eğer kızsa kısmeti kapanır ve evde kalır, erkekse kapılarda kalır ve daima başkasının işinde çalışır. Sağlıklı olan yedi ailenin evlerinin eşiklerinden alınan kıymıklar yakılarak, dumanı hastaya koklatılırsa hasta iyileşir[10].

Kişi gücü yetmediği birine kızdığında görünmeden kişinin evinin önüne kabirden aldığı toprağı serptiği taktirde onu kötü duruma düşürür.

Makas, evde kesinlikle çiviye asılmaz. Çiviye asılan makasın ağzı açık kalacağı için düşmanların da ağızlarının açılacağına ve haklarında kötülük yapmak üzere konuşacaklarına inanılır. Makas genellikle minder, döşek gibi eşyaların altına konulur.

Merdivenin altından geçmek uğursuzluk sayılır. Geçenin işleri ters gider.

Mezarlık, türbe ve yatırların yanından geçerken dua okunması gerekir. Aksi taktirde yatan ölülerin ahirette davacı olacağına inanılır. Mezarlıktan geçerken bir ekmek vb. bir yiyecek bırakmak çok sevap kazandırır.

Sabun birisine verilirken elin tersiyle alınıp verilir. Böyle yapılmazsa alanla verenin araları açılır, sonunda kanlı bıçaklı düşman kesilirler.

Ocaktaki sac ayağı ters çevrilmez, aksi taktirde evden ölü çıkar.

Yeni yapılan binanın temeline kurban keserek, kan akıtmak o binayı uğurlu kılar ve musibetlerden korur.

II. CANLI-CANSIZ VARLIKLARLA İLGİLİ İNANIŞLAR

A. CANLI VARLIKLARLI İLGİLİ İNANIŞLAR

1. Hayvanlarla İlgili Olanlar :

Baykuş: Halk arasında baykuşa "Koca Kuş" da denilir. Baykuşun ötmesi sonucu öttüğü eve veya dükkana bela gelir yahut o evden birisi hastalanıp yatar, bir organına zarar gelir. Baykuş ötünce bir soğanın kafası alınır ve "Al arzunu ver muradımı" denilerek, baykuşun öttüğü yöne doğru atılır. Baykuş öterken ne tarafa bakıyorsa o tarafta bir felaket olacak demektir[11]

---

10) Bu inancın temelinde Eski Türk inançlarındaki eşiğin kutsallığı yatmaktadır. Ruh oturur (cin), bu kapının iki ayağında dururlar. Şer ruhların eve girmesini engeller. Bundan dolayı buralara saygı gösterilir. Onların eziyetinden sakınılır. Buralara oturan ve basanların dövüldüğü, cezalandırıldığı, buralara basılmasını engelleyenlerin de sevildiği vardır. (Abdulkadir İnan, Eski Türk Dini, Ankara, 1976, s.103)

11 Bu inancın temelinde sesinin çirkin olması , yüzünün sevimsiz oluşu vardır. Yıkıntılarda ve harabelerde yuva yapması da vardır. Nasuh Günay, "Yalvaç'taki Halk İnançlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi", 1. Uluslar arası Pisidia Antiochcia Sempozyumu Bildirileri, Yalvaç, 1997, s.9) Eski dinlerin kalıntısı olabilir. Bazı dinlerde ölüm ilanının baykuş şeklinde olduğu dört gözlü, büyük burunlu, esmer, benekli iki kuş olduğu bildirilmektedir. (Ömer Hilmi Budda, Dinler Tarihi, İstanbul, 1935, s.43)

Horoz: İkindi vaktinden gece; şafak sökene kadar horozun ötmediği vakitlerdir. Bu süre içinde öten horoz, vakitsiz öttü diye kesilir, eti yenir.

Kaplumbağa: Kaplumbağa ters çevrilirse kurtulmak için Allah'tan yardım ister ve yağmur yağmasına neden olur.

Karga: Bir karga evin damına gelip öterse eve pek yakında mutlu bir haber gelir.

Karganın öttüğü evden birisi hastalanır ve ölür. Karga kara olduğundan kara günlere işaret sayılır.

Karınca / Atlı Karınca: Karınca ölülere su taşıyan değerli bir varlıktır. Öldürülmez, öldürülürse günah işlenmiş olunur. Karıncaların üzerine basmamaya özen gösterilir. İnsanların ahirette sırat köprüsünden geçerken onların yardımcı olacağına inanılır.

Kedi: Kediyi öldürenin başına çok büyük kazalar ve belalar gelir. Kara kedi insanın önüne çıkarsa işlerin ters gideceğine inanıldığından dolayı kedinin önden geçmemesi için gidilen yol değiştirilir. Kedi yalanırsa o eve misafir gelir.

Koyun - Kuzu: Birisinin önünden koyun veya kuzu geçerse uğur getirir.

Köpek: Uzun uzun köpek uluması bir felaketi bildirir. Buna karşılık köpeğe ekmek verilir. Uluyan köpekler evin önünden uzaklaştırılır. Ezan okunduğunda uzun uzun uluyan köpek ya öldürülür ya da alınarak uzaklara bırakılır.

Kurbağa: Kurbağa öldürülmez ve ele alınmaz. Aksi taktirde elde siğil çıkar.

Örümcek: Örümcek evini bozmak hoş karşılanmaz. Bunu yapan çocuklar azarlanır[12].

Tavşan: Bir işe giderken yolda bir tavşan görülürse o iş iyi gitmez, kesinlikle bir aksaklık olur[13].

Tilki: Yolda giderken tilkinin görülmesi işlerin iyi gideceği şeklinde yorumlanır[14].

Uğur Böceği: Uğur böceği kimin eline konarsa o kişi hacca gider. Eline

---

12 Bunun temelinde Hz. Peygamber'in hicretinde Sevr Mağarası'nda örümceğin ona yaptığı muhafızlık i ancı bulunmaktadır.

13 Tavşanın uğursuz sayılması Bektaşi inançlarından kaynaklanmış olabilir. Bektaşiler Budizm'deki tenasuh inancından etkilenerek yeniden dünyaya gelecek olan insanlar bir tavşan veya yılan şeklinde dünyaya geleceklerine inanırlar. (Nasuh Günay, a.g.m., s.10)

14 Bu inancın temelinde Bektaşi inancının izleri vardır. Çünkü Bektaşiler tilkinin Hızır olabileceğine inanırlar. Hızır'ın sahip olduğu bereketlendirme özelliğinden dolayı tilki de uğurlu sayılmış olabilir.

veya vücudundan bir yerine uğur böceği konan kişi çok şanslı sayılır. O gün o kişinin bütün işleri iyi gider.

Yılan: Yılan öldürmek ya da ölü yılan görmek uğurlu sayılmaz. Öldürenin veya görenin başına kötülükler gelir. Ölü veya öldürülen yılan yakılırsa bereketli yağmurlar yağar.

İşe giderken yılan görülürse uğurlu sayılır. Gidilen işin yılan gibi akıp gideceğine inanılır.

2. Bitkilerle İlgili Olanlar:

Kutsiyetine inanılmış belirli bir ağaç yoktur. Ancak cinsi ne olursa olsun mezarlık, yatır ve türbelerin bulunduğu yerlerdeki ağaçlar kesilmez. Ağaç dikilmesi büyük sevaptır. Ağaçların altına işenmez. İşenirse cinler, insanın ağzını, yüzünü eğerek çarpar.

Bir elmanın kabuğu hiç parçalanmadan bıçakla soyduktan sonra yatılan yastığın altına koyulursa gece uyurken sevdiğinin kim olduğu görülür.

Bir narın içindeki nar tanelerinin hiçbiri dökmeden yenirse o kişinin dileği kabul olur.

3. İnsan ve Organlarıyla İlgili Olanlar :

Ayak: Evden çıkarken önce sağ ayak atılır. Eve, okula, cami ve işyerlerine sağ ayak ile girilir. Tuvalet, banyo, hamam gibi yerlere ise sol ayakla girilir. Sağ ayağın altı kaşınınca yolculuğa çıkılacak, sol ayağın altı kaşınırsa misafir gelecek demektir.

Diş: Diş insanın kutsal organlarından sayılır. Çektirilen diş veya kendi çıkan diş rasgele bir yere atılmaz. Dua edilerek bir kağıda sarılır, bir duvar kovuğuna konulur. Bu davranış ile dişin sahibini cennete götüreceğine inanılır.

El: Sağ avuç içi kaşınınca para alınacağına, sol avuç içi kaşınınca para verileceğine inanılır. Yemek vb. yiyecekler sağ elle yenilmelidir. Sol el yalnız tuvalette kullanılır. İşler sağ elle yapılır. Sol elle yapılan işlerde uğursuzluk düşünülür.

Göz Seğirmesi: Sağ göz iyi seğirirse iyi, sol göz seğirirse kötü haber geleceğine işarettir.

İşemek: Ağaç altına, örümcek evlerine, hayvan terslerine işenildiğinde cinler çarpar. Ayrıca güneşin doğduğu, battığı yöne ve kıbleye karşı işenmez.

Kulak: Bir kişinin kulağı çınladığında başka bir yerde kendisi hakkında konuşuluyor demektir. Birisi anılırken de "Kulağı çınlasın" denir.

Saç: Kesilen saç ayak altına atılırsa atanın başı ağrır. Kızlar, saç uzatır inancı ile sığır etinin sinirinin fazla olan yerinden yerler.

Tırnak: Gece tırnak kesmek uğursuzluk getirir. Kesilen tırnaklar gelişigüzel yerlere atılmaz, yakılır veya toprağa gömülür.

Çocukların ilk el ve ayak tırnakları kesildiğinde tırnaklar sokağa atılır ve onları tavuklar yerse hem çocuk hem de ailesi dertten kurtulmaz. Kesilen tırnak ateşe atılırsa ailecek sara hastalığına yakalanılır.

4. Gözle Görülemeyen Varlıklarla İlgili Olanlar :

Yörede, İslam dininin iman esasları içerisinde yer alan Allah, melek, cin ve şeytan gibi varlıkların kabulüne şüphesiz inanılmaktadır. Halk arasında cinler hakkında şu inanışlar vardır:

Geceleri çok defa kara kedi suretinde görünürler. Böyle bir kediye vurulursa insan cin çarpmasına uğrar. Kara yılanın da aslında yılan şekline girmiş cin olduğuna inanılır.

Gece dışarıya sıcak bulaşık şeyler dökülürse cinlerin bir yerini yakacağı için insanı cin çarpar.

Melek denilince nezih, temiz ve güzel varlıklar akla gelmektedir. Kötü kokulardan rahatsız olan, sadece iyilik düşünen, Allah'ın emirlerini yerine getiren varlıklardır[15].

Yörede, cin çarpmasına uğramamak için dualar okunur. Cin çarptığına inanılan kişileri okuması kuvvetli olduğuna inanılan hocalara, dedelere götürülür, muskalar takılır.

B. CANSIZ VARLIKLARLA İLGİLİ İNANIŞLAR

Ateş: Ateş yanarken alevi "tısss" diye ses çıkarırsa seni birinin andığı söylenir. Anan kişinin adı tez söylenebilirse ateşin içinden gelen ses kesilir.

Ay-Yıldız: Bir kişi, gece yıldızlara bakarken bir yıldızın kaydığını görürse ve bu anda bir dilek tutarsa o dileği gerçekleşir.

Gökkuşağı: Gökkuşağının altından geçen kimse erkekse kadın, kadınsa erkek olur.

Kıble: Kıbleye karşı ayak uzatılmaz.

Kına: Elinde kına olan bir kadın, o kınanın üzerine yeniden kına yakmaz. Yakarsa kocası tarafından üzerine eş getirir. Bunun için kınasının rengi tamamen geçmeyen kişi yeniden kına yakmaz.

---

15 Eski Türkler'de "iye" kavramı önemlidir. İye; Tanrının emri dışına çıkmayan varlık demektir. İyeler çoktur. Yardımcı iyeler, bir bakıma meleklere tekabül eder. Kara iyelerin başında gelen "erlik" şeytanın fonksiyonunu icra eder, her türlü kötülüğü ve tuzağı murat eder. Issız yerlerde, bulaşık suyu olan yerlerde kara iyeler bulunur.

Küçük Çay Çöpü: Çay bardağının içinde çaya ait küçük çöp çıkarsa misafir gelir. Çöpe bakılır. Eğer çöp uzun ise misafirin uzun boylu, kısa ise misafirin kısa boylu olacağına inanılır. Çöp iki ucundan bastırıldığında çöp eğilir ve kırılırsa misafirin kadın, eğilmezse erkek olduğuna inanılır.

Silah: Boş silahla oynamak iyi değildir, şeytan doldurur.

Ülker (Yedi Toplu) Yıldızı: Akşamları doğudan doğmaya başladığı zaman kış başlar. Sabaha yakın doğmaya başlayınca yaz başlar.

Yörede, bir takım taş, toprak, su, yağmur, türbe ve yatır gibi yer ve varlıklar etrafında oluşan inançlar fonksiyonlarını icra ettikleri (Adak, Yağmur Duası, Nazar gibi) âdetler içerisinde ele alınacaktır.

III. HAYATIN SAFHALARIYLA İLGİLİ İNANIŞLAR

İnsanların hayatlarında doğum, evlenme ve ölüm olmak üzere üç önemli safha, geçiş dönemi vardır. Bu üç önemli geçişin etrafında bir çok âdet, ayin tören, dinsel ve kişisel işlem kümelenmekte, söz konusu geçişleri yöneltmektedir. Bunların hepsinin amacı insanın yeni durumunu kutlamak ve kutsamak, aynı zamanda onu "geçiş" sırasında yoğunlaştığına inanılan tehlikelerden ve zararlı etkilerden korumaktır[16].

Bu çerçevede Isparta'da bir takım uygulamalar yapılmaktadır. Bunları tebliğimiz sınırları içerisinde kısaca vermeye çalışalım.

A. Doğumla İlgili İnanışlar :

1. Kısırlığı Giderme Amacı İle İlgili Olanlar:

Evli olan çiftin evlilikten altı ay-1 yıl kadar çocuğu olmadığı ta+ aranır. Kadın, öncelikle yakınındaki türbe ve yatırlara giderek adakda bulunur. Türbe ziyaretinde bulunduktan sonra ilk görülecek çocuğun kız ve erkek olmasına göre Allah'ın kendisine kız veya erkek çocuk vereceğine inanılır. Bununla birlikte kadınların muskalar taktığı, hocalara giderek kendilerini okuttukları da görülmektedir. Bütün bunlardan sonra çocuk olmadığı taktirde kadın doktora götürülür. Sorunun kadında olmadığı anlaşılırsa erkek de doktora gider; fakat, bu durumlar gizlenerek yapılır[17]

16 ÖRNEK, Sedat Veyis. Anadolu Folklorunda Ölüm, Ankara, 1971, s.11

17 Allah'a duâ ederek çocuk sahibi olmak anlayışı, Dede Korkut Hikâyeleri'ndeki Dirse Han'ın dilek dileyip alkış alması ve çocuk sahibi olması inancıyla örtüşmektedir. Halk muhayyilesi mantıkî bir çözüm bulamadığı, sıkıntıya düştüğü her işte olduğu gibi çocuk sahibi olamamada da çare olarak duâyı ve kutsal varlıklara sığınmayı görmektedir.

2. Hamilelik Dönemiyle İlgili Olanlar :

Yörede, hamile kadınlara "gebe", "yüklü" gibi isimler verilir. Kadının sadece doğurması yetmez, aynı zamanda en az bir erkek çocuğunun olması da istenir. Erkek çocuk, ailenin adı ve soyun devamını sürdürecek, aile ocağının devamını sağlayacaktır.

Hamilelik süresince bebeği ana rahminde melekler büyütür ve korurlar. Bebek dokuz ay on gün sonra yine meleklerin yardımı ile doğar.

Hamilelik döneminde kadın, en çok kimin yüzüne veya nesneye bakarsa bebeğin ona benzeyeceğine inanıldığından anne adayı çirkin, sakat olan varlıklara (insan, hayvan) bakmamaya dikkat eder. Anne, daha bir ile dört aylık hamile iken dikkatli olarak aya bakarsa, doğacak çocuğu güzel ve ay gibi parlak olur. Bakma işlemiyle güzellik veya çirkinliğin bebeğe aktarıldığına inanılmaktadır[18].

Yörede, hamile kadın, dondurma yediği zaman çocuğun çenesinin titrek olacağına, ayva yediği zaman çocuğun güzel olacağına ve sakız çiğnediği zaman çocuğun çok çişli olacağına inanılır. Hamile kadına balık yedirilmez, yedirildiğinde bebeğin ağzının balık gibi olacağına inanılır.

Anne karnında bebeğin fiziksel hareketlerinden bebeğin cinsiyeti tahmin edilir. Anne karnındaki bebek üç ay içinde kıpırdarsa erkek, dört ay içinde kıpırdarsa kız olur.

Hamile kadın kurban bayramında kesilen kurbanın çenesini kendi niyetine ayırtır. Sivri çene kemiği uçlarında et kalırsa doğacak çocuğun kız, et kalmazsa erkek olacağına inanılır.

Hamile kadına fark ettirmeden oturabileceği bir minderin altına makas, diğer bir minderin altına da bıçak konulur. Eğer kadın altında bıçak olan mindere oturursa doğacak çocuğun oğlan olacağına, altında makas olan mindere oturursa kız olacağına inanılır.

Bebeğe zarar gelmemesi ve düşmemesi için muska takan ve ağır yük kaldırmaktan kaçınan hamile kadın, bir başkasının yaramaz, huysuz çocuğunu kınadığı taktirde kendi bebeğinin de aynı özellikleri taşıyacağına inanıldığından kimseyi kınamamaya özen gösterir.

Bilerek düşük yapmanın günah olduğuna inanılır.

Hamile kadının aşerme/aş yerme zamanlarında canının istedikleri yedirilmeye çalışılır. Aksi takdirde doğacak çocuğun vücut organlarından birisi eksik olur. Aş yerme zamanında ciğer yenirse doğacak çocuğun bir yerinde tıpkı ciğer gibi kırmızı bir ben olur. Çiçek veya gül koklanırsa doğa-

18 ACIPAYAMLI, Orhan. Türklerde Doğumla İlgili Âdet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü, İstanbul, 1961, s.113

cak çocuğun vücudunun bir yerinde gül beni olur. Kadının bu dönemde canı tatlı isterse doğacak çocuğunun erkek, ekşi isterse kız olacağına inanılır. Bu inancı pekiştiren bir tekerleme bile vardır:

"Ye tatlıyı, doğur atlıyı,
Ye ekşiyi, doğur Ayşe'yi."

3. Doğum ve Sonrasıyla İlgili Olanlar:

a. Doğum:

Hamile kadına dualı su içirilir. Dualı suyu içen kadın ağrısız, sancısız, kolaylık içinde doğum yapar. Doğumdan sonra rahimden çıkan "Son"un açıkta bırakılmasının, dolayısıyla hayvanların zarar vermesinin günah olduğuna inanıldığından ayak basılmayacak bir yerde, açılan yarım metre derinliğindeki çukura gömülür[19]

Doğum yapıldıktan sonra bebek kokmaması için tuzlanır. Bebeğin yüzüne sarılık olur diye sarı yazma örtülmez. Bebeğin ağzına şerbet veya bal sürülürse dilinin tatlı, yün sürülürse koyun gibi uysal, Kur'an tozu sürülürse âlim olacağına inanılır. Yine yeni doğan bir bebeğe anne ezan vaktine kadar meme emzirmez.

Loğusanın sütü bol olsun diye pekmez, tatlı, soğan vb. yedirilir. Annenin sütü kesilirse buna "Kurudu", "Çekildi" denir. Annenin sütünün acıdan, meraktan, üzüntüden ve korkudan olduğu gibi yemek kokularını duymaktan çekildiği de sanılır. Memenin yara olması da bu sebeplere bağlanır. Bu taktirde yörede "Irvasa" denilen tedbirlere başvurulur. Bunlar; memeyi bıçakla çırpma, çocuğu ve annesini hocaya, dedeye okutma, anne hangi kokuyu duymuş ve canı neyi istemiş ise onu yedirme gibi işler bu tedbirlerdendir. Eskiden annenin sütü çekilmemesi için evde, ocakta kaynamakta olan sudan yalattırılırmış. Ayrıca sütü kesilen kadın "Damlamca" veyahut "Damlantı" adını verdikleri su damlayan kaya oluklarına ve mağaralara götürülerek damlalardan içirtilirmiş.

Halk arasında loğusanın mezarı kazılmış, mezarın sahibini beklediğine inanılır. Bunun için loğusanın yemesine, içmesine ve giyimine çok dikkat edilir. Loğusalığı geçtikten, sağlığına kavuştuktan sonra mezarının da kapandığına inanılır.

---

19 Son, gebelik süresince döl yatağında kadının kendi kanı ile bebeğini beslemesini sağlayan bir parçadır. Divân-ü Lügât-ît Türk'te Kaşgarlı Mahmud, plesentaya dair şu bilgiyi vermektedir: "Umay; kadın doğurduktan sonra çıkan sondur. Kadınlar Umay ile tefeül ederler. Umay'a taparlarsa oğul olur, derlermiş." (Besim Atalay, Divanü Lügat-it Türk Tercümesi, Ankara, 1992, s.127)

b. Al- Al Karısı :2

Al karısı"; yeni doğum yapmış kadınlara, yeni doğan bebeklere ve yeni gelinlere; atlara musallat olduğuna, kadının ciğerini söküp çıkarttığına, bebekleri de boğarak öldürdüğüne, atları huzursuz edip koşturarak onları yorduğuna inanılan kötü bir ruh veya bir tür hastalıktır.

Al basan kadını kurtarmak veya al basmasından loğusayı korumak amacıyla şunlar yapılır:

Kadın doğum yaptıktan sonra yalnız bırakılmaz. Yalnızken altına bir bıçak konur[20].

Al basmasına karşı loğusa kadın çok kere alnına bir bez bağlar.

Loğusa kadının yanında küçük bir Kur'an bulundurulur.

c. Kırkıncı Gün/Kırkı Çıkmak :

Doğumdan sonraki kırk gün doğum anne ve bebeğin "Kırklı" olduğu günlerdir. Loğusa ve bebeğin kırkları çıkana kadar pek kimse ziyaret etmez. Ziyarete gelenler ise evde bulunanlardan kadının ve bebeğin durumunu öğrenirler; ama, onları görme imkanı azdır. Ancak yakın akrabaları bu yasağın dışında bırakılmışlardır.

Loğusa ve bebek bu süre içinde dışarı çıkmaz, kadın düğün esnasında gelin alayına bakmaz. Aksi takdirde kadın veya bebeğe zarar gelir.

Kırkı karışır inancıyla iki kırklı kadın bir arada bulunmaz. Birbirlerini görürlerse, kadınlar birbirleriyle ekmek değişirler. Bunu bebeklerin kırkı karışmasın, zayıf olmasın diye yaparlar. Bu işi yapılmazsa bebeklerin zayıf kalacağına, öleceğine inanılır.

İki kırklı kadın farkında olmadan görüşürlerse kırkı karışan taraf hastalanır ve zayıflamaya başlar. Buna çare olarak çocuklarını değişerek üçer defa emzirirler.

Kırklı çocuk bulunan evden bir eşya ödünç verilmez. Yoksa çocuk hastalanır ve uykusu kaçar.

Çocuk kırklı iken bir yakının evine ilk defa giderse ileride o evi sıçanlar basar. Buna karşılık çocuğa "sıçanlık" olarak giyecek türünde bir hediye verilir.

Bebekler kırklı iken bebeğin yıkama ve çamaşırlarının suyu dışarıya atılmaz. Atılınca cinlerin çarpacağına inanılır.

Anne ve çocuğun kırklama işi için kırk taş toplanıp, bir altın yüzük ile

---

20) Demir bir çok milletin folklorunda kötü ruhlar için korkutucu bir unsur olarak kabul edilmektedir. (Orhan Acıpayamlı. a.g.e., s.120)

beraber suyun içine atılır. İstenirse "Niyet ettim kırkımı çıkarmaya" diyerek üç İhlâs ve bir Fâtiha okunur. Bu suyla kadın boy abdesti alır ve bebek yıkanır[21].

B. Çocukla İlgili İnanışlar :

1. Göbek Düşümü:

Göbeği düşen bebeklerin düşen göbekleri genellikle bir bez parçasına sarılarak toprağa gömülür. Bununla birlikte şunlar da yapılır:

Erkek bebeğin göbeği düşünce "Okumuş olsun" diye düşen göbeği bir camiye bırakılır ya da saklanır. Kız bebeklerin düşen göbekleri ise hamarat ve temiz olsun diye bir süpürgeye bağlanır. Eğer evin köşesine veya duvarın kovuğuna konulursa evine bağlı olacağına inanılır.

Bebeğin düşen göbek parçası dışarıya atılınca bebek ileride dışarıya çok çıkar; camiye veya medreseye atılınca camiye gidip ibadet eder.

2. Ad Verme/Ad Koyma :

Bebeklere genellikle aile büyüklerinden birinin adı verilir. Bundan amaç "Adın sürmesini, devamını sağlamak", "Bitmesini, batmasını" önlemektir. Ad koymada Peygamberin ve ehl-i beytin adlarının da verilmesi yaygındır. Ayrıca çocuğu yaşamayan bir aile çocuğunun yaşaması için cinsiyetine göre değişik adlar da verir. Bunlar:

Dursun koyulursa durur, Durmuş korsa gitmez, Durdu, Durkadın adındaki kızlar ölmez, Yaşar konur ise yaşar.

Çocuğun yaşaması için bir yatıra gidilir ve çocuk yatıra:

-Ey ulu yatır, biz bu çocuğu sana sattık! Bundan sonra bu çocuk artık bizim değil senin. Bak, çek, gör, gözet... Sana hizmet etsin. Yerleri süpürsün, yatağını sersin, kaldırsın. Adını da Satılmış, Satı, Döne, Döndü diyerek satarlarsa o yatırın çocuğu ölmekten kurtaracağına, Azrail canını almaya geldiğinde;

-Hey Azrail, ne yapıyorsun sen? Bilmiyor musun, o çocuk bana satıldı. Haydi, başka kapıya, yallah!. Bir daha seni buralarda görmeyeyim!... diyeceğine inanılır.

Bu uygulamaların dışında çocuğun yaşaması için şu inanışlar da bulunmaktadır:

---

21 Görüldüğü üzere taş kültüne bağlı olarak suyun temizleyicilik, koruyuculuk fonksiyonu devam etmekte ve zayıf da olsa İslami unsurlar kırklama işleminin temelini oluşturmaktadır.

Hiç çocuğu ölmemiş olandan bir kumaş alınır, bir giysi dikilip çocuğa giydirilir. Böylece o çocuk çok sağlıklı olur ve ölmez.

Adı Mehmet olan yedi evden küçük küçük birer bakır parçası, madeni eşya istenir. Bunların hepsi bir kapta erittirilir ve bir bilezik yaptırılarak, çocuğun koluna takılır. Böyle yapınca Azrail bir daha çocuğun canını almak için o eve uğramaz.

Çocuğa maşallah, nazarlık takılır.

İslam dininin bir gereği olarak Akika Kurbanı kesilir. Kesilen kurbanın etleri çocuk ve anneye yedirilmeden yoksullara dağıtılır.

3. Aydeş Olmak :

Yeni doğan bebeğin çok fazla zayıflaması, karnının şişmesi, kol ve bacaklarının çöp gibi incelmesi ve bu ince vücut üstünde başın bir tokmak gibi kalması halinde bebeğin "Aydeş" olduğuna veya bebeğe "Aydeş Bastığı"na inanılır[22].

Yalvaç'ta aydeş hastalığının inanışa göre bir kaç sebebi vardır. Birincisinde elti ve komşular arasında üst üste doğum halinde; kırk gün içinde, önceki çocuk aydeş hastalığına tutulur. Hastalığın belirtisi zayıflık ve dermansızlıktır. İkincisi Uyur (Gelin) Aydeşi, yeni bir gelin loğusa anneyi görünce çocuğun aydeş olacağına inanılır. Bu tür aydeşte çocuklar devamlı uyurlar; hatta, bu süre 48 saati bile bulabilir. Üçüncüsü Göz Aydeşi, nazar değen çocukların hastalığıdır. Bu durumda çocuk çok ağlar ve zayıflar.

Aydeş olan çocuğu iyileştirmek için şunlar yapılır:

Bir ocaklıya gidilir. Ocaklı da, çocuğun "Aydeş Pişirmesi"ni yapmak için hazırlanır. Bunun için ocağa boş bir tencereye koyar. Altına da çalı çırpı konur; ancak, ateşlenmez. Boş tencerenin içine sadece taş doldurulur. Ocaklı, çocuğu eline alır ve bir komşu ile karşı karşıya oturur. Komşu "Ne pişiriyorsun?" diye sorar. Ocaklı "Aydeş pişiriyorum" der. Komşu, "Pişirebiliyor musun?" diye sorar. Ocaklı "Pişiremiyorum da ne demek?" diyerek duâ okur ve çocuğu taş dolu tencerenin içine koyup çıkarır. Bu işlem üç defa tekrar-

22 "Aydeş Bas-" deyiminden yola çıkıldığında deyimin "Al basması" ile benzer şekilde ifade edildiği görülmektedir. Bu nedenle Aydeşin Al gibi kötü bir ruh olduğu düşünülebilir. Mehmet Aydın, bebeklerin aydeşliği meselesini kök itibariyle Babil ve Asurlular'a kadar götürmektedir. Ona göre Sabii olan bu insanlar, Ay'a ve Güneş'e tapınmaktaydılar ve insan sağlığına yıldızların etkili olduğuna inanmaktaydılar. (Mehmet Aydın, "Konya'daki Manevi Halk İnançlarının Dinler Tarihi Acısından Tahlili", Türk Halk Edebiyat Ve Folklorunda Yeni Görüşler, Ankara, 1985, I/260)

lanır. Sonra çocuk sahibine verilir. Hasta sahibi ve çocuk ocaktan çıkınca hiç arkasına bakmadan eve giderler.

Hasta çocuk ulu bir ağacın altında yıkanır ve bu ağacın dışarı çıkmış kökleri arasından geçirilir. Yine ulu ağaçların etrafında hasta çocuk üç defa dolaştırılır. Daha sonra bu ağaca bir çivi çakılıp ve bir bez bağlanarak o rahatsızlığın çakılıp kalacağına ve bağlanacağına inanılır.

İl merkezinde aydeş olan çocuklar Gülcü ve Dere Mahalleri'nde bulunan Deliktaş'tan üç defa geçirilir. Bu yere Çarşamba veya Cuma günleri en az iki kişiyle gidilir. Çocuk karşılıklı durarak, delikli taştan geçirilirken "Al çürüğünü ver sağımı" denilir. Sonra kayanın üzerine madeni para konulur ve etraftaki ağaçlara bez bağlanır.

Aydeş çocuk dört yol ortasından, sokaktan toplanan çerçöp üzerinde ısıtılan suyla yıkanırsa aydeşliği geçer.

Aydeş çocuk yatır ve türbelere götürülerek, bunların etrafında üç defa dolandırılır.

Mehmet adlı yedi evden un toplanıp çember/simit şeklinde ekmek yapılır ve bu ekmeğin içinden aydeş çocuk geçirilir.

Çocuk, yeni ölü konmuş bir mezarın üzerinde yıkanır.

4. Dirgit/Diş Hediği/Diş Bulguru :

Bebek diş çıkarırken ilk dişini gören kişiye bebek için genelde bir atlet aldırılır. Bu, bebeğin dişlerinin kolay çıkacağı inancı ile yapılır.

Bebek bir kaç diş çıkardıktan sonra ailesi akrabalarını ve komşularını davet ederek, diş dirgitini yapar. Diş dirgitinde, bebeğin üzerine kimi zaman bir çevre (başörtüsü, yazma) konularak, önüne eşyalar bırakılır. Bebek bunlardan hangisini alırsa ona göre istikbali hakkında bir hüküm verilir. Çocuk aynayı almış ise berber, maşayı almış ise demirci, kalemi almış ise öğretmen, iğne veya makası almış ise terzi olacağına inanılır. Kimi yerlerde çocuğun eline kına yakıldığı görülmektedir. Ziyaretçiler bebeğin annesine "Hayırlı Olsun", "Maşallah" derler.

5. Köstek Kesme :

Yürümesi geciken veya sık sık düşen çocuklar için "Köstek Kesme" "Köstek Kırma" denilen bir âdet vardır. Yörede yaygın olan bu âdet ile çocukların iki ayağı sembolik, ince bir iple bağlanır. Yalvaç ilçesinde mahallenin çocukları belli bir mesafede yarıştırılarak en erken gelen çocuğa bu bağı kestirirler. Yarışan çocuklara para ve hediyeler verilir. Senirkent ve Uluğbey Kasabası'nda Cuma günü yapılan bu işte ayağı iple bağlı olan çocuk ekmek

senitinin üzerine çıkartılır. Başka bir çocuk ipi keser ve arkasına bakmadan gelir. İpi kesen çocuğa para verilir. Çocuğun ayağında kesilen ipler çürüyünceye kadar çıkarılmaz. Böylece "Köstegi Kesilmiş" olunur.

Atabey İlçesi'nde; bebek yürümeye başladıktan sonra, düzenli olarak yürümesi için, genellikle Cuma günü selâ ve öğle namazı arasında yolda bir kadın, bebeğin kollarından tutarak kıbleye karşı döner ve:

"Saldım selâya karşı
Yürüsün kıbleye karşı
Her adımı kutlu olsun
Yolu bereketle dolsun."

diyerek bunu üç kez tekrarlar. Bu işlem yapılırken yolda hiç kimsenin olmamasına dikkat edilir.

6. Sünnet Düğünü :

Sünnet, erkekte Müslümanlığın simgesi olarak görülür. Çocuk sünnet kutlamaları ile üyesi olduğu topluluk tarafından çocukluktan sıyrılmış kabul edilir ve bu geçiş töreninden sonra çocuğun erkek olma yolunda ilk adımı attığına inanılır.

Isparta genelindeki halk inançlarına göre çocuk tek başına sünnet ettirilmez. Eğer sünnet olacak başka çocuk yoksa sünnet yapılırken bir horoz kesilir ve kesilen horoz kesene veya fakir bir aileye verilir. Yörede, sünnet olacak çocukların anneleri, sünnet olurken avuç içinde bir oklava çevirirler. Bununla sünnetin kolay olacağı inancı hakimdir.

C. Evlenme / Düğünle İlgili İnanışlar :

Genç kızların bahtlarını açmak için tanıdık bir kadınla birlikte camiye gidilir. Kadın, kızın kafasının üstünde kilit açıp kapatarak bahtını açar.

İki bayram arasında nikâh kıyılmaz, düğün yapılmaz, günahtır ve uğursuz sayılır.

Nişan yüzükleri takıldıktan sonra sebepsiz yere parmaktan çıkarılmaz. Çıkarılırsa eşlerin geçim, dirlik ve düzenleri bozulur.

Nikâh kıyılırken eller kenetlenirse veya eller birbirini tutarsa, o nikâh ilerde bozulur, eşler birbirinden ayrılır.

Geline kına boşanmamış, aile düzeni düzgün, çocukları tarafından sevilen bir kadına yaktırılır ki, geçimi iyi olsun.

Düğünde gelin almaya gidilen yoldan mümkünse gelinmez. Aynı yoldan gelinirse, gelin ölünceye kadar o evde kalmaz, aynı yoldan babasının evine geri döner.

Eskiden Yörükler gelini at üzerinde erkek evine getirirlerken yolda at işerse kızın bir başka erkekle oynaştığına, at pislerse kızın bakire olmadığına yorumlanırmış.

Gelin eve girerken bol nasipli olması için horoz veya bir hayvan kesilerek kanının üzerinden atlatılır. Kaynana, gelinin evdekilere itaat edip, bol nasipli olması düşüncesiyle gelinin başında ekmek böler. Gelinin bir çocuğu olsun diye kucağına sevimli, konuşan, hareketli bir çocuk oturtulur.

Gelin oğlan evine geldiğinde ekmek saçının üzerine koyun postu örtülerek gelin atlatılır. Gelin, eve bereket getirmesi inancıyla odasına girmeden önce ekmek gevreğini avucunda ezer, halka dağıtır.

Gelin erkek evine girince evin kapılarına margarin yağ sürülür. Böylece gelinin yağ gibi geçineceğine, dirlik düzenin bozulmayacağına inanılır.

D. Ölümle İlgili İnanışlar :

Azrail'in şiddetli gelişine, zor can verişe bağlı olarak hastanın görüntüsü çevredekileri korkutabilir düşüncesiyle hastanın yüzüne beyaz tülbent örtülür. "Can vermesi kolaylaşsın" diye her gün hoca getirilip başında Kur'an okunur, ağzına zemzem suyu verilir, kelime-i şahâdet getirmesi için gayret edilir.

Ölen kişi ruhunu gülümseyerek ve azap çekmeden teslim ederse cennete gider; azap çekerek ve bağırarak teslim ederse ameli iyi değildir. Gözleri açık olarak ölmüş kişi, bir yakınına hasret gitmiştir. Ölünün üstüne, şeytan gelmesin ve şişmesin diye bıçak ve satır konulur.

Ölü yıkandıktan sonra; ölen kişi gençse, bilhassa bekar ve nişanlı ise ellerine kına yakılır. Ölüyü yıkamada kullanılan kaplardaki bütün artık sular dökülür, kullanılan kazanlar ters çevrilir. "Azrail bu suda kanlı kılıcını yıkamıştır" inancıyla bu âdet uygulanır. Kefenleme sırasında ölünün üzerinde kına, gülsuyu, karanfil, kuru veya yaş nane, çörek otları serpilir.

Ölen kişi yeni evli gelin, genç kız veya bir kadınsa tabutun üzerine yeşil, kırmızı ve mor renkli örtüler örtülür. Nişanlı ise gelinliği tabutun üstüne konulur. Ölen kişi erkekse halı, kilim, Türk bayrağı veya yeşil bir örtü; polisse polis şapkası, askerse askerî kıyafetler tabutun üzerine konulur. Definden sonra giysiler yoksullara, halı ve kilimler camiye verilir. Tabut taşınırken bazı ölülerin günahları nedeniyle ağırlaştığına, zor taşındığına inanılır. Cenaze İslâmî vecibelere göre gömülür. Mezarın üstüne su dökülür ve dolu bir su testisi bırakılır.

Kabirde yatan bir kişinin baş ucuna bir bitki dikilirse, o bitki sararıp soluncaya kadar o ölü ceza çekmez.

Ölen kişinin ruhunun evini kontrole geldiğine inanılarak, ölü evinde 7 gün lamba / ışık yakılır.

Ölüyü defnedip gelenlere ölü evinde börek. Çörek, katmer, pide gibi yiyecekler verilir. Ölü evinde belirli gün (ekseriye 1 hafta) yas tutulur. Yas günlerinde ölü evinde yemek pişmez. Komşular tarafından yemek gönderilir. (1 hafta 15 gün arasında) Başsağlığına gelenler çay ve şeker getirirler. Ölü evinde belli bir müddet radyo, teyp vb. şeyler çalınmaz, bir bayram geçinceye kadar düğün yapılmaz.

Ölünün 7 günü "pişi" yapılarak komşulara dağıtılır. 40. ve 52. günlerinde evde ya da camide mevlit okutulur. Evde okutulan mevlitte yemek, camide okutulan mevlitte ise gelenlere gülsuyu, şeker ve lokum ikram edilir. Ölünün 40. ve 52. gecelerinde "eza"ların (kemiklerin, organların) ağıldığına, ruhun acı çektiğine inanıldığı için yapılan duâlarla, verilen yemeklerle ölünün acısının azaltılacağı düşünülür[23].

Cenaze toprağa verildikten sonra, üç gün sabah namazlarını müteakip mezar başında ve ölü evinde Kur'an okunur.

Ölünün geride kalan eşyalarının yıkandığı günde evdeki herkes de yıkanır. Ölüye ait eşyalar 1 hafta-10 gün içinde yıkanarak fakir fukaraya dağıtılır. Bazı giyecekler ise hatıra olması amacıyla saklanır.

Ölünün günahlarını hafifletmek inancıyla ıskat (devir) yapılır.

Ölü için Kurban Bayramı arifesinde Sin Kurbanı kesilir.

IV. KUTLAMA TÖRENLERİYLE İLGİLİ İNANIŞLAR

A. Dinî Bayram ve Günlerle İlgili Olanlar :

Isparta'da mübarek üç ayların başlamasıyla Pazartesi ve Perşembe günleri nafile oruçlar tutularak Ramazan ayına hazırlıklar yapılır. Kandil gecelerinde hayır için evlerde pişi yapılarak komşulara dağıtılır. Halk camilere giderek "Gece İhyası" yapar. Evlerde ise "Gece Bekleme" için kadınlar bir araya gelirler.

Kandil gecelerinde eşlerin birbirine yaklaşması sakıncalı bulunur. Böyle kutsal günlerdeki birleşmelerden olacak çocukların organlarından birinin sakat olacağına inanılır.

---

23 Bu âdetler eski Türk âdetlerindendir. A. İnan manas destanında "Aş-Yog Merasimi"nden bahsetmektedir. Eski Türkler ölülerin ardından "Yuğ" törenleri düzenlemişlerdir. Eskiden bu aşlar bizzat ölünün mezarına konulurdu. (Abdulkadir İnan., Makaleler ve İncelemeler, s.123; "Dede Korkut Kitabında Eski İnançlar ve Gelenekler", II/249 Bu gelenek bugünün Isparta'sında bulunmamaktadır. Bunun yerini konu komşuya ve fakirlere yemek yedirme şekli almıştır.

1. Ramazan Bayramı :

Ramazan ayının başlamasıyla herkes oruç tutar. Oruç tutmayanlar ayıplanır, kınanır. İlk teravih namazından başlamak üzere son teravih namazına kadar camilerde ilâhîler söylenerek ramazan ayı övülür. Kadınlar, camilerde veya evlerde öğleden önce toplanarak "Mukabele" denilen Kur'an okumaları yaparak "Hatim" indirirler. Erkekler ise belirli camilerde olan "Hatimli Teravih" namazına giderek hatim indirirler. Kur'an teravih namazından sonra okunur.

Yörede, arife günü evlerde "Pişi" veya "Iscak" denilen hamur yiyecekleri yapılarak komşulara dağıtılır. Arife günü dağıtılan bu hayırların aileden ölmüş olanların ruhlarına varacağına inanılır. Arife günü ve bayram günleri dikiş dikilmez, dikenler ölülerinin etlerine iğne batırmakta olduklarına inanırlar. Kimi yerlerde arife günü mezarlara topluca gidilerek mezar temizliği ve duâlar yapılır. Kimi yerlerde ise bu ziyaret bayram namazından çıkıp bayramlaştıktan sonra topluca yapılır.

2. Kurban Bayramı :

Kurban, İslami usul ve kaidelere göre kesilir. Kesilen kurbanların kesen insanı ölünce sırat köprüsünden geçirip, cennete götüreceğine inanılır. Bayramda küs olanlar barıştırılır. Bayramda gelen çocuklara kolonya, şeker, para verilir. Eve gelen ailelere mutlaka kurban etinden tattırılır veya yemek verilir. Kurban kesen kişiye "Allah kabul etsin" denilir.

3. Muharrem Ayı :

Muharrem ayı gelenekleri daha çok Alevî inancına bağlı topluluklar arasında yapılır. Sünnî inancına bağlı topluluklar arasında sadece aşure tatlısı pişirilerek komşulara dağıtılır. Muharrem ayı ile ilgili çeşitli inanışlar vardır. Bunlar:

Muharrem ayında Nuh'un gemisi karaya oturmuştur.

Nuh (A.S.)'ın gemisinin karaya indiği gün ceplerinde ne kaldı ise pişirdikleri yemeğin adı aşuredir.

Hz. İmam Hüseyin Kerbela'da Muharrem ayında şehit edilmiştir.

Alevî inancına bağlı topluluklar, bu inanışlarından dolayı on iki gün muharrem orucu tutarlar. Muharrem ayı boyunca başta su olmak üzere çay vb. içecekler içilmez ve hayvan ürünlerinin hiçbirisi yenilmez. Teyp ve radyo dinlenilmez, televizyon seyredilmez, aynaya bakılmaz, tıraş olunmaz, bu şekilde on iki gün boyunca yas tutulur. Hz. İmam Hüseyin Kerbela'da on iki gün susuz kaldığı ve şehit olduğu için yörede bu pratiklerin yapıldığı ifade edilmektedir.

Muharrem orucu öğleyin yemek yenildikten sonra dedelerin önderliğinde toplanan taliplerin duâlar okuması ve üç defa tuz yalamaları suretiyle başlamış olur. Muharrem ayı başladığı günden itibaren her dede, talipleri ile birlikte her gün bir talibin evinde toplanarak, Kerbela olayı hakkında bilgi verir. İmam-ı Hüseyin'in şehit edilmesine kadar olan olaylar hakkında kitaplar okunup yas tutulur. On ikinci günün sonunda, öğleyin "selemname" denilen duâyı dede ve talipleri sesli bir şekilde okurlar. "Sakka suyu" denilen su duâlanarak müritlere dağıtılır. Sonra tuz yalanır. Daha sonra yine duâ okuyarak aşure yenir. Böylece Muharrem orucu sona erer.

B. Mevsimlik Bayramlarla İlgili Olanlar :

1. Nevruz :

Isparta'da pek yaygın olmayan bu gelenek daha çok Yalvaç, Senirkent ve Keçiborlu gibi ilçelerdeki Alevî inancına bağlı topluluklar tarafından kutlanır. Alevî inancına göre Nevruz Hz. Ali (R.A.)'nin doğduğu, evlendiği ve halife olduğu güne rastlayan 21 Mart günüdür. Bu gün nevruz cemi yapılarak kutlanır.

2. Hıdırellez :

Hızır ile İlyas hakkında yörede değişik inanışlar bulunmaktadır:

"Ab-u hayat"ı bulup, içerek, ölümsüzlüğe kavuşmuş olan Hızır ve İlyas hıdrellez günü görüşürler.

Hızır karada, İlyas da denizde yaşayan iki ayrı peygamberdir. Bu iki peygamber, uzun süre birbirlerinden ayrı kalmışlar; ancak, 6 Mayıs günü birbirlerine kavuşurlar.

Hızır ve İlyas adlarında iki veli kişi, birbirlerini çok sevmişler, birlikte yüksek bir yaylaya çıkmışlardır. Hızır ve İlyas'ın dağa çıkmasından hemen sonra ani bir fırtına ile yağmur başlamıştır. Hızır ve İlyas uzun süre birbirlerinden ayrı kalmışlar; ancak, 6 Mayıs günü birbirleri ile görüşürler.

Hızır peygamber ile İlyas peygamberin Yalvaç'ın bugün "Hıdırlık" adıyla anılan mesirelik yerinde bulunan masa şeklindeki taşın başında buluştuklarına inanılır. Halk arasında Hızır "Darda kalanlara yardımcı olma", "Bereket getirme", "Gelecekte dilekleri gerçekleştirme" manasında kullanılır. "Hızır gibi yetişmek", "Hızır babaya adak adamak", "Hıdrellezde buluşalım", "Kul bunalmayınca Hızır yetişmez" gibi deyim ve atasözleri de yörede bu anlamlara gelecek şekilde söylenir. Halk, bugünlerde hazırlıklar yaparak mesirelik yerlerde piknik yapmaya, eğlenmeye ve dinlenmeye gider. Hazırlıklara 5 Mayıs günü başlanarak o gün bitirilir. Dilek ve inançlara yönelik olarak yapılan hazırlıkların başında sağlık, bolluk-bereket, kısmet ve şans

taleplerine yönelik hazırlıklar başta gelmektedir. Bu gecede şu âdet ve inanışlar görülür:

Eskiden genç kızlar, bu gecede bahçedeki yeşil soğanların iki yaprağını birer iple bağlayıp, dilek tutarlarmış. Bu soğanın yaprakları uzarsa, dileğin gerçekleşeceğine; uzamazsa dileğin gerçekleşmeyeceğine inanılırmış. Yine gelinlik kızlar türbelerde duâlar edip "Açıl bahtım, geldi vaktim, gelin olma vaktim" diyerek dilek tutarlarmış. Aynı şekilde gül ağaçlarına da ip veya mendil bağlayarak dilekler tutulurmuş.

Genç erkek ve kızlar, yaşlı ninelerin tespihlerini alarak dilek tutarlarmış.

Yalvaç'ta "Hıdırlık" denilen yerdeki Hızır taşına eskiden sabah namazından sonra duâ ettikten başka dibine günün değerine göre 10 para, 100 para, 5 kuruş gibi metal paralar gömülürmüş. Bunu yapmakla kendisinin, aile ve çoluk çocuğunun mal, mülk ve servetinin artacağına inanılırmış.

Isparta'da; Hıdırellez'in kutlandığı hemen her yerde Hıdırellez'in 5 Mayıs gecesi, halk, bahçesindeki ağaçların topraklarına, sahip olmak istedikleri mal veya eşyaların resimlerini çizerler veya taştan, çöpten şekillerini yaparak dilek tutarlar. Aynı gece yine bazı kimseler, kapılarının önlerine kül elerler, 6 Mayıs sabahı bu kül üzerinde oluşan şekil veya resime göre geçimlerini hangi alanda sağlayacaklarını öğrenirler. Kül üzerinde bir hayvan şekli oluşmuşsa hayvancılık alanında, ağaç veya bitki şekilleri oluşmuşsa çiftçilik alanında bol kazançları olacağına inanılır. 5 ve 6 Mayıs gecesi yağmur yağarsa o yılda bolluk ve bereket olacağı inancı vardır. Hıdırellez günü Hızır'ın evlere gelerek una, şekere, yağa vb. yiyeceklere dokunarak bunların bereketini arttıracağına inanılır. Bu nedenden dolayı yiyeceklerin kaplarının ağzı açık bırakılır.

3. Yağmur Duası :

Yörede yağmur yağmamasının sebepleri arasında, dine bağlılığın gevşemesi, dinî vazifelerin yapılmaması, haksızlığın çoğalması ve doğruluğun azalması gibi inanışlar başta gelmektedir. Yağmur duâsı kimi yerlerde üç gün sürerken, kimi yerlerde ise bir gün sürmektedir. Yağmur duâsına çıkmadan önce namaz kılan kişilere, dere veya göl kenarından, nohut büyüklüğünde yetmiş bin adet taş toplatılır. Bu taşlardan her on bini bir çuvala doldurulur. Erkekler abdestli olarak camiye gelip, yedi büyük küme halinde farklı yedi yere otururlar. Her çuval bir gruba verilerek, taşlar dökülür ve her bir taşa bir besmele ile ihlas suresi okunarak üflenir. Okunup üflenen taşlar bittikçe, yüksek bir yerde tekrar başka çuvallara konur. Bu okuma işi yaklaşık üç gün sürmektedir. Okuma işi bitince her bir çuvalda onar bin taş olmak üzere yedi çuvalın ağızları dikilir ve yine yüksek bir yerde muhafaza edilir.

Genellikle Cuma günü yağmur duâsına çıkmak için yöre halkı; çoluk çocuk, genç-ihtiyar, kadın-erkek, imamlar, hafızlar ve hatırı sayılan ihtiyarlar ile kuzular, koyunlar topluca geniş, yüksek ve suyun olduğu bir yere; türbeye veya yatırın önüne, gelirler. İmamın veya müftünün önderliğinde dua, namaz ve tövbe istiğfarlar yapılarak, Kur'an okunur. Bundan sonra çuvallardaki taşlar, dere, sulama kanalı, değirmen suyu gibi yerlere boşaltılır. Bazı gençler de, kalplerinin temizliğine inanmadıkları kimseleri tutup yakınlarındaki suya atarak ıslatırlar. Bütün bunlardan sonra ortaklaşa alınan bir keçi kurban edilir. Kurban eti yemeklerde kullanılır. Pişen yemekler yendikten sonra evlere dönülür.

Yörede, yağmur duâsının Allah tarafından mutlaka kabul edileceğine ve duâdan sonra herhalde yağmur yağacağına inanılır. Eğer duâdan sonra yine yağmur yağmazsa "duâ edenler arasında fenalar varmış, Allah onun için duâmızı kabul buyurmadı" denir.

V. ADAK VE ADAK YERLERİ İLE İLGİLİ İNANIŞLAR

Yöredeki adak yerlerin çoğu, şehrin fethinde şehit veya gazi olan kimselerle ermişliklerine, keramet sahibi olduklarına inanılan âlim kimselerdir. Hemen hemen bütün yatır ve türbeler sulak ve yeşillik alanlarda bulunmaktadır. Bunun yanında halka haşmet duygusu uyandıran bazı ağaç ve taşlar da ziyaret ve adak yerleridir. Ziyaretçilerin çoğu kadın, genç kız ve çocuklardır. Adaklarla ilgili âdet ve inanışlar başlı başına bir konu olduğundan teferruatına girmeyip ilgilenenlere konu ile ilgili bir çalışmamızı tavsiye etmekle yetinelim[24]. Burada kısaca yörede adak yerlerine hangi amaç ve inanışlarla ilgili olarak gidildiğini ve adak yerlerinin özelliklerini belirtmek istiyorum.

Yörede adaklar,

Her türlü murad, dilek ve niyetler için,

Kısırlığı gidermek, çocuk sahibi olmak, sütünü arttırmak için,

Kısmet ve bahtı açmak için,

Çocukların geç yürümesi, konuşamaması, altını ıslatması, felç gibi hastalıkların kalkması gibi durumlardan kurtulmak için,

Baş ağrısı, romatizma, sıtma, sinir hastalıkları gibi her türlü hastalıklardan ve sıkıntılardan kurtulmak için,

İş bulabilmek, sınavlarda başarılı olmak, askerden ve hacdan sağ salim dönmek gibi amaçlar için adanır.

---

24 KILIÇ, Abdullah. "Isparta ve Çevresindeki Adak Yerleri ve İlgili İnanışlar", I. Türk Halk Kültürü Araştırma Sonuçları Sempozyumu Bildirileri", Ankara, 1996, II. C., s.207-21

Ziyaret ve adak yerlerinin özellikleri ise şu şekilde sıralanabilir:

1. Adak yerleri genellikle su kaynakları ve akarsular yanındadır[25].

2. Türbenin civarındaki ağaçlara tabu olarak bakıldığı veya zarar verici bir şekilde dokunulmasına yatırın müsaade etmeyeceği kanaatı görülür.

3. Adak ziyaretleri en çok Cuma ve Çarşamba günlerinin yanı sıra Pazartesi ve Perşembe günleri de yapılır.

4. Ziyaret yerlerinde namaz kılınır, Kur'an ve mevlit okunur, yatırın etrafında üç veya yedi defa tur atılır, çaput veya bez bağlanılır, mum yakılır. Türbelere havlu, mendil ve tülbent bırakılır.

5. Türbe toprağı şifa unsuru olarak kullanıldığı görülür.

VI. NAZAR (GÖZ DEĞMESİ) İLE İLGİLİ İNANIŞLAR

Halk arasında nazar, göz değmesi, göze gelme, isabet gibi kelimeler birbirleri yerine kullanılmaktadır. Bakışlarında tesir olan kimselerin (özellikle mavi gözlü olanların) baktıkları canlı veya cansız nesnelerde olumsuz yönde gelişmeler olmakta ve buna karşı önceden çeşitli tedbirler alınmaktadır. Bu tedbirler şöyle özetlenebilir:

Ağaçlara nazar değmesin diye ölmüş kaplumbağanın kabuğu veya bir parçası ağaçlara bağlanır.

Evlere bereket getirsin, nazar değmesin diye üzerlik tohumları ve buğday başaklarından yapılmış kolyeler asılır.

Evlerin giriş kapılarına at nalı, küçük yavru kaplumbağanın kabuğu asılır.

Çörek otunun her tanesi ayrı ayrı okunur, bir bezin içine konduktan sonra nazar değmemesi istenen kişinin giysisinin bir yerine dikilir.

Mavi boncuk,[26] çörek otu, çıtlık ağacından yapılan nazarlık bir hocaya okutturulur. Bunlardan biri elbiselere dikilerek vücutta taşınır. Ayrıca muska yazdırılır ve taşınır.

Tarlalara kuru at veya eşek kafası bir dikili sırığa veya ağaca bağlanarak bırakılır.

---

25 Benzer inanışlar Orta Asya kültüründe de görülmektedir. Bazı Türkler su pınarlarına olağanüstü saygı göstermektedirler. Onların inancına göre, her doğan pınarın, göl ve ırmakların, ağaç ve kaynakların sahipleri vardır. Şamanistler arasında süregeldiği gibi, İslamiyet'i kabulden sonra da orman, su, kaya, dağ sahiplerine başka bir isim altında kurban sunmaya devam etmişlerdir.

26 Nazara karşı kullanılan mavi nesnenin daha eski tarihlerdeki inançlarla ilgisi vardır. Yine kem göze karşı kullanımı Yahudilerde ve Hıristiyanlarda da görülmektedir. (Nasuh GÜNAY a.g.e., s.8; Sedat Veyis Örnek. Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhaları ile İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerinin Etnolojik Tetkisi, Ankara, 1966, s.15)

Araçlara Kur'an, enam, maşallah, mavi boncuk, göz resimleri,[27] el resminin içine çizilen göz resimleri asılır[28].

Tavuk pisliği bir beze sarılarak çocuğun elbisesine dikilir veya beşiğine asılır. Bazı yerlerde tavuk pisliği çörek otu ile birlikte beze sarılır.

İnek, sığır gibi büyük baş hayvanlara muska, mavi boncuk takılır.

Bir şeyi hayırlı etmek, bir şeyi kutlamak ve göz değmesini önlemek için "Maşaallah", "Hayırlı olsun", "Güle güle kullan", "Allah bağışlasın" vb. sözler söylenir.

Yörede, genel inanışa göre eğer çocuğa nazar değdiyse çocuk devamlı ağlar. Nazar değen büyük biriyse üzerinde bir ağırlık olur, hastalanır ve iştahsızlanır. Nazardan kurtulmak için başlıca şu âdetler yapılır:

Nazar değen kimseye kurşun dökülür, suyu o kimseye içirilir.

Biraz suya:

"Akgöz, kara göz, sarı, mavi, yeşil, ela göz

İnne fiş inne fiş inne fiş

Kara yılanın sütünü yoğurt mayalamışım

Ye de çatla, patla, çık."

diye bir duâ okunarak, her renkteki göz için suya bir kömür parçası atılıp çalkalanır. Bu suyla yıkanılır, biraz da içilerek kalanı ateşe dökülür.

Üzerlik yakılarak dumanın üstünden atlanılır. Baş, kol ve ayaklar bu dumanın üzerinde biraz tutulur.

Kur'an'dan ayetler ve Felâk ile Nâs sureleri, üç İhlâs ile bir Fâtiha suresi okunur.

Dört yol ortasından çöp alınıp toplanır, ateş yakılır ve ateşin üzerine tuz konularak çocuk atlatılır. Nazar edenin gözü burada patlatıldığına inanılır.

Yedi eşikten gizlice parça alınır ve hasta olan çocuğa tütsü yapılır.

Nazarı dokunan kimselerin üzerinden bir düğmesi veya sırtındaki elbiselerden bir parçası haberi olmadan alınıp nazar değdiğine inanılan hayvana yatırılarak yedirilir.

Ocaklı veya başkasından hastalığı iyileştirmek için el almış kişi üç parça kaburga kemiği üzerine, Arap harfleriyle birisine berakış, ikincisine betakış, üçüncüsüne etakış kelimelerini yazar, bunu dumansız kor üzerine bırakır ve o sudan hastaya içirilir.

---

27 Göz şeklindeki nazarlıklar Mısırlılarda, Finikelilerde, Kartacalılarda, Yunanlılarda, Etrük ve Romalılarda göz değmesine karşı kullanılmıştır. (Ali Çelik. a.g.e., s. 198)

28 Elin nazara karşı kullanıldığını belgeleyen bulgular neolitik döneme aittir. (Ahmet Yaşar Ocak. Bektaşi Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri, Enderun, İstanbul, 1983, s.18)

Yörede muska, hamayıl (büyük muska) yazdırmak ve taşımak, muska şeklinde cevşen duasını taşımak suretiyle hastalıklardan, kötülüklerden ve kem gözlerden korunulur.

VII. HALK HEKİMLİĞİ VE HALK VETERİNERLİĞİ İLE İLGİLİ İNANIŞLAR

A. Halk Hekimliği : Isparta'da diğer sahalarda olduğu gibi hastalıkların tedavisi konusunda da halk inançları olarak bir takım pratikler görülmektedir. Bu tür pratikler Anadolu'nun diğer bölgelerinde de aynısıyla veya benzeriyle yaşatılmaktadır.

Yörede, bazı hastalıklar için kendisine "ocaklı" denilen kişilere müracaat edilir. Baş ağrısı, karın ağrısı, sayıklama, cilt kızarıklıkları, tekin olmadığı söylenilen, pislik ve karanlık yerlerden geçerken ve çişini yaparken ağzı burnu çarpılanları "Nefesi bire birdir" diye bilinen hocalara ve yaşlılara götürülür. Yöre ocaklıların tedavi ettiği hastalıklar ve tedavi şekilleri şunlardır:

1. Ağrılar-Sızılar Başım çatlayacakmış gibi ağrıyor, belime çivi saplanmış gibi bir ağrı girdi diyenlere, birisi ucu sivri bir bıçak alır, hastanın yanına sokulur. Acımasızca hastanın ağrıyan yerine bıçak saplıyormuş gibi yapar.

Baş ağrılarına karşı çiğ patates dilimlenir, tuzlanarak, başa sarılır.

Beli ağrıyanlara kupa çekilir veya ocaklıya gidilerek bel çektirilir.

2. Arpacık ve Siğil : Ocaklı elde veya gözde bulunan siğil sayısınca hastadan buğday isteyerek Çarşamba günü gelmesini söyler. Ocaklı her buğdaya besmele ile kırk defa İhlâs suresini okuyup buğdayları bıçakla, tahta ile veya havanda demir ile ezerek bir bezin içine koyar, bu bez su akan bir yerde, suyun altındaki toprağa gömülür. Buğdayların çürümesi ile hastalığın geçeceğine inanılır.

İt dirseği olan kişinin yüzü yere yatırılır, gözünün üstüne bir ekmek konur. Bir köpek getirilerek bu ekmek gözün üstünden aldırılırsa it dirseği iyileşir, yok olur.

Elinde siğil olan kişi ilkbahar mevsiminde bir incir ağacından kopardığı yaprağın sütünü siğillerin üstüne sürerse siğiller iyileşir.

3. Bronşit : Bronşit olan küçük çocuklar için keten tohumu ezilerek sütle pişirilerek çocuğun göğsüne ve sırtına sarılır.

4. Çıban : Yüzü çıbanlarla dolu bir kişinin yüzüne karşı birisi çakmağına çakarak "Atmış, yetmiş, çıkmış gitmiş!" derse yüzdeki çıbanlar iyileşir.

Hoca bir çıbanın üstüne okur ve püüüh! diye tükürürse çıban iyileşir, yok olur.

5. Felç : Halk arasında felç hastalığına "Nuzul" denir. Felçli hastaya bir Cuma günü, okunan ezan ile verilen selâ arasında bal yedirilirse felçli hasta iyileşir.

6. Göğüs şişmesi : Çocuk sütten kesilince genellikle annelerin göğüsleri şişer. Bu durum karşısında asma yaprağı tuzlanarak göğüsün üzerine konulur. Yaprak sütü yakar, göğüs ağrısını geçirir. Eğer normal zamanda göğüs şişerse göğüs lavaboya sarkıtılır ve üzerine tarak sürülür. Böylece şişlik lavabodan akıp gider.

7. Göz Hastalığı : Hayvana veya bir insana göz akı inince, bir köy kuyudan alınan su göze damlatılırsa inen göz akı kaybolur.

8. Kırık ve Çıkıklar : Kırıklarda; sabun rendelenerek yumurta ile "Lök" veya "Yumurta Lökü" denilen ilaç yapılır ve bu ilaçla kırık bölge sarılır. Çıkıklarda ise, çıkık kısım ovularak ve çekmek suretiyle yerine getirilir. Kırıkta olduğu gibi buna da "Lök" sarılır.

9. Kuduz Kuduz hastalığından korunmak için dağlama (parpılama; demiri ateşte kızdırıp insanın dilinin altındaki siniri yakma) işlemi yapılır.

10. Sarılık : Hasta olan kişinin gözleri sararmış ve yüz rengi değişmiş bir vaziyettedir. Halsizliğe düşen hasta, kadın veya erkek ocaklıya getirilir. Ocaklı, hastanın alın bölümünü ustura veya jiletle çizerek kan akıtır.

11. Sıtma Dere Mahallesi'nin batısında "Andık Deresi" diye bilinen yerde var olan su eskiden sıtma hastalığına iyi gelirmiş. Temiz bir tasa doldurulan suyun içine 40 tane yıkanmış taş konur ve bu suyla çıplak vücut tertemiz yıkanır. Sonra da dua ile kalın bir elbise giyilir veya örtülere sarılınır.

12. Temre : Ocaklı, hastanın yaraları üzerine üç ihlas bir fatiha okur ve yaraya tükürerek eliyle dağıtır.

Vücutta çıkan bu kızarıklara karşı Gelendost'un Köke Köyü'nde Fadime Demir adlı bir kadın tarafından "Bezeme" yapmaktadır. "Bezemeci" olarak tanınan bu kadın, köyde kırmızı renkteki topraktan suyla bulamaç hazırlar. Su ve toprak karışımından oluşan bu bulamacı hastanın hasta bölgelerine eliyle sürer. Ocaklı hastaya bir hafta süre ile ekşi, soğan, bulgur pilavı, turşu ve biberli yemekler yememesini öğütler, bundan sonra bu kızarıklar kaybolur.

Şarkikaraağaç'ta "Fatma Anamızın Eli" denilen kadınlar, hastanın kaşınan yerlerine tükürüp "Enginlere, dağlara taşlara" der ve tuzlanmış kuru soğanı sürerler.

13. Şifalı Otlar Yörede, şifalı ve tedavi edici olduğuna inanılan adaçayı, altın otu, ardıç kozalağı, arpa, ayrık otu, ayva yaprağı, ceviz, çörek otu, demir dikeni otu, diken ardıç tohumu, dut, elma, ısırgan otu, kara ot (şabıla), karamık, kekik, köpek bostanı, mürver çiçeği, papatya, sarımsak, sütleğen gibi bitkiler çoğunlukla kaynatılarak, suyu içilmektedir.

B. Halk Veterinerliği : Halk veterinere gitmeden önce hastalığı kendisi tedavi etmeye çalışır. Yörede bilinen belli başlı hayvan hastalıkları ve tedavi şekilleri şunlardır:

Hayvanlara nazar değdiğine inanıldığında muska yazılarak hayvana takılır. Nazardan korunmak için mavi boncuk veya kaplumbağanın küçüğü öldürülerek kabuğu delinir ve hayvanın boynuna takılır.

1. Damak : Halk arasında "Çatı Yarma" denir. Hayvanın damağı şişer, yemini ıslatır. Şiş kısımlar bıçakla yarılarak kanatılır ve üzerine tuz basılır.

2. Dili Kırkma : Sığırlarda dilin üzeri pütür pütür olur ve hayvan yem yiyemez, geviş getiremez. Pütürler tığ ile delinir, üzerine tuz basılır. Alt ve üst dudakta görülen biçimine "Kırkma" denir. Makas, jilet ya da bıçak gibi aletle kesildiği için bu ad verilmiştir.

3. Karakuş : Eklem yerlerindeki sertliklerdir. Hayvan yorulunca ve zorlanınca olur. Hastalıklı bölge önce ispirto, acı yağ ve rakı ile ovulur. Hayvan dinlendirilir ve bu eklem yeri delinir.

4. Keçebaş : Sıcaktan hayvanın karaciğeri kaburgasına yapışır. Çamdan alınan sarı katran, haşhaş ve tuz ile karıştırılarak, hayvana yemi ile yedirilir.

5. Temre (Ekzama) : Hastalanan bölgeye tuzlu ve sirkeli çamur sürülür. Ağız çevresinde olan temreler kızgın demirle dağlanır.

VIII. BÜYÜ-SİHİR-TILSIM-MUSKA İLE İLGİLİ İNANIŞLAR

Yörede, halk arasında büyü, sihir, tılsım ve muskacılık tabirleri birbirleri yerine kullanılır. Büyücülük açık-gizli, isteğe bağlı olan-olmaya şeklinde olduğu gibi olumlu ve olumsuz olarak da iki kısımda değerlendirilebilir.

Olumsuz olarak yapılan büyü, sihir, tılsım, muska şu amaçlar için yapılır: Düşmanlık, kıskançlık, çekemezlik nedeniyle eşlerin arasını açmak, bir kızın kısmetini bağlamak, erkeklik uzvunu bağlamak, mağdur etmek veya süründürmek.

Olumlu olarak ise şu amaçlar için yapılır: Arası iyi olmayan iki eşin veya kimsenin arasını düzeltmek, kurdun ağzını bağlamak, baht açmak, çalınan eşyayı bulmak, cin çarpmasını kaldırmak, eşlerden birinin diğerini itaatına almak, çocuğu olmayanı çocuk sahibi yapmak, nazarı önlemek.

IX. RÜYA TABİRLERİ

Rüyada ay ışığı görmek aydınlığa, hayıra işarettir.

Rüyasında ağlayan sevinir.

Rüyada ölü görmek, diriden haber alınacağına işarettir.

Rüyada suya giren paraya kavuşur.

Rüyada ip gören yola gider.

Rüyada ayakkabı görmek, darlığa işarettir.

Rüyada koyun görüldüğünde hayıra, keçi görüldüğünde şeytana işarettir.

Rüyada deve sürüsü veya çadır direğinin göçtüğü görülürse akrabadan birisi ölür.

SONUÇ:

Günümüzde Isparta'da yaygın olarak yaşatılan halk inanışlarının aynısı veya bir benzeri bugün Anadolu'nun bir çok yerinde de görülmektedir. İslam'ın emrettiği pratikler yanında varlığını devam ettiren bu halk inançlarının birçoğunun kökeninde Türklerin eski dini olan Şamanizm yatmaktadır. Bazı halk inançlarının kökeni ise eski Mısır, Babil, Mezopotamya, Çin, Yunan ve Roma kültürü ile günlük yaşam olaylarına dayanmaktadır.

İslamiyet'in kabul edilişiyle birlikte Türk topluluklarında, eski inançlarla ilgisi olmayan, tamamen İslami akaide uygun bir inanç yaşanmaktadır diyemeyiz. Başka bir ifadeyle; Türkler İslamiyet'in kabulüyle kültür ve inanç

değerlerine yeni öğretiler katarken, eski inançlarını da gerek İslami inancın içinde eritmişler-İslami bir kisveye sokmuşlar gerekse bir kısmını da İslamiyet'in kesin emir ve yasaklarına rağmen aynı şekilde devam ettirmişlerdir. Ağacı kutlu saymak, al karısı, türbe ve ağaçlara çaput-bez bağlamak, çocukların uzun ömürlü olmaları için onlara Dursun, Yaşar, Satılmış gibi isimler vermek birer Şaman dini kalıntılarıdır. Bu arada birçok yabancı kültürlerden ve dinlerden de toplumumuza çeşitli inançlar yayılmıştır. Sihir, büyü ve tılsım gibi hurafelerin bir çoğu Arapların Cahiliye döneminden kalmış ve onlar da bu batıl inanışları Türkistan'a kadar götürmüşlerdir. Mavi boncuğun nazarlık olarak kullanılması Rumlardan Türk toplumuna geçmiştir. Hastaların tütsü ile tedaviye çalışılması inancı ise ateşperest İran dinine kadar dayanır.

Isparta yöresindeki halk inanışlarını İslam, akıl ve bilim yönünden değerlendirip, bir tasnife tabi tutacak olursak şöyle bir tablo ortaya çıkar

1 İslam ve bilime ters düşen inanışlar,

2. İslam ve bilimle münasebeti bilinmeden, şuursuzca sürdürülen inanışlar,

3. İslam ve bilimle çatışmayan, ters düşmeyen inanışlar,

4. Hiçbir faydası, zararı olmayan inanışlar,

5. Manevi motivasyon, ümit ve teselli vererek faydalı olabilecek inanışlar.

Yaptığımız araştırma ve incelemelerde, bu tür inanışların ekseri kadınlar, cahil halk kesimi ve eğitim seviyesi ne olursa olsun İslami bilgileri noksan kimseler arasında yaygın olduğu ortaya konulmuştur. Bunların çoğu da yaptıklarında İslami bir sakınca görmemekte veya yaptıklarını İslamla bağdaştırmaktadır.

Dinen İslam tarafından yasaklanmış ve İslam'a ters düşen inançların halk arasında yaşatılması; eski inanç, kültür, örf, âdet ve folklorun tesirine bağlanabilir. Ancak zaman geçtikçe İslam'a ters olan inançlar yavaş yavaş terk edilmekte, bazı halk inanışları azalmakta, bazıları tamamen yok olmakta, bazıları ise Türkiye genelinde olduğu gibi hâlâ varlıklarını devam ettirmektedirler. Bu inanışların zamanla görülemez olması eski kültür, örf ve âdetlerin zayıflamasına, İslami eğitim-öğretim, bilgi ve şuurun artmasına, bu sahada bilgili kişilerin, eserlerin çoğalmasına; yol, araç, hastane, okul vb. imkanların yaygınlaşmasına bağlamak mümkündür.

BÂTINİ TASAVVUFTA VAROLUŞ ÇEVRİMİ

Esat KORKMAZ

GİRİŞ:

Aleviliğin-Bektaşiliğin düşünsel/örgütsel zemininin hazırlanması, "*doğru düşünmek-doğru konuşmak-doğru iş yapmak*"la olanaklıdır. Bu olanağı yaratabilmek için her şeyden önce "*kavramlarla*" (yani, felsefi) ve "*terimlerle*" (yani, bilimsel) düşünerek Aleviliği-Bektaşiliği bâtıni anlamda yerli yerine oturtmak gerekir. Şunu hiçbir zaman utmayalım ki Alevilik-Bektaşilikte mistik tasarımlar / sunumlar "*önde*" gözükür: Öbür dünya(bâtın âlem), bu dünyanın "*tersine dönmüş*" bir eşi olarak algılanır. Mistik sunumda öbür dünyaya ilişkin her şey, bu dünyada(zâhir âlem) olduğu gibi ancak "*ters*" olarak bilince taşınır. Bu mistik tasarımın/sunumun yaşama geçebilmesi, "*ete-kemiğe*" bürünebilmesi için, kaynaklandığı, esin aldığı nesnel tasarımla buluşması gerekir. Bu buluşma, "*düşüncedeki görünüşü*", "*gerek görünüşe*" indirir; düşüncenin nesneyle uyumunu sağlayarak mistik sunumdaki "*terslik*" ortadan kaldırılır; hakikat denilen şey yakalanmış olur. Buluşma sağlanamazsa Aleviliğin-Bektaşiliğin günceli ve geleceği yok demektir. Geçmişin "*anısını*" tüketmek, hangi niyetle yapılırsa yapılsın, Aleviliği-Bektaşiliği yavaş yavaş "*boğmak*" anlamına gelir.

Anadolu Aleviliği felsefi bir dindir. Tanımdan da anlaşılacağı gibi Alevilere sadece felsefe yetmez; inanç da gereklidir. Ama belirleyici olan akıl, kutsayıcı olan inançtır. Doğal olarak tanrıbilime karşı bir "*duruş*" alır, yani "*vahiy dışı*"dır. Bu nedenle Alevilik-Bektaşilikte doğru düşünmek-doğru konuşmak için inanmak, değil "*düşünmek*" önemlidir. Düşünce üretiminde bulunabilmek, akıl yürütmeyi gerçekleştirebilmek felsefeyi, doğa-toplum bilimlerini ve geleneği-göreneği devreye sokmaktan geçer. Felsefe ve doğa bilimleri açısından baktığımızda Anadolu Aleviliği iki terimin açılımları üzerine yapılanmış gözükür. Bu terimler, "*doğanın aklı*" ve "*insanın aklı*"dır.

Doğanın aklı, doğasal nesnel süreçte doğanın "*önsüz olan*"dan "*sonsuz olan*"a doğru gidişini güden yasa-ilke olarak öne çıkan kesin/zorunlu eğilim, yani "*doğa yasaları*" olarak tanımlanabilir. Bu soyut terim Alevi felsefesinde potansiyel tanrı olarak Hakk'a ya da potansiyel tanrının potansiyelliğinin taşıyıcısı olan ve Hakk'ın dönüşümüyle beliren "*ilk akıl*"a denk düşer. Tersinden düşünürsek; doğa yasalarının, "*doğa olmayan*", yani bütün nesnebeden kimliklerinin dışında bir zemine taşınmasıyla elde edilen soyutluktur "*doğanın aklı*" Alevi felsefesinde soyut olan beslendiği nesnel kaynağa, yani

somuta "*yönelme*" eğilimindedir. Metafiziğe düşmemek, akıl alanını terketmemek için buna zorunludur. Yönelmenin izinde, bilimsel anlamda tümdengelim yoluyla, yani soyut olan aracılığıyla somut olan yeniden üretilirken; mistik anlamda tanrısal alandan, yani "*doğanın aklı*"ndan doğanın kendisine inilen bir sürece girilir. Bu "*iniş*" tanrısal kaynaktan bir "*uzaklaşma*" sürecidir. Çünkü uzaklaşma olmasaydı;

a) "*Doğa olmayan*"dan "*doğa olan*"a, yani Tanrı'dan insana/nesneye yönelme gerçekleşmeyecek;

b) Soyuttan somuta inilemeyecek;

c) Metafizik zeminden materyalist zemine atlanamayacak;

d) Ortodoks Tanrı'nın güdümünden çıkılamayacak;

e) Doğa ve insan özgürlüşemeyecek ve

f) Tanrısal öz görünür duruma gelemeyecektir.

Varoluş çevriminde "*doğanın aklı*"nın ilk somutlanma ürünü olarak hava, su, toprak ve ateş görünüşe taşındığında, mistik tasarım, kendi nesnel kaynağıyla örtüşür; o ana değin önde ve belirleyici görünen dinsel kimlikler "*nöbet*" değiştirir, kutsayıcılık görevini üstlenmek üzere "*arkaya*" çekilir; buna karşın, besleyici / yaratıcı kaynak olarak "arkada" duran nesnel kimlikler belirleyicilik görevini üstlenmek üzere "*öne*" çıkar. Bu nesnel belirleyicilik ortodoks Tanrı'nın tanrılığının da sona erdiğini kanıtlar. Onun yerine bâtıni tanrı yerleşir: Nesnellikte belirleyici olan "*doğa yasaları*", mistik boyutta Tanrı olup çıkar.

Doğa yasaları bağlamında somuta "*yapışık olan*" tanrısal öz ya da akıl, bilimsel anlamda tümevarım yoluyla, yani somuttan soyuta yükselirken, "*hapishane*" olarak algılanan nesneden-bedenden kurtulmak için sürekli bir çaba içerisine girer. Çevrim bu kez, yabancılaşmadan "*uzaklaşma*", tanrısal olana yaklaşma biçiminde "*önsüzden-sonsuza*" uzanır. Kendi soyut özünü yakalamak, yani bütün nesne-beden kimliklerinden sıyrılarak, hiçbir nesnenin-bedenin bulunmadığı "*yerde*" tüm can olmak doğa için "*amaç*"tır; amacı yakalama, amaca ulaşma eğilimi, mistik boyutta "*aşk*", somut boyutta "*akıl*" olarak belirir. Sonuçta her şey akıldan ya da aşktan çıkar, yine akla ya da aşka döner.

Bâtıni tasavvufta varoluş çevrimi dendiğinde özelde Alevi felsefesinin üretken ayağını oluşturan "*vahedet-i mevcut*" tasarımındaki çevrim akla gelir.

VAROLUŞ ÇEVRİMİ

Alevi felsefesi, *Tanrı-doğa-insan* ilişkisini: Tanrı'dan çıkıp yeniden Tanrı'ya dönen bir çevrim üzerinde açıklar.

Tanrı'nın kendi özünden fışkıran, taşan ışığın dönüşümler geçirerek ve bu yolla kendi kendine *yabancılaşarak* evrende, *gözle görülebilir biçimler* aldığını savunur.

Tanrı, madde ve eşyanın; hareketin, hareket soyutlaması olarak zamanın var olmasından önceki *mutlak yokluk / hiçlik* durumunda, kendi kendisinin tanrısı iken, insanlar için *düşünülmesi / algılanması* güç bir öze sahipti. Mutlak yoklukta / hiçlikte, yokluğu / hiçliği tartışmak anlamsız olduğuna göre, bu aşamada bir "*tanrı*" varlığından söz etmek Alevi felsefesi açısından üretici değildir. Çünkü Tanrı bu konumda, kendi kendisinin *bilincinde*; kendi içindeki sonsuz olanakların, yeteneklerin ve güçlerin *ayrımında* değildir.

Çevrimin hareket ettirici ilkesi olan "*güzelliğin görülmeye eğilimi*" sonucu Tanrı, sonu olmayan bir yokluğun / hiçliğin içinde kendine bakacak *göz* ve vecde gelecek bir *gönül* istedi; işte *ışıksal taşma* bu gereklilikle başladı. Bu gerekliliğin belirmesi ile mutlak yokluk / hiçlik, *olanaklı* yokluk / hiçlik durumuna dönüştü. Tanrı, kendi kendisiyle *ilk kez* yabancılaştı; kendi bilincine ilk kez vardı; evrenin, bütün ruhsal ve maddesel şeylerin yaratılması için gerekli kaynağı içinde taşıdığının ayırdına *ilk kez* ulaştı. Kişilik kazandı; önce Tanrı iken şimdi *Hak, Hakikat, Gerçek , Aşk* oldu.

Daha sonra ilk yabancılaşma kademesi olan *Hakk*'tan; Tanrı'nın ilk belirme aşaması olarak algılanan ve tüm diğer şeylerin onun aracılığıyla yaratıldığı kabul edilen *ilk akıl (akl-ı evvel)* yaratıldı ve böylece *çevrimin*, kutsal kökenden *(âlem-i gayb)* duyularla algılanabilir / bilgiyle ulaşılabilir dünyaya *(âlem-i şühud)* inen alçalan eğrisinin *(kavs-i nüzul)* hareketi başlamış oldu. Ardından sırasıyla ve her adımda Tanrı'dan *uzaklaşacak* biçimde; akl-ı evvel'e verilen bilgilerin belirme aşamaları olarak algılanan meleklerin, ermişlerin, inananların, inanmayanların, cinlerin / şeytanların, hayvanların, bitkilerin ve doğal elementlerin *aklı*; bu dokuz akıldan kaynaklanan ruhları yaratıldı.

Tanrı Hak olup *potansiyel* kazandıktan sonra dönüşümler geçirerek, kendisinden daha *az şeyler içeren / daha az kendisi olarak* beliren aşamalara doğru yol alıp *doğal elemente / saf cevhere* değin indi. Böylece inançta *varoluş çemberi* olarak algılanan çevrimin, kutsal kökenden çıkıp görünür evrene doğru inen *alçalan eğrisi*'nin hareketi tamamlanmış oldu.

Alevilik-Bektaşilik felsefesinde varoluş çemberinin bu *ilk yarısı,* tümüyle bir inanç ürünüdür. *Düşünceci-idealizm* zemininden kaynağını alır. Platon'un idealar-gölgeler/kopyalar tasarımının değişik bir anlatımından başka bir şey değildir. Bâtıni bilince öncelik vererek açıklanan ve geçici görünür gerçekler olarak algılanan *nesnel dünyaya* göre değişmez, kalıcı ve ebedi bulunan bu *idealist yan / idealizm*; felsefede öncel / yaratıcı görünmesine karşın, bilimsel bir kaygı gütmeksizin nesnel sürecin / maddeci düşünce

temelinin bir *gerekçesi*, onu haklı, gerekli ve zorunlu kılmanın bir *aracı* olmak üzere *gönül meşrebine* uygun biçimde *sonradan kurgulanmış* bir inanç yaratısıdır.

Aleviler-Bektaşiler, *"zahiri düşünmenin" / "zahiri koşullanmanın"* ötesinde, doğal süreci / insan eylemini *kutsamak* üzere yarattıkları kendi idealizmlerinden, *tartışmaya kapalı* sonuçlar çıkarmaya kalkışırlarsa, dünya görüşlerini *baş aşağı* çevirmiş olurlar.

Alevilik-Bektaşilik felsefesinde çevrimin *ikinci yarısını,* yani Hakk'tan *en uzak nokta* olarak beliren doğal element / saf cevherden çıkıp, yabancılaşma sürecinden *uzaklaşacak / her adımda daha çok Tanrı'nın kendisi olacak* biçimde dönüşümler geçirerek *kutsal köken*'le buluşmayı amaçlayan *yükselen eğri*'nin hareketi oluşturur. Varoluş çemberi'nin *yükselen eğrisi* bütünüyle *materyalizm zemininde / maddeci düşünce temeli üzerinde* yürür; inançta, Tanrısal özün görünüşe çıkan bir yaratısı olarak görünmesine karşın gerçekte, Ortaçağ koşullarında bu yaratıyla *kutsanmak* zorunda kalınan bir öncel / yaratıcı'dan başka bir şey değildir.

Bir *idealizm-materyalizm bileşimi* olan Alevilik-Bektaşilik felsefesinde, alçalan eğri'nin *sonu* ve yükselen eğri'nin *başlangıcı* olarak beliren *doğal element / saf cevher* ya da bunun *aklı, ruhu;* Tanrı'nın da Tanrılığını *yapamayacağı bir yabancılaşma* aşamasını simgeler. Çünkü, doğal element / saf cevher, yabancılaşmanın *son halkasıdır; en az Tanrı*'dır. Felsefi boyutta doğal element/saf cevher *"dört öğe"* ile temsil edilir: Bunlar *su, hava, ateş* ve *topraktır.* Bu bağlamda, idealizmden materyalizme *kırılan*, Tanrı'nın bilgisi / yönlendirmesi *dışında* ve kendi yasaları / kuralları içinde *gelişim /değişim-dönüşümlerle* adım adım *"yabancılaşmadan"* uzaklaşan bir sürecin *başlangıcı* olur. Bu süreç Aristoteles'in *"potansiyellik-aktüellik"* tasarımının değişik bir anlatımıdır.

Varoluş çemberi'nin yükselen eğrisi'nin dönüşümleri giderek *soyuttan somuta* doğru evrilir. Her şeyin dünya çevresinde döndüğü algısıyla beslenen ve bir çember yayını izleyen hareketin soyutlanması olarak bilince çıkan *zaman* sürecinde; dokuz ruh, dokuz akla verilen bilgilerin *görüntülerinin belirdiği* tanrısal mekânlar olarak Atlas, Burçlar, Zühal, Müşteri, Merih, Güneş, Zühre, Utarit ve Ay biçiminde somutlanır. Dokuz gök katı'ndan genelde evrende, özelde ortamda; nesnel süreci/yaşamı önceleyen *nitelikler* olarak *sıcaklık, soğukluk; kuruluk ve yaşlık* belirir. Bu *dört öğe ile dört* niteliğin ilişkisinden *üç âlem,* yani cansızlar âlemi, bitkiler âlemi ve hayvanlar âlemi ortaya çıkar.Hayvanlar âlemi, çevrimde dokuzuncu ve son çevrim kademesi olarak beliren, derece derece yükselerek *Hakk*'a ulaşan eksiksiz / olgun / yetkin insanı temsil eden *insan-ı kâmil* aşamasıyla son bulur.

Tanrı kendisini doğal elemente / saf cevhere, yani su, hava, ateş ve

toprağa, koşutunda sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlığa taşımakla bir bakıma, varlığını da *yadsımış* olur. Potansiyelini kendi içinde taşıyan bir önceki konaktan / aşamadan / basamaktan bir sonraki konağa / aşamaya / basamağa geçen *nesnel süreci*, yönlendirmek şöyle dursun, onun nasıl olduğunu bilmekten bile *acizdir.* Deyim yerindeyse Tanrı, bir *"dünya"* cahilidir.

Cahili olduğu bu *"dünyayı"* tanımak / bilmek, kendi *"cehaletine"* son vermek için Tanrı, tanrısal özü en çok içeren yani en çok Tanrı olan *insana gereksinim* duyar; genelde insan, özelde kâmil insan aracılığıyla inançta, geçici görünür gerçekler dünyası olarak *kutsanan,* gerçekte ise *varlık ve olgu* anlamında *maddi* özellikler gösteren öğelerden oluşan bir nesnel süreçten başka bir şey olamayan bu dünyayı *tanıma / bilme* olanağına kavuşur.

[Varoluş Tasarımına göre]

ANADOLU ALEVİLİĞİ FELSEFİ BİR DİNDİR/İNANÇTIR

Kim ne derse desin bırakalım halk katını, aydınlar katında bile bugün Aleviliğin en az bilinen yanı onun *felsefî* boyutudur. Özkaynaklarından sentezlenen Alevi felsefesi ve onun insan, *evren ve Tanrı* tasarımı *"ikirciksiz"* gün yüzüne çıkarılamadığı için, bir Alevi kendi çağdaşlığını, aydınlanmacılığını, demokratlığını, ilericiliğini ya da ahlaklılığını, iyiliğini, güzelliğini *"sorgulayacak",* dünya görüşüne uygun biçimde *"ayakları üzerine dikecek"* ölçütten de yoksun kalıyor. Bu durum bilgisiz kalmanın, kendi kökeniyle iletişimi kesmenin ötesinde, yoğun bir *yabancılaşmayı* da beraberinde getiriyor. Süreç içinde;

1.- Alevi felsefesinin Doğatanrıcılık yanının, *"Tanrı-evren-insan"* üçlemesi biçiminde dışa vuran doğasal diyalektiği; toplumsal diyalektiği yansıtması gerekirken bu diyalektiği gizleyen İnsantanrıcılık anlayışı *"Hak-Muhammet-Ali"* üçlemesi biçiminde öne çıkarılarak *"perdeleniyor"*

2.- *"Hak-Muhammet-Ali"* üçlemesinin özündeki diyalektik kavranamadığı için, evren, insan ve toplum sorunları akıl alanından inanç alanına, felsefe alanından tanrıbilim alanına taşınıyor; Alevi felsefesi *tanrıbilim* olup çıkıyor.

3.- Sonunda olan hem Alevilere, hem de Aleviliğe oluyor: İnancını aklına inidirgemek, idealizmini materyalizmine dönüştürmek için *nesnel-toplumsal* bir evren görüşü*(Dört Kapı Kırk Makam),* insanlığı kurtuluşa taşıyacak bir *toplumsal proje*(kâmil toplum) yaratan dünün Aleviliği bugün; aklını inancına taşımak, materyalizmini idealizmine dönüştürmek isteyen kimi Alevilerce egemen sınıflara *"altın tepsi"*de sunuluyor. *"Anısız"* ve *"geleceksiz"* bir Alevilik, Ortaçağ'ın *"günümüz kılıklı"* sömürücülerinin elinde, *"iç*

kimlik bunalımını şifa sayan" bir *"dine"* dönüşüyor; çağdaş toplumun *"karnına"*, sindirilmesi *"zor"* bir *"lokma"* olarak *"balyoz"* gibi iniyor.

Cumhuriyet'ten bugüne gelinen süreçte, toplumsal altüst oluşa koşut olarak *sınıflar* konumlanmasında önemleri ve durumları değişen sınıf ilişkileri *"cangılında"* yerlerini bir türlü bulamadılar Aleviler. Genelde, kendini yaratan ezilen sınıfın, yani dünün *köylü* sınıfının, bugünün köylü tabakalarının nesnel olarak yaslandığı Ortaçağ *toprak değerlerini,* özelde Cumhuriyet'le birlikte edindikleri *burjuva değerleri*(ulusal burjuvazinin önder yargısıyla kutsanmış dünün ilerici bugünün gerici değerleri) ağırlıklı olarak terkedemediler. Nesnel açıdan geçmiş tarihten gelen, nicelikçe ve nitelikçe *azalma* sürecini yaşayan toplumsal tabakalara, yani *köylülüğe, küçük mülkiyete;* ideolojik açıdan ise modern güdümün ürünü olan *"küçükburjuva"* aydınlara bağlanıp kaldılar.

Toplumsal zeminde köylülükle *kader* ortaklığı yaparken, küçük mülkiyetin *sığ ufku* içinde *siyaset* yapmaya soyundular. Yeri geldi; toplumsal/ bireysel aklıyla çelişen *"uçlara"* taşıdılar kendilerini. Yeri geldi; burjuva gibi davrandılar; davranmakla kalmayıp bu yolda *burjuvalaştılar* da.

Bu gelişmeler nedeniyle *"geçmişte"* buluşulan *"ortak payda"*nın sınırları zorlandı. Açılan *"gedikten"* Alevi kimliği kendini *yadsıyarak,* kendini yaratan toplumasal temele *sırt çevirerek* sağ siyaset temeline; inançla kutsanmış bir zeminde inancından *"yedilerek"* devlet katına taşınmak istendi.

Aleviler eğer bu oyunu *bozmak* istiyorlarsa, kendi öğretilerini *bilimsel* olarak tanımlamak ve yerli yerine oturtmak zorundadırlar. Ancak o zaman *halk memnuniyetsizliğinin taşıyıcıları* olarak aşağıdan yukarıya bir baskı unsuru olabilirler. Resmi dünyaya *onlara rağmen* girdiklerinde, o yapıları halk yararına*"dönüşüme-değişime"* uğratabilirler. Ortodoks dini ve onun her türlü kurum ve değerini *felsefeleştirebilirler.* Bu yolla şeriattan bağımsızlaşma zemininde, insanı ve doğayı *özgürleştirebilirler;* laikliğin düşünsel yapısını ve kitle temelini *yaratabilirler*. Unutmayalım.

Şimdi, Aleviliğin felsefe ve öğreti boyutunun *yadsınmasıyla* ulaşılan, yani akıldan inanca *atlama,* akıl yürütmeyi *terketme* ve dogmalara *teslim* olma olgusunu yaşama geçirmekle varılan *"yeri", "yakıcı"* sonuçlarıyla tanıyalım. *"Yol"*'u başkalarına değil, *"yol"*'un kendisine soralım:

Alevi şeriatı felsefi düzlemde; köktendinci şeriata karşı, *maddeci düşünce* temelinde ve aklın yol göstericiliğinde, *bireysel/ toplumsal etikten* de beslenerek yapılanıp biçimlenmiş bir *başkaldırıdır.* Bu bağlamda Alevi-Bektaşi şeriatı üç biçimde tanımlanır:

1.- *"Kutsal köken"*in bir yansıması ya da *"tanrısal öz"*ün görünüşe çıkmış biçimi olarak algılanan görünür *nesnel-toplumsal dünya.*

2.- Bu nesnel-toplumsal dünyaya ilişkin *insan kararları,* yani *insan aklının sonuçları.*

3.- Kaynağını bu nesnel-toplumsal dünyadan alan ve kolektif bir ürün durumunda bulunan *gelenek-görenekler.*

Ancak *"mistik maya"* ya da *"dinin felsefeleştirilmesi"* nedeniyle *"sentez ürünleri"* ters durur. Öğretide *"sır"* denilen şey *"ters duran bu ilişkiyi"* düz olarak algılamak ve anlatmaktır; onun *nesnel ve inançsal* tasarımalarını yerli yerine oturtmaktır. O zaman yukarıdaki sıralama *"tersine"* döner: Önce *gelenek-görenekler,* ardından *insan aklının sonuçları,* sonra da *nesnel-toplumsal* dünyanın düşüncede *görünüşe* taşınması. Felsefi düzlemde *"düşüncede görmek"* olarak tanımlanan bu durum *"mistik sunumda"* tanrısal öz'ün *görünüşe taşınması; nesnel sunumda* ise artık *bölünemeyen* ve duyu organlarıyla algılanamayacak denli küçük *"parçacıkların"* (atomların) bir araya gelmesi ya da birbirini tutmasıyla *görünmeyenden varlığa* geliş (hava, su, toprak ve ateş) olarak algılanır.

Anadolu Aleviliğinin inanç ya da mistik yanının *"doğurgan tarlası"* idealist-düşünceciliğin *"düşüncede görme"* tasarımı ilk esin kaynağını, düşünce tarihinde derin etkisi olan İlkçağ'ın ünlü filozofu, Elea Okulu'nun kurucusu Parmenides(İ.Ö.540- ?)'in görüşlerinden alır: Parmenides, algıyla bildiğimiz dünyayı *aldatıcı* bulur. Buna karşılık akılla anlaşılan, akılsallık sınırları içinde kalan her düşüncenin, algıladığımız dünyanın olgularına hiç *uymasa* da doğruya daha yakındır, yargısını ileri sürer. Gerçekliğin, algılanan dünyanın *dışındaki* bir varlık alanı olduğu savı, O'nun temel savıdır. İnsanların sıradan deneyimleri, algıları ile ulaştıkları inançları yalnızca *sanı ve görünüştür.*

Oysa bu doğruluğu vermez; doğruluğa ancak akılla ulaşılabilir. Çünkü, der Parmenides, *"Varolan ve düşünülen aynı şeydir...varolmayanı düşünmek, hiçbir şey düşünmemektir."* Görüldüğü gibi Parmenides'te, hakkında düşünce yürütebildiğimiz her şey *varlıktır.* Algıyla kavrananların *varlıkları anlamında* varlık taşımasalar bile, bundan daha *"gerçek"* bir anlamda *vardır,* onlar.

Gelelim materyalist tasarıma: *"varlığa geliş"* ve *"varlıktaki değişim-dönüşüm"* kapsamında nesnel tasarım kaynağını Anadolu İlkçağı'nın büyük bilgesi Empedokles(İ.Ö.492-432)'in *"Dört Öğe Öğretsi"*nden alır. Algıyla kavradığımız nesneler, kendileri başka bir şeye indirgenemeyen dört temel öğenin*(hava,su ,toprak ve ateş)* çeşitli oranlarda bir araya gelmesiyle oluşur.

Bu iki tasarımın idealist-düşünceci ayağı Parmenides *düşünceciliğinin* izini sürerek Platon'un *"idealar tasarımı"*na; Aristoteles(İ.Ö.384-322)'in *"potansiyellik tasarımı"*na; oradan Plotinos(205-270)'un *"ışık tasarımı"*na uzanır. İslam dünyasına yayılarak *"vahdet-i vücutçu"* bir tasavvuf anlayışına

evrilir; Ortodoks İslama *"dinsel felsefe"* açılımları getirir; süreç içinde Irak, İran ve Horasan'a kadar *"gider"*

Tasarımın *"maddeci düşüncecilik"* ayağı, Empedokles'in *"Dört Öğe Öğretisi"*nin izini sürerek Demokritos(İ.Ö.460-370)'un *"atomculuğuna";* Platon'un *"kopya-gölge kuramı"*na ve Aristoteles'in *"aktüelliğine"* uzanır. Daha sonra İslam dünyasına yayılarak *"vahdet-i mevcutçu"* tasavvuf anlayışıyla Ortodoks İslamın doğasına başkaldıran bir *"materyalist açılım"* getirir. Süreç içinde bu anlayış da Irak, İran ve Horasan topraklarına ulaşır.

Bu topraklarda her iki tasarım Asya'dan gelen *"sezgici-doğacı"* değerlerle beslenir ve Anadolu'ya taşınır. Anadolu'da *"maddeci düşüncecilik"* temelinde *"vahdet-i mevcut"* anlayışında bir felsefe olarak yapılanırken, *"inanç"* yanını *"idealist düşüncecilik"* doldurur. Sonuçta temel tasarım *"vahdet-i mevcut"* yolunu izler; *"vahdet-i vücut"* anlayışını edilgenleştirir; giderek *"dinsel felsefe"*nin sınırlarını aşar ve bir *"felsefi din"*, bir *"bilgelik öğretisi"* olarak yaşama geçer.

Görüldüğü gibi Alevilik, *idealist düşüncecilik-maddeci düşüncecilik* bileşimi bir felsefe-öğretidir. Bu felesefede, öğretide, maddeci düşüncecilik, yani *materyalizm* egemen, idealist düşüncecilik, yani *idealizm* tamamlayıcı ve kutsayıcıdır.

Alevilik-Bektaşilikte bu türden felsefi bir tasarım dinin *"felsefeleşmesini"* sağlamış ve aydınlanmanın temel kanalını açmıştır. Ortodoks dinin özü olan *"vahyin"* yerine aklı koymuş; *"vahiy"* ve *"inanma"* üzerine yapılanan ortodoks dinin/ dinlerin, yani ortodoks tanrıbilimin karşısına, *"düşünme"* ve *"akıl yürütme"* üzerine yapılanan felsefeyi yerleştirmiştir. Bir bakıma bir *"akıl dini"* yaratmıştır.

[Varoluş Tasarımına Göre Küçük Âlem'de Çevrim]

NESNEL İNSAN TASARIMI VE İNSANDA DEĞİŞİM-DÖNÜŞÜM ,

Felsefe tarihinde, evreni, onun kuşattığı varlık türlerini kavramak için, insan *"ben"*ini düşünce sisteminin odağına yerleştiren; bütün sorunlara *"ben"*den çıkarak çözüm arayan ilk köklü felsefe *bâtınilik* oldu.

"Ben" ve *"bilinç"* ya da *"ruh"* ve *"bilinç"* kavramlarını özdeş anlamda kullanan bâtıniliğe göre felsefe *genel olanı* bilmelidir; felsefeye bilim niteliğini kazandıran da bu *"genel olana"* yönelmedir.

Bâtınilikte kişi kendini ve evreni, kendi özünden, kendi *"ben"*inden yola çıkarak anlamaya çalışır: Bu *"küçük âlem"* olarak algılanan insanda yaşama

geçen bir *"çevrim"*dir. İnsandaki *"zıtlıkların", "çatışmaların"* aşılması biçiminde yaşanan *"çevrim"* sürecinin sonunda; kendini inanç alanının dışına taşıyan ve kendini tanıyan, doğayı dinsel tutsaklığın dışında algılayan, *"ek-doğa"* olarak bilince taşınan *"toplumsal*'ın ayrımına varan, *Tanrı'yı insan donunda* yeryüzüne indirmeyi becerebilen, toplumsal bilincin *yabancılaşmasına* izin vermeyerek ortodoks dinleri/inançları kaynakta *kurutmaya* çalışan *bâtıni* nitelikte insan doğar. Çevrimin aşamalarına ve açılımlarına geçmeden önce sürecin yaşanabilmesi için temel olan *"kimlikleri"* görelim:

a) [Düşünen *Ben*]; ilk öğe kavramdır; *"tez"* durumunda önceden ortaya konur; felsefenin odağını oluşturan bu *"ben"* kavramı başka bir nesneyle değil, *kendi kendisiyle* özdeştir. *"Ben"*, düşünen bir *töz* olduğundan kendi kendisini *düşünme konusu* yapabilir. *Kendini bilmek,* insanın kendini düşünme konusu yaparak girdiği *dönüşüm süreci*'nin bir sonucudur. Doğada, insan dışında hiçbir canlı kendisini düşünme konusu yapamaz. Bu kural, *soyut kimlikler* için de geçerlidir: Sözgelimi, ortodoks soyut kimliklerin *"zirvesinde"* bulunan ve insanüstü-doğaüstü bir duruş alan Tanrı da *kendi kendini* düşünme konusu yapamaz.Büyük âlem çevriminde tanrısal *dönüşümün*, Tanrı'nın *kendini düşünme konusu yapması* eylemiyle başlıyor gözükmesi, *"toplumsal aklın"* mistik sunumundan başka bir şey değildir. Düşünme konusu bâtıni felsefede, Alevi felsefesinde *belirleyici* bir işlev görür: Bu nedenle insan ancak, "*ben*"ini düşünme konusu yaparak kendini *dönüşüm sürecine* sokar; *düşünerek* Tanrı'yı *görünüşe* taşıyabilir; *düşünmeyen* için Tanrı yoktur. Alevilik-Bektaşilikte insan, kendini düşünme konusu yapabilen, yani *"kendini bilen"* bir *"hayvandır."* Bu bağlamda, *"gönül bilgisi",* kendini bilmenin bir *koşulu* durumundadır: İnanç temelinde şeriata(Tanrı'nın dünya görüşüne), düşünce temelinde yaşadığı toplumdaki *eşitsizliğe, zulme, haksızlığa, ezilmişliğe* karşı bir tavır, davranış olarak kendini gösteren ve *"emek vererek", "yaşanarak"* ulaşılan bir *"insan olgunluğu"*dur.

b) [Düşünülen *Nesne*]; *"ben"* bir nesneyi düşünürken önce *kendini* ortaya koyar, sonra düşündüğü nesneyi *karşısına* alır; bu durum, düşünmeye başlayan *"ben"*in kendini düşünme odağı yaparak *eyleme* geçmesidir; bu nedenle düşünülen *"nesne" antitez* olarak düşünceye taşınır. *Düşüncede görme,* böylesi bir sürecin sonucudur.Bu bağlamda, düşünülen nesne, düşüncenin *nesnelleşmesinden* başka bir şey değildir. Daha doğrusu insan *"ben"*i eyleme geçerek önce *kendini;* ardından *çevresini ve evreni* nesnelleştirir.

c) [Düşünen *Ben* ile Düşünülen *Nesne*]; son aşamada, düşünen özne(*ben*) ile düşünülen *nesne* birlikte ele alınır; bu süreç sonunda ulaşılan bütünlük *"sentez"* olarak bilince *taşınır.* Dört Kapı Kırk Makam eğitim öğretisinde bu *"bütünlüğe"* son kapının son makamını aşmakla ulaşılabilir.

Bu açılım,*"aşk-nefis"* çatışmasının aşılması sürecinde bâtıni kimlikli bireyin yaratılmasına koşut olarak devreye giren *"üç terk"* tasarımıyla anlatılır: *Bu dünyayı terketmek, öbür dünyayı terketmek ve terk ettiğin yeri de terketmek* biçiminde anlatılan üç terk tasarımıyla kişi kendini *Enel Hak* noktasına taşır.

Buddha'nın arınma sorunu Anadolu Aleviliğinde "terk" sorununa dönüşür. Üç türlü terk vardır:

l) Terk-i dünya(Bu dünyayı terketmek): Geçici olarak algılanan dünyaya, dünya nimetlerine *bağlanmama aşaması.*

*"Terk"*in bu aşaması üç biçimde tanımlanabilir:

a) Doğadan ve toplumdan *uzaklaşarak,* yalnızca kendini *dinleyerek* gerçeği arama. Bu bir tür *"çilecilik"*tir; ancak bu çilecilik, *"doğa"*ya ve *"ek-doğa"* olarak algılanan *toplumsal* dünyaya *aykırı* davranmak değil, haksızlığa uyulmasını sağlayan bir disiplin *aracı* hiç değil. Peki öyleyse ne? *"Ham ervahlık"*tan *kâmil* duruma gelebilmek için bir eğitim sürecine giren insanın, dünyasal isteklere karşı *dayanıklılığını* arttırabilmek için geçici olarak başvurulan *eğitim yöntemidir* sadece.

b) Tanrısal öz olarak algılanan *ruh;* tek tek bireylerde *bedenleşmekle* ya da doğa parçaları biçiminde *nesnelleşmekle* kaynağından uzaklaşmış, kendi kendisiyle *çelişkili* bir durum içine girmiştir. Özelde insanın, genelde doğanın *"dirilik"* kazandırıcı bir parçasıdır artık; ancak *"tutsak"*tır. İşte kişi *"terk-i dünya"* aşamasını yaşama geçirmekle yine doğduğu kaynağa yönelmeye başlar. Yönelmeye paralel olarak doğal olandan *"sıyrılır",* doğaya *benzemeyen* bir aşamaya çıkarak kendi kendisiyle çelişkisine son verir. Çelişkisine *son* verdiğinde *"doğaya benzememek"* bağlamında somut *"beden"* kimliğinin ötesinde duyu organlarınca algılanamayan ancak yine *"nesnel"* olan *"bâtıni evren"*in bir *parçası* durumuna gelir. Bunu yaparken doğa parçalarını da kendi *"somut nesne kimliklerinin"* ötesinde onu yaratan *"öz"*e indirger. Yani hem kendisini hem de doğayı *simge-sembollerle* ifade ederek *"kendini bilmek"* ve *"doğayı bilmek"* zemininde düşünce üretmeye başlamış, kendisini ve doğayı *özgürleştirmiş* olur.

c) *"Bu dünyayı terketme"* diğer yandan kötü koşullarda ya da baskı altında yönetenler hesabına bir eyleme, davranışa katılmayı *yadsıma* olarak anlaşılır; böylesi bir *"terk"* süreci ezilmekte olan kitlelerin maddi istekleriyle *uyum* sağlar.

2) Terk-i ukba(Öbür dünyayı terketmek): Bu dünya gibi geçici olarak algılanan ahirete, Cennet'in mutluluğuna *bağlanmama* aşaması. Anadolu

Aleviliğinin inancında bu dünya *geçicidir;* bu dünyada gerçekleştirilemeyen özlemlerin, dileklerin gerçekleştirilmesi için hayal yoluyla kurgulanan, düşlenen öbür dünya da *geçicidir*. Çünkü, aslı geçiciyse izlenimleri de *geçici* olmak zorundadır; aslı yokolursa izlenimleri de yok olacaktır. Kişi *terk-i dünya* aşamasını yaşama geçirirken, yani kendi ruhunu/bilincini kendi *"beden kimliğinden"* ya da doğayı kendi *"nesne kimliklerinden"* özgürleştirirken, beden ve nesne kimlikler ölçü alınarak kurgulanan *"öbür dünya"* kurgusundan *özgürleşir.* Kaldı ki özlemlerin, dileklerin yerine getirilmesi, haksızlıkların ortadan kaldırılması için *"öbür dünya"* olarak algılanan bir *"düş"* evrenine de gerek yoktur. Cennet yaratılacaksa bu dünyada yaratılmalıdır.

Alevi inancında *"öbür dünya"* denilen şey *"nesneden"* ya da *"bedensel olan"*dan *"sıyrılan"* ve çok ince bir *"ışık gücü"* olarak algılanan ruhların oluşturduğu evrendir. Tanrısal âlemin *akıl* ya da *ruh* dünyası da diyebiliriz buna.

Öte yandan, gövdeye *"dirilik"* kazandıran ruh, tanrısal öz ve bu *"öze bindirilen"* geçici ve değişken duyguların oluşturduğu bir *"birikim"*dir; bir *"toplam"*dır, bu anlamda bir *"bilinç"*tir. Kişiliğin yoğunlaştığı *"odak"* olarak algılanan *"ben"* ise bu *"toplam"*ın, *"birikim"*in bir ifade biçimidir.

Duyulardan çıkan yargılar *yanılmalara* yol açtığından *"görünen evren"*in, ötesinde görünen evren *veri* alınarak yaratılan görünmeyen düş evreninin *"gerçek"* olduğu sanısını yaratır. Oysa görünen evren ve düş evreni *gelip geçicidir*; gerçek değildir, yani yoktur. Başlangıçtan beri var olan ve yok olmayacak olan tek güç *"düşünce"*dir; yokluğu yani görünmeyeni algılamak da varlığı görünüşe çıkarmak da onun içindedir. Düşünce ince bir *"ışık gücü"* olduğuna göre tek gerçek sürekli bir akış içindeki *"enerji"*dir.

Anadolu Aleviliğinde *ölmek* yoktur: Ruh, bir bedenden diğer bir bedene *taşınmaktadır.* Aslında taşınan ruh, bilinç ya da can olarak algılanan bir *"enerji"* akışından başka bir şey değildir.

Hakk'a yürüme bu enerjinin bir gövdeden başka bir gövdeye *geçişidir;* bir gövdenin başka bir gövdedeki enerjiyi *alışıdır*.

İnsan bu durumdan *yararlanmalıdır:* Bir madde olan gövdenin erki, enerjisi *"boşalmadan",* onu yeni bir erkle, enerjiyle daha açık bir anlatımla bilinçle doldurarak *"diriliği"* sürdürme olanağını yakalamalıdır. Işıktan doğmuştu; geçici olan bu dünyayı ve yine geçici olan öbür dünyayı *"terkederek"* sonunda salt ışık durumuna dönüşmelidir.

3) Terk-i terk(Terekettiğin yeri terketmek): Terk-i dünya ve terk-i ukba sonucu ulaşılan yerin terkedilmesi; *Hakk'tan halka dönülmesi* aşaması.

Terk-i terk aşamasında insan artık kendini Enel Hak noktasına taşımıştır. Dünyalaşan tanrısal öz anlamında *Hakikat, Gerçek* ya da *Aşk*'tır artık o.

Terk-i terk aşamasına gelmiş yol eri, sırra ermiş *mana adamıdır.* Bireysel kurtuluşunu tamamlamıştır, yani terk aşamalarından geçerek *ham ervahlıktan* kurtulmuş, olgun, yetkin insan durumuna gelmiştir. Yoklukta varlığa ulaşmış, *ölmeden evvel ölmüştür.*

Üçüncü terk aşamasının gereği olarak kendi kurtuluşunu sağladığı bu noktadan *yolculuğa* çıkacaktır: *Hakk'tan halka dönecek*, halk içinde *Hakk*'la bir olacaktır. Kendini *araç* olarak öne sürerek toplumu *kurtuluşa* taşıyacak bir *öncü sufidir* artık.

Görüldüğü gibi *felsefi bir din* olan Alevilik *"sezgici"* bir felsefedir; düşünerek nesneyi *"görmeye"* çalışır; bilimi önceleyen *"sezgisellik"* zemininde *"düşünerek gördüğü"* nesneler arası ilişkilerden *"akıl varlığı"* anlamında soyutlamalar çıkarır. Bu soyutlamaların en üstünde *Tanrı* yer alır. Yani her şey *insanla* başlar, yine *insanla* son bulur. Bu nedenle felsefi boyutta insan tasarımı, hemen her şeyin *belirleyici* kimliğidir.

Felsefi çevrimin sonunda İnsanın Tanrı'ya değil, Tanrı'nın insana *"muhtaçlığı"* zemininde; kendi kendisinin tanrısı/ efendisi; kendi kendisinin yaratıcısı/ şekillendiricisi olarak öne çıkan insan, beynini ve bedenini *"cendereye alan"* hemen her türlü baskıya *"başkaldıran"* bir *"savaşçı"* olarak belirir.

Kutsanarak *"tersyüz edilmiş"* kolektif bilincin son halkası olarak şekillenen ve ilksiz-sonsuz olarak algılanan *"inanç tanrısı"; "konuşan tanrı"* ya da *"insan tanrı"* kılığında ayakları üzerine *"oturur"* Kurgulanan tanrı, kurgulayanda somutlanır. Tanrı, *"insan donunda"* söyleyen/ eyleyen bir varlığa bürünür.

Bu diyalektik dönüşümün doğal bir uzantısı olarak, hiçbir zaman kendi *"yabancılaşma ürünü tanrıyı tanık"* göstermez; bu bağlamda O'na *"tapmaz"* tam tersine kendini *"tanık"* göstererek O'nu kutsar; konuşan tanrı olarak algıladığı insanın insana *"tapmasını"* yeğler.

Felsefi boyutta insan, *kendini bilme* sürecine girerek inancını kendinde *somutlar* ve aklını öne alarak kendini *özgürleştirir.* Bu olgu, değişim sürecinin *birey boyutunu* oluşturur. Diğer boyut ise insanın da içinde yer aldığı *toplumsal zemindir:* Toplumsal bilincin yabancılaşıp bağımsızlaşmasından başka bir şey olmayan *din,* bu zeminde somutlanmak zorundadır. Bu sağlanmadan *toplumsal akıl* özgürleşemez. Felsefi açılımda, toplumsal zemin ya da toplumsal süreç *"ek-doğa"* olarak algılanır. *"Ek-doğa"* olarak algılanan bu toplumsal zemini biraz daha yakından görelim: Din, özünde yaşamın kendisine egemen olan dış güçlerin *"doğaüstü", "insanüstü"* güçler biçimine *"büründüğü"* düşsel bir *"yansıma"*dan başka bir şey değildir. Önce doğa güçleri bu yansımaya uğradı; doğanın kaderini elinde bulunduran *"düşsel yansıma"* ürünü *"doğaüstü"* güç nedeniyle, doğanın özgürlüğü elin-

den alındı. Daha sonra *emeğin yabancılaşmasına* koşut olarak, toplumun kendisi *"tersine"* çevrildi; beliren yabancılaşmış bilinç, toplumun ötesinde doğasal süreci de *"tersine"* çevirdi. Toplumsal ve doğasal süreci tersine çeviren yabancılaşmış *bilinç* dini, kaçınılmaz olarak yarattı. İşte o zaman, toplumsal güçler de tıpkı doğasal güçler gibi insana *yabancılaştı.* Toplumsal güçlerin, doğasal bir zorunluluk gibi insanları egemenliği altına almasıyla dinde yansımasını bulan *"düşsel kimlikler",* tarihsel güçlerin temsilcisi oldu. Yerleşik yaşama geçince, çok sayıda tanrının bütün doğasal ve toplumsal nitelikleri, bu kez soyut insanın ya da *soyut insanı* yaratan toplumsal emekteki *değişim değerinin, "yansıması"* olan tek *tanrıya* aktarıldı.

Şimdi dinin bu zeminde nasıl *dünyalaştığına* bakalım:

Bu kanalda, medeni insan kafasının bir ürünü olan ve *"doğa/ toplum yasaları"*nın sınırları dışında *"yabancılaşıp kemikleşerek"* geriye dönüp yine aynı medeni insan kafasını *"zincire vuran"* ortodoks dinsel inanç, *"gökkatlarından yeryüzüne"* indirilir. İnsanın insana, insanın insanlığa, giderek çevreye, doğaya, topluma duyduğu *"saygı"*nın *"bağımsızlaşması"* görüntüsü ardında; *"toplumsal emek"*te, başka bir anlatımla *"birikmiş"* ya da *"canlı emek"*teki *"değişim değeri"*nde somutlanır. Ortodoks dinsel inanç, *"yabancılaşmadan arındırılacak"* biçimde *"dönüşüme"* uğratılarak, *"toplumsal bilince"* indirgenmiş olur. Böylece inancı insanda somutlayarak, inancı *egemenlik* altına alarak insanı *"kurtuluşa"* taşıyan Alevi felsefesi, bu kez; dini, *"toplumsal emek*'te somutlayarak, toplumsal emek ürünleri üzerinde, toplumsal iş sürecine katılanların *egemenliğini* kurarak toplumu *"kurtuluşa"* taşır(kâmil toplum projesi). Birikmiş emeğin, canlı emeğe egemen olması; meta biçimine dönüşen emeğin, yaratıcısı olan emekçiyle bütün bağlarını kopararak, onu kontrol altına alması, sürecini tersine çevirir.

Aleviler-Bektaşiler *"tanrı-doğa-insan"* özdeşliği zemininde Tanrı'nın, ancak kâmil insan aracılığıyla öğrenebileceği bir *"nesnel süreci"*, bir *"materyalist açılımı"* varsaymakla kendi *"yabancılaşmış kolektif bilinçlerine"* esir olmaktan kendilerini *"kurtarmış",* metafizik aydınlanmanın sınırlarını *"zorlayarak"* materyalist aydınlanmaya(toplumcu aydınlanmaya) adım atmış olurlar. Ama aynı zamanda felsefenin bu *"can alıcı"* noktası, onun en *"zayıf"* halkasıdır. Çünkü burası doğa/ toplum yaşamının *"sınırında";* hem toplumsal insan bilincinin *"harmanlanma"* / maddeci düşünce temeli üzerinde gelişen akıl ürününün *"hasat"* alanı, hem de *"kutsal köken"*e bir *"atlama"* platformudur; metafizik aydınlanmanın *sınırıdır.*

İNANÇSAL İNSAN TASARIMI VE İNSANDA DEĞİŞİM-DÖNÜŞÜM

Alevilik-Bektaşilikte *inanç* bağlamında insanın *dönüşümü-değişimi, söylence* zemininde gerçekleşir. Bu noktada karşımıza dönüşümü-değişimi sağlayan başat inanç kaynağı olarak *Kırklar Cemi* çıkar. Şimdi bu kutsal söylencenin kahramanları olan insan *kimliklerindeki inançsal dönüşümü-değişimi* izleyelim:

Kırklar Cemi'ni, Alevi felsefesine ve Alevi öğretisine uygun biçimde *bilince* çıkarma ya da *inanca* taşıma sorunu, Aleviliğin-Bektaşiliğin *"düğüm"* sorunlarından biridir. Çünkü,şeriatçı İslam kuşatmasında yaşama geçen hemen her türden *"kirlenme"* öncelikle Kırklar Cemi söylencesine *taşınmaktadır.* Alevi felsefesindeki ya da inancındaki *"olumsuzlukların"* saptanması bağlamında Kırklar Cemi söylencesi bir *"turnusol kağıdı"*dır denilebilir.

Alevi-Bektaşi topluluğunun günlük dilinde en çok yinelenen, Aleviliğe-Bektaşiliğe ilişkin sorunların çözümünde en sık başvurulan bir *"inanç kaynağı"* olmasına karşın, Kırklar Cemi'nin neyi anlattığı konusunda tam bir *"sığlık"* egemendir. Tarihsel süreci içinde bu *"sığlığa",* şeriatçı İslamdan gelen *"kirlenmeler"* de *"yapışmıştır"*

Bu zeminde özkaynaklarından uzaklaştırılan ya da özkaynaklarına yabancılaştırılan Alevi felsefesi, süreçte, *şeriatçı tanrıbilime*(teolojiye) dönüşürken; bu dönüşüm koşutunda, kendi geçmişinden *"korkan"*, kendi inanç kaynaklarının özgün yorumundan *"ürken"* azımsanmayacak bir Alevi-Bektaşi kimliği yaratılmıştır. Alevilerin-Bektaşilerin kendilerini sorgulamada *ölçüt* alacakları felsefe pusulası *"tartışmasız"* bilince taşınamazsa bu kimlik yakın gelecekte Alevi-Bektaşi topluluğu üzerinde *egemenlik* kuracaktır. O günlere taşınılması durumunda:

a) Doğatanrıcılığın, yani doğasal diyalektiğin dışa vurumu olarak beliren *"Tanrı-Doğa-İnsan"* ve İnsantanrıcılığın, yani toplumsal diyalektiğin dışa vurumu olarak beliren *"Hak-Muhammet-Ali"* üçlemeleri aracılığıyla *"akıl varlığı"* olarak tasarımlanan *"Tanrı", "İnsan", "Muhammet"* ve *"Ali"* kimlikleri, şeriatçı İslam zemininde *"inanç varlıklarına"* dönüştürülecek;

b) Tanrısal özün *"ışık"* biçiminde taşarak görünüşe çıkması görüntüsü ardında *"düşüncede görme"* olarak tasarımlanan *"Doğa", "Evren"* gerçeği, şeriat zeminine taşınarak *"yaradılış" "yoktan var ediş"* kapsamında inançta kabullenmeye çevrilecek;

c) Yüzlerce yıllık tarih sürecinde yaratılan ve şeriatçı tanrıbilime karşı oluşturulan Alevi felsefesi, Alevi öğretisi *"iğdiş"* edilecek;

d) Alevilik-Bektaşiliğin *düşünsel / toplumsal* kaynakları Arap Yarımadası'nda aranmaya başlanacak;

e) Ruh göçü anlayışının gereği olmayan cennet-cehennem tasarımları, şeriatçı inançtan *"ödünç"* alınma yoluna gidilecek;

f) Belirecek yoğun asimilasyon kanalında, Kırklar Cemi'nin kendisi de *düşünsel tasarımdan,* inanç kabullenmesine dönüşecek; akıl alanının, mantık engellerinin *dışında* bir söylence iken aklın kabul edemeyeceği, mantığın özümseyemeyeceği bir somutlukta, nesnellikte *"mucize"*ye indirgenecek; şeriatçı inanca bir *başkaldırı* olarak tasarımlanan Kırklar Cemi, bu inancın bir *parçası* durumuna gelecek.

Hemen belirtelim: Kırklar Cemi, şeriatçı inançta, yani ortodoks Sünnilikte *tasarım olarak* yoktur; buna karşın, Kırklar Cemi'ni önceleyen *Miraç* yolculuğu vardır ve bu bir tasarım *değil,* somut olarak gerçekleşmiş bir *olay, olgudur.* Muhammet'in Tanrı'nın *peygamberi* olma durumunu pekiştiren, her şeyin kanıtının Tanrı olduğu *algısını* öne çıkaran somut bir *"mucize"*dir. Sünni inanç ve kaynaklarına göre, Hz. Muahammet peygamberliğinin X. yılında(619), Arap aylarından Recebin 27. gecesi Tanrı'nın bir *"mucizesi"* olarak evinden alınıp önce Kudüs'teki Mescidi Aksa'ya götürülür; sonra da tanrısal mekâna, göklere yükseltillir. *"Mucize"*nin Kudüs'e kadar olan ilk bölümü *"İsra"* adını alır. Bu bölüm Kuran'ın aynı adı taşıyan suresinin ilk ayetinde şöyle anlatılır: *"Bir gece, kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye(Muhammed) kulunu Mescid-i Harâm'dan, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah noksan sıfatlardan münezzehtir; O, gerçekten işitendir, görendir."*

Miraç mucizesinin Kudüs'ten sonraki aşamaları hadislerle açıklanmış olmasına karşın, değişik görüşler de yok değildir. Daha çok *ehl-i sünnet* bilginlerinin oluşturduğu çoğunluğun görüşüne göre, *İsra* ve *Miraç* yalnızca *ruhsal* bir olay ya da *düş* değil, Hz. Muhammet'in uyanık olarak *hem ruhsal hem de bedensel* varlığı ile yaşadığı bir *"mucize"*dir. Köktendinciler ise İsra mucizesinin Kuran'da yer aldığını, bu nedenle Miraç mucizesini kökten reddedenlerin *dinden çıkmış* sayılacaklarını ileri sürerler.

Miraç olayının Kudüs'e kadar olan bölümü Kuran'da kesin olarak bildirilmekle birlikte, Kudüs'ten göklere yükselme aşamaları hadislerde yer alır. Hz. Muhammet'in göklerden sonra *"Arş"*ı, *"Cennet"* ve *"Cehennemi"* buralarda bulunanların durumlarını tanımladığı hadisleri ise az sayıdaki ravilerce anlatılır. Bu nedenle ılımlı Sünni İslamlıkta Mirac'ın Kudüs'ten sonraki aşamaları da doğru kabul edilmekle birlikte, sadece hadislere dayandığından, bu bölümlere inanmayanlar *dinden çıkmış* sayılmaz.

Hadislerde verilen bilgilere göre bu olay şöyle gerçekleşmiştir: Hz. Muhammet evinde ya da Kâbe'nin avlusunda uyurken, *Cebrail* yanına gelir;

göğsünü yararak kalbini yıkar; sonra *Burak*'a bindirerek bir anda *Kudüs*'e götürür. Hz. Muhammet burada öteki birçok peygamberin ruhlarıyla karşılaşır ve Mescidi Aksa'da onlara *imamlık* yaparak iki rekat *namaz* kıldırır. Namaz bittikten sonra Cebrail ile birlikte *"Miraç"* denilen bir araçla *"Birinci Göğe"* yükselir. Buradan *"Yedinci Göğe"* kadar meleklerin yardımıyla; *Sidret ül-münteha*'ya kadar Cebrail'in yardımıyla daha öteye ise *Refref* adlı bir araçla gider. Sonunda, *Refref*'ten de ayrılarak tek başına Tanrı huzuruna ulaşır.

Hz. Muhammet, konuyla ilgili hadislerinde yedi kat göklerde karşılaştığı peygamberler, onlarla yaptığı görüşmeler ve *Mirac*'ın son aşamalarında ulaştığı tanrısal tecelliler hakkında geniş bilgiler verir.

Ehl-i sünnet bilginlerine göre, bu gecede Hz. Muhammet ümmetine üç armağan sunulur:

1) *Bakara Suresi*'nin son iki ayeti bu gece Hz. Muhammet'e bildirilir;

2) Hz. Muhammet'e, Tanrı'ya ortak koşan ya da O'nun varlığını tanımayanların dışında kalan tüm ümmetinin *Cennet*'e gireceği müjdelenir;

3) Ortodoks Sünni İslamın en başta gelen ibadeti olan *beş vakit namaz* bu gece farz kılınır; bu namazları inanç ve bağlılıkla kılan müminlerin elli vakit kılmışcasına sevap elde edecekleri ve namaz kılmakla bir tür *Miraç* yapmış gibi onur ve değer kazanacakları Tanrı diliyle açıklanır; bu nedenle namaz hadiste, *müminin miracı* olarak algılanır.

Alevi felsefesinde ise *Kırklar Cemi* ve onu önceleyen *Miraç* yolculuğu, *akıl-mantık* alanı dışında tümüyle bir *söylencedir*, yani *"akıl yürütme"* yoluyla ulaşılan bir tasarımdır. Muhammet'i de Ali'yi de sonralayan ve felsefe-davranış boyutunda yapılanıp biçimlenen Alevi-Bektaşi kimliğinin *"geriye dönüşle"* yarattığı bir kurgudur.

Alevi-Bektaşi felsefesi, söylence zemini dışında *"mucize"* kabul etmez. Çünkü, somut olarak, nesnel olarak gerçekleştiğine inanılan *"mucize"*, sorgulamanın dışında kalır da ondan. Sorgulamanın dışında kalan ya da kendini sorgulatmayan her inanç olgusu ancak *dogma* olabilir. Alevi-Bektaşi felsefesine gelince burada *"mucize"* bir akıl sorunudur; akıl yürütmeyle akıl dışı alana taşınarak yaratılan bir *"akıl olgusu"* olarak öne çıkarılır.

Biraz daha somut düşünelim: Kırklar Cemi, Küçük Asya'da, *İsa şeriatına* tavırlı yerli halkın, *Muhammet şeriatına* tavırlı Ali Yandaşları'nın ve Orta Asya'dan kopup gelen, ilkel komünal değerlerle donanımlı, *"medeniyet"*'in *sömürücü özüne tavırlı* yığınların düşünce beslemesiyle yaratılan ve geçmişe taşınıp inanç alanına *"oturtulan"* bir söylencedir. Son tektanrıcı din İslam coğrafyasında, kendi kimliklerinin dayatması sonucu yaşama geçirilen *"başat"* bir inanç kaynağıdır. İbrahim-İsa-Muhammet *şeriatına* karşı zeminde

filizlenip boy veren nesnel-toplumsal-düşünsel ve inançsal yaratılar ortamında bir sentez olarak beliren Aleviliğin-Bektaşiliğin, tepkisini *"destanlaştırmak"* isteğinden doğmuştur. İnanç boyutunda, İslamiyetin doğuş koşullarına taşınarak yaratılan ve *"-Ben kimlik olarak o günlerde yaşasaydım böyle düşünürdüm",* demek istenilen, olağanüstü *kolektif* bir kurgudur. Medeni insan kafasının ürünü olan *şeriatçı inanca,* aynı medeni insanın kafa yordamını kullanarak verdiği *bâtıni-heterodoksi* nitelikte bir *manifestodur.* Ortodoks inanç görüntüsü ardında *şeriatı* temsil eden Tanrı elçisinin; *bâtıni-hete-rodoksi* inanç görüntüsü ardında aklı temsil eden Ali ve arkadaşlarını tanımak durumunda kaldığı bir organı, yani *Kırklar Meclisi'*ni merkeze alarak bilince çıkarılan *anti-şeriatçı* tavrın evrenselleştirilmesidir.

Aleviler-Bektaşiler, Kırklar Cemi söylencesiyle Ortodoks İslamı *felsefî bir din* olma yolunda bir *"dönüşüme"* sokmuştur. Dönüşüm sonunda *inanç,* metafizik zeminden nesnel zemine *"inmiş",* nesnel-toplumsal yaşamı *kutsayan* manevi bir *"yoğunluğa"* çevrilmiştir. Söylence sonunda, inasanüstü ve doğaüstü mutlak bir inanç varlığı olarak beliren *Tanrı,* kimlik değiştirmiş ve insan donunda *insan tanrı'*ya; Tanrı'nın *peygamberi* kimlik değiştirmiş ve *kâmil insana;* Tanrı'nın aklı olarak beliren *Cebrail* kimlik değiştirmiş ve *insanın aklına;* Tanrı'nın *kitabı* kimlik değiştirmiş ve *insanın yapıtına* dönüşmüştür. Dönüşüm sonunda *vahiy'*le ilgi tümden *kesilmiş* ve ortodoks din/inanç, *felsefî din/inanç* durumuna gelmiştir.

Anlaşılacağı gibi *Kırklar Cemi* söylencesinin *kahramanları* ya da *"figüranları",* felsefi din tasarımı gereği hep çift kimliklidir: Orto-doks kimlik, *terkedilen* kimliktir; bâtıni kimlik ise *edinilen* kimliktir. Söylencenin mantığı içinde başlangıçta egemen olan ortodoks kimlik, sürece koşut yavaş yavaş bu egemenliğini yitirir; bâtıni kimlik egemenlik kurar ve *asıl belirleyici* olarak yerini alır.

Felsefi bir din olan Alevilik, Anadolu toprağında, Tanrı'nın dünya görüşüne *karşı* kendini *aydınlanma* zeminine çekerek, aklın rehberliğinde ve mistisizm örtüsü altında, *insanın dünya görüşünü* biçimlendiren *öncü sufilerin* felsefesidir.

Öncü sufilerin elinde bu *felsefe;* Ortaçağ koşullarında, bir yandan halkın *manevi* odağı durumuna dönüşürken, diğer yandan halkı *kurtuluşa* taşıyacak bir *ideolojiye* evrildi.

Bu bağlamda Anadolu Aleviliği, temelde, düşünceci *idealizm-materyalizm* bileşimi bir felsefedir. Bu felsefe genelde, Antik Aydınlanma Çağı ve XVIII. yy Aydınlanmacılığı'nın zeminini oluşturan *düşünceci idealizmin* bir yaratısı olan *"metafizik aydınlanma"* tabanına oturur. Özelde ise varsaydığı *metafiziğin;*

a) İnsan ve insan aklı tarafından sürekli beslenmesini bir *zorunluluk* olarak öne çıkardığı,

b) Metafiziğini fiziğine *indirgemeye* çalıştığı ya da

c) İnanç varlıklarını nesnel varlıkların *toplamı* biçiminde algılama uğraşı içinde olduğu için, kimi durumlarda, XIX. yy'ın ikinci yarısında *diyalektik ve tarihi materyalizm* üzerine yapılandırılan *"gerçek aydınlamaya"*, yani *"toplumcu aydınlamaya"* silik adımlar atar.

Bu anlayış nedeniyle bir Alevi-Bektaşi, kendini, düşünerek, düşünceye öncelik vererek, *aklının sonuçlarına* koşarak toplumu ve evreni, inanç alanının *dışına* taşır; bir felsefe sorunu durumuna getirir; tanrıbilimin karşısına *bâtıni felsefeyi "diker"*

a) Akıldan inanca atlayıp akıllarını inançlarıyla *kilitleyeceklerine;* tersine inançtan akla atlayıp inançlarını *akılla kutsarlar;* aklının izin verdiği ölçüde kendi *metafiziklerini beslerler.*

b) Dünyalarının nesnel sınırlarını her gün biraz daha *daraltacaklarına,* ruhbanlık ve geleneksel topluluk örgütlenmesi zemininde *devlete yamanacakalarına;* tersine, metafizik aydınlanmanın *sınırlarını zorlayarak,* dünyalarının nesnel sınırlarını *sürekli genişletirler;* emeğin çizdiği toplumsal alana çağdaş bir düşüncenin/ tavrın taşıyıcısı olarak *adımlarını atarlar;* akıl ve toplum örgütlenmesi zemininde, devletin ve egemen yargının *karşı kanalında* ilerici toplumsal güçlerle buluşurlar.

[Varoluş Tasarımına Göre Büyük Âlem'de Çevrim]
NESNEL DOĞA TASARIMI VE DOĞADA DEĞİŞİM -DÖNÜŞÜM

Alevilikte doğasal çevrim, *"varlığa geliş"* ve *"varlıktaki değişim-dönüşüm"*'le açıklanır. Tasarım gereği, *"nesneye yönelme"*, felsefenin temel eğilimi durumundadır. Nesne, ister *düşünce* evreninde olsun, isterse *duyulur* evrende bulunsun, *bilgiye* kaynak oluşturan ve belli *nitelikler* taşıyan bir *"varlık"*'tır.

Alevi felsaefesinde *"varlığa geliş"* ve varlıktaki değişim-dönüşüm, *"dört öğe öğretisi"* ile açıklanır: Temel düzeyde ele alındığında varlık, *"dört öğe"*'den, yani su, hava, ateş ve topraktan oluşur; bu dört öğe *önsüz-sonsuzdur;* bu dört öğenin çeşitli oranlarda bir araya gelmesinden ve bu anda dört öğe'nin *"yapımına"* giren niceliklerin *karşılıklı* yer değiştirmesi ile *"görünüşteki"* varlıklar belirir. Algıyla kavradığımız nesnelerin, kendileri başka bir şeye indirgenemeyen, varedilemeyen ve yokedilemeyen dört temel

öğenin çeşitli oranlarda bir araya gelmesiyle oluşması, *"varlığa gelen"* nesnenin *yoktan varedilemediğini* kanıtlar; onun varlığa gelmesi, doğması bir *bileşim* iken; yok olması ise bir *ayrışmadan* başka bir şey olmayacaktır.

Alevilikteki bu tasarım *felsefeden* yola çıkar, giderek bir *kuram* durumuna dönüşür. Şöyle bir soru yöneltilebilir: *Alevilik ciddi kuramsal bir öğreti midir? Yoksa akıl dışı, sorgulama dışı bir kurgu mudur?*

Bunu anlayabilmek için doğa bilimlerinin ve Aleviliğin *"bilgi üretimini"* nasıl yaptığına bakalım: Doğa bilimlerinde doğal görüngüler, bir *"atom içi"* süreçler kuramı çerıevesinde açıklanır. Sözgelimi; elektronların atom çekirdekleriyle ilişkisi, Güneş çevresinde dönen gezegenler *örneğindeki* gibidir. Alevilikte ise doğal görüngüler, doğaya dirilik veren *"can"* çerçevesinde açıklanır. Bu *"can"*, ruh olarak algılanır. Buradan şöylesi bir sonuca ulaşabiliriz: Alevilikteki *"ruh tasarımı"* ile doğa bilimelerindeki *"atom tasarımı"* arasında *"yapısal"* bir benzerlik bulunmalı ki *"bilgi üretimleri"* benzer olsun.

Alevilikte *"ilk akıl"(akl-ı evvel),* kendisini *"evrensel ruh"* biçiminde dışa vurur. Bu bağlamda *ilk akıl,* varlığın oluşturucu özüdür; bütün *hareketlerin, hareket başlığı altında toplanan bütün olayların; ayrışmanın, birleşmenin, türlenmenin ve düşünmenin* başlıca kaynağı *ilk akıl*'dır. Bu nitelikleri nedeniyle ilk akıl, *"diriliği"* olan, etkili, üstün nitelikli, yaşatıcı-geliştirici bir *"erk"*tir, ya da *"erk"* biçiminde *"görünüşe çıkan"* harekettir. Demek ki *"ilk akıl"* soyut değil *somuttur;* yani *maddeseldir.* Ancak onun maddesi, bizim duyu organlarımızla algılama sınırlarımızın üstünde olduğu için *sonuçları* dışında kendisini *algılayamayız.* İlk aklın somutluğu, özellikle *vahdet-i mevcut* anlayışında açıkça gözlenir: Çünkü, vahdet-i mevcut'ta ilk akıl, *kutsal gerekçesini,* kendisine verilen bilgilerin ya da kendisinde varolan *"gizil"* güçlerin *görünüşe* çıkmasında, yani *"nesnelleşmesi"*nde bulur. Tanrısal akıl gibi gözüken *"ilk akıl"* nesnelleşince *insan aklına,* daha doğrusu soyut insanın *"toplumsal aklına"* dönüşüverir.

Anlaşılacağı gibi Aleviliğin ruh tasarımında *"maddeci"* bir yan vardır: *Maddesel,* yani *somut* olduğu için ruh ya da ruhsal varlıklar da tıpkı gördüğümüz ve duyu organlarıyla algıladığımız *nesneler* gibidir. Bizim görmüyor ya da duyu organlarıyla algılayamıyor olmamız, ruhun *maddeselliğini* ortadan kaldırmaz. Ürettiği sonuçlarla biz onu *somut* olarak algılarız. Demek ki ruh da herhangi bir *nesne* gibi *atomlardan* kuruludur: Atomlardan kurulu bir *"bütün"*dür demek daha doğru. *"Dirilik"* denilen şey ruhu oluşturan atomların *birleşmesinden* oluşur; *"ölüm"* ise bu atomların *dağılması-ayrışması* anlamına gelir. Bu nedenle *"dirilik"* bir birleşme, *"ölüm"* ise bir *"çözülme"*dir.

Anadolu Aleviliğinin ruh tasarımı, *"varlık"*tan esin alan ancak akıl yürütme yoluyla *"kurgulanan"* düşsel tasarımın *"mistik maya"* olarak kul-

lanıldığı bir *"maddeci"* tasarımdır. Bu tasarımda *"birey"*, *"toplum"* ve *"doğa"* gibi somut kimlikler, doğasal ve toplumsal nesnel gelişim sürecinin *bir parçası* olarak açıklanır. *"Ben"*, *"Tanrı"*, *"Hak"* gibi soyut kimlikler, görünmeyen ancak görünen nesneleri kuran atomlardan kurulu *"nesnelerin"* nesnelleşmesiyle/ doğalaşmasıyla açıklanır.

Demek ki doğa bilimlerinin *"bilgi üretim süreci"* ile bir *"felsefi din"*, bir *"bilgelik öğretisi"* olan Aleviliğin *"bilgi üretimi"* arasında *"mistik"* kutsanmışlığına karşın, onu *bilimsel* bir kuram durumuna yükselten bir *"koşutluk"* bulunmaktadır.

Bu koşutluk gereği Aleviler-Bektaşiler *metafiziğin* tersine:

1.- Doğayı; nesne ve olayların *rastlantısal* bir yığını olarak değil, birbirine organik olarak bağlı ve bağımlı nesne ve olayların bir *bütünü* olarak görür.

2.- Doğanın; hareketsizlik ve değişmezlik içinde değil, her an *değişip* yenileşen ve *gelişen* bir süreç içinde olduğunu ileri sürer.

3.- Gelişme sürecinin; basit bir büyüme süreci olmadığını, *niceliksel* değişmelerden *niteliksel* değişmelere sıçramalarla geçen bir süreç olduğunu savunur.

4.- Gelişmenin; alttan üste doğru sarmal bir gelişim izleyerek gerçekleştiğini, nesne ve olayların içindeki *çelişmelerden* doğduğunu savlar.

Diğer yandan *idealizmin* tersine:

1.- Maddenin bilinçten *önceliğini* ve *bağımsızlığını,* hareket eden olayların *hareket eden maddenin* farklı biçimleri olduğunu, olayların ve nesnelerin bağlılıklarıyla bağımlılıklarının maddenin *gelişme yasası* gereği olduğunu, evrensel gelişmenin bu *yasaya* göre oluştuğunu ileri sürer.

2.-Evrenin ve yasalarının bilinebileceğini, bilgi sürecinin evrensel yaşamla birlikte *pratikle* doğrulanarak *sonsuza* değin gelişeceğini belirtir.

Alevi felsefesi ve öğretisindeki bu tasarım, felsefe kaynağını *Anadolu İlkçağı*'ndan, büyük bilge Empedokles (İ.Ö. 492-432)'ten, sezgici-doğacı kaynağını ise *Doğu*'dan, *Asya*'dan alır.

Anaksagoras (İ.Ö. 500-428)'ı izleyen Empedokles, Thales (İ.Ö. 625-545)'in *"su"*yuna; Anaksimenes (İ.Ö. 588-525)'in *"hava"*sına ve Herakleitos (İ.Ö. 540-480)'un *"ateş"*'ine *"toprağı"* ekleyerek, *"dört öğe öğretisi"*'ni kurdu. O'na göre evrende *"Bir"* değil, *"çokluk"* egemendi; ancak, kurucu öğelerin *sayısı* değişmiyordu. Varlıkların oluşmasında iki temel ilke vardı:

a) Birleştirici-bütünleyici ilke*(sevgi)* ve

b) Ayrıştırıcı-çözücü ilke*(tiksinme).*

Gelelim Asya kaynağına: Asya'nın *sezgici-doğacı* dinleri, doğayı *kimlik-*

lendirirken, doğadaki hemen her şeyin *kurucu öğeleri* olarak *su, od, yel ve toprak* başat kimlikler olarak *öne* çıkarılmıştır. Başlangıçta, bu dört öğeye *dirilik* veren öz olarak algılanan *ruh* bağımsızlaşmamıştı. Bu nedenle, dört öğeden *bağımsız* bir tanrı tasarımı da yoktu. Dört öğeyi *kutsama* törenleri bugün kimi ülkelerde canlı biçimde sürdürülmektedir.

Empodekles'in *dört öğe öğretisine* değin nasıl gelindi? Şimdi onu görelim:

Anadolu-Yunan İlkçağı'nda değişimin-dönüşümün *"çelişkisizlikle"* bağdaşmadığı görüldü. Bu nedenle değişimin-dönüşümün daha ayrıntılı ve daha derine giden açıklamalarına *gerek* duyuldu. Bu yöndeki çabalar, İ.Ö. 5 yy. da kimi *felsefi* tasarımların ve kuramların doğmasına yol açtı. Özellikle *"Atomculuk"*, değişim-dönüşüm ve varlık sorunlarını *yaratıcı* bir biçimde açıklayan, üstün düşünce ürünü bir *felsefe-kuram* olarak belirdi. Ancak çağın bilimsel birikiminin *sınırlılığı* ve İ.Ö. 4. yy.'ın büyük felsefe sistemlerinin yarattığı *nicel boğuntu,* Atomculuğun daha fazla gelişmesine *olanak* vermedi. Aradan uzun yüzyıllar geçtikten sonra, Yeniçağ'da bilimsel birikimin hızla yükseldiği koşullarda, Platon ve Aristoteles felsefe sistemlerine karşı oluşan *tepkinin* de katkısıyla Atomculuğun üstündeki *örtü* kaldırılabildi ve *modern bilime* temel yapıldı. Bu yaklaşım Batı için doğruydu; Doğu da ise Atomcu felsefe-kuram, *bâtında* Batı'dan yüzyıllarca *önce* kitleselleşti ve *kesintisiz* biçimde günümüze taşındı; *resmi tarihin ve resmi dünyanın* ötesinde, yasaklı olarak *"yaşadığından"* bundan hiçbirimizin *haberi* olmadı. Yani Anadolu-Yunan İlkçağı ile Yeniçağ arasında, daha Batı bu yaratıcı felsefe-kuramı *tanımadan* önce, Ortaçağ boyunca Anadolu Alevisi, kendi evren görüşlerine bu anlayışı *basamak* yaptı.

Anadolu Aleviliğinin felsefe boyutunda kaynak aldığı ikinci ayak *Aristoteles felsefesidir.* Kendisinden önceki birikimi, Platon'un *kavramsal* katkılarıyla yoğuran Aristoteles, *"madde"* kavramını ortaya atan *ilk* bilge oldu.Maddenin değişim biçimlerini tartışarak, *"Özün varoluştan önce geldiğini ve ona göre daha temel bir nitelik taşıdığını savunan felsefe"* olarak tanımlayabileceğimiz *Özcülük*'ü kurdu. Ama diğer yandan *"varlığın"* temel yönlerini *"nesne"*ye bağımlı kılmakla, algıladığımız *fiziksel dünyayı* felsefenin çıkış noktası yaptı. Varlığı bu biçimde tasarımlamak, bilinçli ve belirgin anlamda bir *"maddeci"* anlayışı egemen kıldı. Bu *"varlığa"* yüklenen bir *ilericilik* idi. Anadolu Aleviliği evren(doğa) tasarımında Atomculuğu *tamamlayan* işte bu Aristotelesçiliğin yolunu izledi.

Çünkü *"yapısal"* bir *"kurgu"* olan Atomculukla *"kuramsal"* bir tasarım olan Aristotelesçilik, *karşıt* savlarına karşın bu noktada *buluşuyordu.* Atomculuk felsefeden çok *bilimsel* bir kuramdı; bu nedenle Anadolu Aleviliğinin hem *felsefe*, hem de *öğreti* kaynağı oldu. Aristotelesçilik ise

felsefeydi: *"Nesne"*nin, *biçim ve maddenin* birliğinden oluştuğunu söyleyen Aristoteles'le aynı nesnenin *çok sayıda parçacığın* bir araya gelmesinden oluştuğunu söyleyen Atomculuk arasındaki *"yumuşak"* çelişki *aşılmaz* değildi. Bu nedenle Aristotelesçilik, İslam toprağında *"vahiyle aklı barıştırmaya"* çalışan, vahyin akıl tarafından sorgulanmasına olanak sağlayan *dinsel bir felsefenin* gelişmesine kaynak oluşturdu. Atomculuk ve Aristotelesçilik arasında aynı durum *değişim-dönüşüm* konusu için de geçerliydi: Değişimi, yani *nitelik* değiştirme halini, *parçacıkların* yer değiştirmesinin bir sonucu olarak gören Atomcularla, niteliğin maddedeki *potansiyellik-aktüellik* arasındaki gidiş-dönüşlere göre açıklayan Aristotelesçilik anlayışı birbirlerine *yabancı* değildi.

Anadolu Aleviliği varlık-doğa tasarımını ve doğadaki nesnel değişim-dönüşüm anlayışını; *"Sokrates öncesi doğa felsefesi"* olarak adlandırılan ve İ.Ö. 5. yy ve 4. yy.'ları kucaklayan ve İ.S 17. yy.a değin *aşılamayan* İlkçağ felsefesinden alır. Nesne-değişim- nitelik vb. konular üzerine yoğunlaşan İlkçağ'ın *doğacı felsefesi,* yani Atomculuk ve Aristotelesçilik, Yeniplatonculuk kutsamasıyla, inanç alanının *bilimsel görüntüsü* biçimine dönüşerek *tasavvuf* ayağıyla İran-Horasan üzerinden Anadolu'ya taşındığında, hemen hemen aynı değerleri kutsayan Asya'nın *Doğatanrıcılık* tasarımlarıyla buluştu. Bu buluşma *İnsantanrıcılık* biçiminde evrildi.

İşte bu nedenle Miletoslu Thales, varolan evrenin, ne gibi bir ilk varlıktan*(canlıdan)* türediğini düşünmeye başladı. Ve buna fiziksel varlığın sıvı durumu anlamında *"su"* dedi.

O'na göre varlığın temeli *ruhsal* değil, *nesneldi.* Suyun *yoğunlaşması ve gevşemesi* sonucu, bütün varlık türleri oluşuyordu.Katı nesneler *yoğunlaşmanın;* ince ve uçucu nesneler *gevşemenin* sonucuydu. Su *diriydi*, yani *canlıydı;* bu nedenle varlıkları *canlı-cansız* diye ayırmak *yapay* bir şeydi. Varlık sürekli bir *dönüşüm* içindeydi; sudan türeyen bütün maddeler yine suya *dönüyordu.* Yeryüzü düzdü ve engin bir su olan *"Okeanos"* üzerinde yüzüyordu. *"Okeanos",* bütün tanrıların ve varlıkların *atasıydı; canlıydı;* sınırı ve sonu yoktu; zamana bağlı değildi.

Thales'e değin düşünürlerde evreni bir *sorun* durumuna getirerek inceleme *bilinci* yoktu. İnsan, doğa olayları karşısında *düşünen* değil, *inanan* bir varlıktı. İlk kez Thales, doğayı ve doğa olaylarını, inançların *dışına* taşıyarak, *aklın* ışığında bir felsefe durumuna getirdi.

İlkçağ Batı Anadolu felsefesi, anlamsız bir *"esinti"*yi dışa vuran Thales'in şu sözüyle başlar: *Su, her şeyin kaynağı ve ana kucağıdır.* Bu anlamsız *"esinti"*nin anaforuna kapılıp *"çekip gitmek"* yerine durup düşünmek gerekir. Nedenine gelince, bu özdeyiş:

a) İnançtan *"medet"* umsa da *"şeylerin"* kaynağı üzerine bir tasarımdır;

b) Kendini inanç alanının dışına taşıyarak gerçekleştirilen ve *"masalsız"* olarak kurgulandığı için doğayı sorgulayıcı filozofun *"pusulası"* durumunda bulunan bir yaklaşımdır;

c) Örtük de olsa *"her şey bir"*dir düşüncesini içinde taşımaktadır.

İşte bu üç *"neden/koşul"*dan dolayı Thales, bilinen ilk filozoftur. *"Sudan toprak olur, taş olur"* diyerek bilimden *"öteye"* gitmiş ya da fizik yasalarının üzerinden *"atlamıştır"* O'nu bu noktaya taşıyan *fantezidir;* şeylerdeki benzerliklerin dahice bir *ön-duyu* ile kavranılmasıyla *kanıtlanabilir* noktalara ayaklarını basarak, yani *deneyin ve deneyimin* çitleri üzerinden atlayarak *"uçmak"*tır. Bu *"uçuş"*la benzerliklerin yerine *eşitlikleri*, yan yana görünenlerin yerine *nedenselliği* koyarak, *"Her şey sudur",* diyen Thales; bilimsel olarak kanıtlanıp kanıtlanmamasının ötesinde *"efsaneden"* sıyrılıyordu.

Thales'in öğrencisi Anaksimandros(İ.Ö. 610-545), hocasına *karşı* çıktı. İlk varlık(canlı) *somut,* yani, doğrudan doğruya algılanabilir bir *madde* olamazdı: Bu nedenle o, varolan şeylerin ilk ilkesine sonsuz, sınırsız ve belirsiz anlamında *"apeiron"* dedi: Nesneler ve nitelikler *"apeiron"*dan geliyor, yok olduklarında yine ona *dönüyordu.* Önce *"kuru"* olarak algılanan *toprak,* ardından *"yaş"* olarak algçlanan *su, "sıcak"* olarak algılanan *ateş* ve *"soğuk"* olarak algılanan *hava* gibi *karşıtlar* belirdi. Daha sonra bunlar doğaları gereği sürekli bir *savaşımın* içine girdiler; biri diğerinin *"aleyhine"* genişlemek, biri diğerinin egemenliğini *"kırmak"* biçiminde süren karşıtlar savaşı sonunda *"Dünya"* dediğimiz *"duyarlı denge"*yi yarattı. Bunlardan bir tanesini *egemen* kılarsak, sözgelimi *"su"* dersek, su karşıtlarının varolmasına, yani varlığa gelmesine *engel* olacağından *"Dünya"* varolmayacaktı.

Öğrencisi Anaksimenes hocasının *soyut* dünyasını, doğal olarak *"belirli bir öğeyi ilk varlık yapmanın öbür öğelerin varlığını olanaksızlaştıracağı",* savini yadsır. Ve Thales gibi *somuta* yönelir; ilk öğe *"hava"*dır, der. Somuta dönüşle düşüncenin gelişimi, sanki *geriye* çevrilmiştir. Genel çizgileriyle hocasının izinden giden Anaksimenes, *"apeiron"*un soyut olarak gerçekleştirdiği işlevi *somut* olarak gerçekleştirebileceğine inandığı *"hava"*yı, onun yerine koyar. Çünkü Anaksemines'te açıklanması gereken *somut varlıklar* ve somut varlıklar üzerinde gözlemlenen *somut niteliklerdir.* Bu somut niteliklerin *apeiron'*dan geldiğini ve yine ona *döneceğini* söylemek, apeiron'un somutlar dünayasında *bulunmadığını* söylemek anlamına gelir.

Anaksimenes'e göre hava, *eşit* biçimde dağıldığında *gözle* görülemez; ancak *soğuk, sıcak, nem* ya da *devinimle* algılanabilir. Hava sürekli bir devinim içindedir; böyle olmasaydı, nesnelerin *değişimi* olanaksızlaşırdı. Hava seyrekleşince *ateş,* sıkışınca *esinti,* daha fazla sıkışınca *bulut* ve *su,* en sıkışmış durumda ise *toprak* ya da *taş* olur. Yoğunlaşıp-seyrekleşen hava,

algıyla gözlemlenebilen evrenin *temel varlığı ve temel doğası* olarak öne çıkar. Demek ki öğeler, yoğunlaşmış ve seyrekleşmiş *havadan* başka bir şey değildir. Değişim ise yoğunlaşıp seyrekleşme *çevrimi* olarak somutluk kazanır; bir öğeden diğerine geçiş *"yoğunlaşma kuramı"* gereği gerçekleşir.

Anadolulu filozof Herakleitos(İ.Ö. 540-480), ilk maddenin *ateş* olduğunu ileri sürdü. Çünkü ateş, havadan ve sudan daha *fazla* hareket ediyordu. Herakleitos'a göre maddenin ne *başı* vardı ne de *sonu*; o, *ritmik* olarak meydana gelen hareketin ayrılmaz bir parçasıydı. Bütün varlıklar için *aynı* olan bu düzen, ne *tanrılar* ne de *insanlarca* yaratılmıştı. Başç ve sonu olmayan bu *ateş* yandıkça, bu düzen her zaman var olmuştu ve sonsuza dek de var olacaktı. Evren *yaratılmamıştı* ve *yok olmayacaktı.*

Sürekli bir *değişim-dönüşüm* içindeydi evren; *ateş* denen kurucu öğeden kaynaklanan bu *değişim-dönüşüm,* yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya olmak üzere iki türlüydü. Ancak bu çıkış ve iniş, *gelişigüzel ve düzensiz* değildi. Belli bir *yasaya,* evrensel bir *kurala* bağlıydı. Bunun düzenleyici ilkesi *"logos"*du. *"Logos"*a dayanan bütün değişim-dönüşümler, varlık türlerinin *oluşumuna* yol açıyordu; bu oluşumun da tek öğesi *"ateş"*di. Bu nedenle varlık evrenindeki değişim-dönüşümler, *"ateş"*in başkalaşmasından başka bir şey değildi.

"Görülebilen, duyulabilen ve öğrenilebilen şeyler: Benim özellikle değer veridiklerimdir", diyordu Herakleitos. Değişimi aççklamak için *"karşıtların birliği"* yasasını yakaladı. Tikel nesneler, karşıtları bir birlik içinde taşır; tikel nesnede karşıtlar bir *birlik* içinde ve *özdeş* olarak bulunur. Nitelikler bir yere *gitmez* ya da bir yerden *gelmez;* önce biri, sonra öbürü *öne* çıkar o kadar: *Tanrı, tüm karşıtlardır.*

Gelelim Parmenides(İ.Ö. 540- ?)'e: O, insanların sıradan deneyimleri, algıları ile ulaştıkları inançları yalnçzca *"sanı"* ve *"görünüş"* olarak tasarımladı. O'na göre deneyim ve algı, *doğruluğu* vermiyordu. Doğruluğa ancak *akılla* ulaşılabilirdi. Duyumların bize verdiği *"görünüşü", "sanı"*yı aklımızla ulaştığımız inançlardan ayırdetmeli, doğruluğu yakalamanın ancak akılla *olanaklı* olduğunu görmeliyiz, bilmeliyiz.

Parmenides bu tasarımıyla Batı Anadolu felsefesini *sanıların,* görünüşlerin *yanıltıcılığının* kurabanı olmakla yargılar; Phyhagorasçılığın izinde Güney İtalya'da gelişmiş akılcı tutumun *üstünlüğünü* vurgular; bilginin akılsal kurguyla elde edildiği *akılcı-idealist* çıkış noktasını yakalar. Gerçekliğin, algılanan dünyanın dışındaki bir *varlık* alanı olduğu, bu alanın da algıda kavranan fiziksel ve maddeselliğin *dışında* kalan bir ulamı oluşturduğu, savındaki *idealist düşünceciliğin* temellerini atar.

Bu nedenle Parmenides'te *değişim;* bir *görünüştür.* Herakleitos'un *"karşıtların birliği"* ilkesine karşı çıkar Parmenides ve varlığın değişim

geçirdiğini *yadsır:* Görünüşteki değişimin bir *aldanmadan* başka bir şey olmadığını ileri sürer.

Parmenides'in *akıl yürütme yöntemi,* kendisinden sonra gelen filozoflar tarafından *onaylanmasa* da dikkate alınmak, ççkış noktası olarak kullanılmak durumunda kalınmıştır. XVII. yy'da *"Düşünüyorum öyleyse varım",* diyen Descartes neyse İlkçağ'da Parmenides odur: Platon'dan Hegel'e uzanan *düşünceci idealizmin* temel esin kaynağıdır.

Görüldüğü gibi Anadolu Aleviliği *düşünceci idealizm-materyalizm* bileşimi bir felsefedir: Felsefenin *düşünceci idealist ayağı* Pythagoras, Parmenides, Platon, Aristoteles, Plotinos'tan kaynağını alırken; *mater-yalist* ayağı Thales, Anaksimandros, Anaksimenes, Empedokles, Anaksagoras ve Demokritos düşüncesinden kaynaklanır.

[Varoluş Tasarımına Göre Büyük Âlemde Çevrim]

İNANÇSAL DOĞA TASARIMI VE DOĞADA DEĞİŞİM-DÖNÜŞÜM

Anadolu Aleviliğinin *inanç* boyutunda evren, aktif ilke olarak algılanan *akl-ı kül* ile pasif ilke olarak algılanan nefs-i kül arasındaki *çatışmanın* aşılmasıyla, yani *çatışmanın* aşılması sürecinde gerçekleşen *açılımlarla* görünüşe çıkan *tanrısal öz*'dür. Akl-ı kül ile nefs-i kül *özdeşliği* ise *tüm can* anlamında *Tanrı*'nın kendisidir. Şimdi evren tasarımının inanç boyutundaki *açılımını* görelim:

Alevi felsefesinde *varlık*, düşünce gibi, diyalektik yönteme uygun olarak sürekli *gelişen, ilerleyen* bir süreçtir. Gelişmenin temelinde; kendi kendini aşan, belli bir amaca yönelen, sorunun çözüm biçimine göre *"tanrısal öz olarak"* algılanan *"akıl"* ve *"ruh"* gibi *"iki karşçt"* ilke vardır. Bu iki karşıt ilke arasındaki *çatışmanın* aşçlmasıyla *evren, varlık, oluş* gibi değişik alanlar ortaya çıkar. Tanrısal özün amacına yönelik gelişim sürecine girmesiyle diyalektik yönteme uygun olarak üç aşamalı bir *açılma, gelişme* ortamı doğar:

1) [Kendiliğindenlik Aşaması]; birinci aşamadır; tanrısal öz, yani *"tanrısal ben"* kendi içindedir; kendi kendisiyle *sınırlanmış* durumdadır; kendi kendine bir varlıktır; özündeki saklı güç*(tanrısal ben)* gerçekleştirme *eylemine* geçmediği için bir *olanaklar* alanı durumundadır. *Düşünce üreten düşünce yumağı* biçiminde algılanan Tanrı, henüz kendisini *düşünme konusu* yapmamıştır. Felsefi bir din olan Alevilikte Tanrı'nın kendini düşünme konusu yapabilmesi için kendini yaratan *kaynağa,* yani *toplumsal bilinç* alanına yönelmesi ve o kaynakta *somutlanması* gerekir. Ortodoks Tanrı,

kâmil insanın dünya görüşü çerçevesinde somutlanırken, bir *dönüşüm-değişim* içerisine girer: Dönüşüm-değişim sürecinde, insanın kendini düşünme konusu yapması, ötesinde toplumun kendini düşünme konusu yapması, *mistik sunumda,* insana ve doğaya *dirilik* veren öz olarak algılanan soyut kimliğe *"yapıştırılır";* bu nedenle insanın kendi kendini düşünme konusu yapması *"ters dönerek"* kendiliğindenlik görüntüsü ardında Tanrı'nın kendi kendini düşünme konusu yapmasına *çevrilir.* Demek ki *Tanrı* olarak öne çıkarılan soyut kimlik, insan *"ben"*inin ya da *"toplumsal ben"*in mistik sunumdaki soyut *ters* duruşundan başka bir şey değildir.

2) [Zorunluluk Aşaması]; ikinci aşamadır; tanrısal özün *kendini bilmesi,* kendi özünün bütünlüğünü kavraması için *gerçeklik kazanması* eylemidir. Tanrısal özün(tanrısal benin), *"güzelliğin görülmeye olan eğilimi"* yasası gereği kendi kabından *çıkış* biçiminde dışarı *taşarak* doğayı oluşturmasıdır. Doğayı oluşturan tanrısal öz, kendi özünden *uzaklaşmış,* kendi kendine *yabancılaşmış,* özüne *aykırı* bir nitelik kazanmıştır. Yani kendi kendisiyle çelişmektedir. Uzaklaşma ve yabancılaşmanın *"en ucunda"* görünüşe çıkan *"nesnel evrende"* Tanrı'nın *"güdümü"* sona erer. Tanrı *"istese"* de herhangi bir *"müdahalede"* bulunamaz. Bunun nedeni, uzaklaşma-yabancılaşma ya da tanrısal özün giderek azalması, biçiminde gerçekleşen açılımın sonunda *"nesneye-nesnelere"* ulaşıldığında, her bir nesnede bulunan *tanrısal öz,* nesneler arası ilişkileri *"güdemeyecek"* bir *"miktara"* iner. Bu olgu Alevi felsefesinin, idealizmden materyalizme *"kırılma"* noktasını oluşturur. Aynı zamanda inançtan akla *atlamanın* felsefi boyutudur. Bu nedenle bu aşamada geçerli olan tek yasa *"zorunluluk"*tur: Bir nesne bir başka nesne nedeniyle vardır ya da yoktur.

3) [Özgürlük Aşaması]; üçüncü aşamadır; *bedenleşen* tanrısal öz, bu çelişkiden kurtulabilmek için, yeni bir *açılıma* girer; kendine dönmeye, kendi ürünü olan *"felsefe evreni"*nde *"birliğe"* ulaşmaya çalışır. Kişinin kendini bulması, özgürlüğüne kavuşması, kendi kendinin bilincine varmasıyla olur. Bu aşamada geçerli olan tek yasa *"özgürlük"*tür(kendini bilmek).

Akıl ruh karşıtlığının açılımı sonucu yaşama geçen bu üç aşamayla şu üç *varlık alanı* oluşur:

a) Birinci varlık alanı; *kendiliğindenlik aşamasının* açılımıyla gerçeklik kazanır; nesnel dünyadaki *"matematik"* sürecin ya da *"mantıksal"* bağıntının inanca yansımasıyla beliren *"bağımsız-soyut nesneler"* alanıdır; maddeyle, insan bilincinin yaratmalarıyla hiçbir ilgisi *yokmuş* gibi görünen bu *"varlıklar"*, önsüz-sonsuz olarak algılanır; insanın etkisi dışında, kendiliğinden *ortaya çıkmış* gibi inançta yerlerini alırlar. Düşünen insan ancak bunları ortaya çıkarabilir, yaratamaz. Değişmeyen, kendi kendisiyle özdeş kalan bu varlıklar arasında, yine kendiliğinden kurulan *bir oran,* bir düzen vardır. Bu

varlık alanç özünde, önsüz-sonsuz olarak algılanan nesnel dünyanın *zorunluluklarının* mistik sunumla *tersine* çevrilerek önsüz-sonsuz soyut kimlikler biçiminde *metafizik bir zemine* aktarılmasıdır. İnsandan ve insan düşüncesinden *bağımsız* gibi duran bu soyut kimlikler alanı, *kendini bilen(özgür)* bir insanın devreye girmemesi durumunda *yokolmaktadır.*

b) İkinci varlık alanç; *zorunluluk aşamasının* açılımıyla gerçeklik kazanır; bu varlık alanı *"doğa"*dır; tanrısal öz(ruh), kendi kendine yabancılaşarak, kendi kendisinden uzaklaşarak *"oluş"*u gerçekleştiren ortamın doğmasına olanak sağlamıştır; bu nedenle doğa, bir *"oluş alanç"*dır. Doğada bir nesne, ancak bir başka nesne *nedeniyle* vardır; *kendiliğinden* bir durum söz konusu değildir. Tanrısal öz(ruh),tek tek nesnelere ve bedenlere *"kilitlendiği"* için *"tutsak"* bulunduğu, özgürlükten, bilinçten *yoksun* olduğu bu alanda *"zorunluluk"* geçerlidir. Tek tek nesnelerden ve bedenlerden kurtulmayı *bilemediği,* daha doğrusu kendini *düşünme konusu* yapamadığı için Tanrı, bu dünya'nın *"cahili"*dir; bu dünya'nın *"zorunluluklarına"* uymak durumundadır.

c) Üçüncü varlık alanı; *özgürlük aşamasının* açılımıyla gerçeklik kazanır. Tanrısal öz'ün(ruhun), kendi kendisiyle çelişkili durumdan kurtularak *"senteze"* varmasıdır; tanrısal öz'ün(ruhun), doğadan *sıyrılarak,* kendi özüne uygun bütünlüğe kavuşmasıdır. Bu alan, insanın düşünen, yaratan bir varlık olarak yer aldığı ortam anlamında bir *"felsefe evreni"*dir. Bu ortamda tanrısal öz(ruh) önce tek insanda/ bireyde *uyanmaya* başlar(inancın insanda somutlanması); sonra bireyin içinde bulunduğu varlık alanı olan toplumda kendi kendinin *bilincine* varır(dinin toplumsal emekte, daha açık bir anlatımla birikmiş emekte somutlanması). Bunu gerçekleştirmekle tanrısal öz(ruh), doğadan *kurtulur; "sentez"* ile çelişik durumu ortadan kaldırarak *"birlik"* ve *"bütünlüğe"* dönüşür. Tanrısal(ruhsal) evren olarak algılanan bu varlık alanında insan, nesnel çokluk içinde sürekli kendi kendisiyle *"özdeş"* bir *"ben"* olarak kalır. Bu tanrısal(ruhsal) varlık alanının temel özelliği *"doğaya benzememesi"*dir; burada insan bilinci, uzay ve zaman içinde değil, uzay ve zaman *insan bilincindedir.* Halbuki ikinci varlık alanç olan doğa, tümüyle uzay ve zaman içindedir.

KAYNAKÇA

* Ahilik Nedir?; Ahilik Araştırma ve Kültür Vakfı; 1992
* Akpınar Turgut; Türk Tarihinde İslamiyet; İletişim Yay; İstanbul-1995
* Aristoteles; Metafizik (Çev.: Ahmet Aslan); Sosyal Yayınları; 2. Baskı; İstanbul-1996

Aslanoğlu İbrahim; Şah İsmail Hatayi ve Anadolu Hatayileri; Der Yayınları; İstanbul-1992

Atalay Besim; Bektaşilik ve Edebiyatı; Ant Y.; 2. Baskı; İstanbul-1991

Bal Hüseyin; Alevi-Bektaşi Köylerinde Toplumsal Kurumlar; Ant Yayınları; İstanbul-1997

Bender Cemşid; Kürt Uygarlığında Alevilik; Kaynak Yayınları; 2. Baskı; İstanbul-1993

Bilgin Sıraç M.; Zarathustra (Zerdüşt) Hayatı ve Mazdaizm; Berfin Yayınları; İst. 1995

Birdoğan Nejat; Şah İsmail Hatayi; Can Yayınları; İstanbul-1991

Birdoğan Nejat; Anadolu Aleviliğinde Yol Ayrımı; Mozaik Yayınları; İstanbul-1995

Birdoğan Nejat; Anadolunun Gizli Kültürü Alevilik; Hamburg Alevi Kültür Merkezi Yayınları; Hamburg-1990

Birge Kingsley; *Bektaşilik Tarihi* (Çev.: Reha Çamuroğlu); Ant Yayınları; İstanbul-1991

Bozkurt Fuat; Aleviliğin Toplumsal Boyutları; Tekin Yayınevi; 3. Baskı; İstanbul-1993

Buyruk (Yayına Hazırlayan: Fuat Bozkurt); Anadolu Matbaası; İstanbul-1982

Çağatay Neşet; Bir Türk Kurumu Olan Ahilik; Türk Tarih Kurumu; Ankara-1989

Çamuroğlu Reha; Tarih, Heterodoksi ve Babailer; Der Yayınları; İstanbul-1990

Denkel Arda; İlkçağ'da Doğa Felsefeleri; Özne Yayınları; 2. Baskı; İstanbul-1998

Dierl Josef Anton; Anadolu Aleviliği; Ant Yayınları; İstanbul-1991

Dursun Turan; Allah; Kaynak Yayınları; İstanbul-1991

Dursun Turan; Tabu Can Çekişiyor/ Din Bu(I-II-III-IV); Kaynak Yayınları; İstanbul

Eliade Mircea; Şamanizm (Çev.: İsmet Birkan); İmge Kitabevi; İst. 1999

Er Piri; Geleneksel Anadolu Aleviliği; Ervak Yayınları; Ankara-1998

Erdebilli Şeyh Safi ve Buyruğu; Mehmet Yaman; İst. 1994

Ergüven Rıza Abdullah; Everenbilim ve Tanrı Kavramı; Berfin Yayınları; İst. 2000

Eröz Mehmet; Eski Türk Dini ve Alevilik-Bektaşilik; Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı; İstanbul-1992

Erseven Cem İlhan; Alevilerde Semah; Ant Yayınları; 3. Baskı; İstanbul-1996

Eyuboğlu Zeki İsmet; Bütün Yönleriyle Bektaşilik; Yeni Çığır Kitabevi; İsta bul-1980

Eyuboğlu Zeki İsmet; Alevilik-Sünnilik-İslam Düşüncesi; Der Yayınları; İstanbul-1989

Eyuboğlu Zeki İsmet; Anadoulu Uygarlığı; Der Yayınları; 2. Baskı; İstanbul-1991

Eyuboğlu Zeki İsmet; Şeyh Bedrettin ve Varidat; Der Yayınları; 3. Baskı; İstanbul-1991

Fiş Radi; Ben de Halimce Bedreddinem; Yön Yayınları; İstanbul-1988

Göktürk Macit; Aydınlanma Felsefesi, Devrimler ve Atatürk; Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş.; İstanbul-1997

Gölpınarlı Abdülbaki; Kaygusuz Abdal-Kul Himmet-Hatayi; İstanbul-1953
Gölpçnarlı Abdülbaki; Vilayetnâme; İnkilâp Kitabevi; İstanbul-1990
Hallac-ı Mansur (Derleyen: Niyazi Öktem); Ant Yayınları; İstanbul-1994
Hallac-ı Mansur; Tavasin (Çev.: Yaşar Günenç); Yaba yayınları; İstanbul-1995
Hançerlioğlu Orhan; Düşünce Tarihi; Remzi Kitabevi; 6. Baskı; İstanbul-1995
Hegeli Okumak (Derleyen ve Çev.: Tülin Bumin) Kabalcı Yayınları; 2. Baskı; İstanbul-1993
Heinz Kimmerle; Afrika'da Felsefe/ Afrika Felsefesi (Çev.: Mustafa Tüzel); Kabalcı Yayınları; İstanbul-1995
Horkheimer Max- Adorno W. Theodor; Aydınlanmanın Diyalektiği -I- ve -II- (Çev.: Oğuz Özügül); Kabalcı Yayınları; İstanbul
İmam Cafer Buyruğu (Yayına Hazırlayan: Esat Korkmaz); Ant Yayınları; İstanbul-1997
İmam-ı Ali Buyruğu [Nehc-Al Belaga] (Hazırlayan: Abdülbaki Gölpçnarlı); Emek Yayınevi; Ankara
İnan Abdülkadir; Tarihte ve Günümüzde Şamanizm; Türk Tarih Kurumu Yayınları; Ankara-1972
Kafesoğlu İbrahim; Eski Türk Dini; T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları; Ankara-1980
Kaygusuz İsmail; Alevilik İnanç, Kültür, Siyaset Tarihi ve Uluları; Alev Yayınları; İstanbul-1995
Kaygusuz İsmail; Alevilikte Dâr/ Dâr'ın Pirleri; Alev Yayınları; İstanbul-1993
Korkmaz Esat; Alevi Felsefesi; Pencere Yayınları; İstanbul-1997
Korkmaz Esat; Dört Kapı Kırk Makam; Şahkulu Sultan Dergâhı Yayınları; 2. Baskı; İstanbul-1998
Korkmaz Esat; Alevilik-Bektaşilik Terimleri Sözlüğü; Ant Yayınları; 2. Baskı; İstanbul-1994
Korkmaz Esat; Hak-Muhammet-Ali ve Kırklar Cemi; Şahkulu Sultan Dergâhı Yayınları; İstanbul-1997
Korkmaz Esat; Anadolu Aleviliği; Berfin Yayınları; İst. 2000
Küçük Murat; Cemaat-ı Tahtacıyan; Nefes Yayınları; İstanbul-1995
Melikoff Irene; Uyur İdik Uyardılar; Cem Yay.; İst. 1993
Metin İsmail; Alevilerde Halk Mahkemeleri; Alev Yayınları; İstanbul-1994
Nefisi Said; Babek; Berfin Yay.; İst. 1998
Nietzsche Friedrich; Ve Böyle Buyurdu Zerdüşt (Çev.: Lale Sunay); Gün Yayıncılık; İstanbul
Nietzsche Friedrich; Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe (Çev.: Nusret Hızır); Kabalcı Yayınları; 2. Baskı; İstanbul-1992
Noyan Bedri; Bektaşilik-Alevilik Nedir?; 2. Baskı; Ankara-1987
Ocak Yaşar Ahmet; İslam-Türk inançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü; Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü; 2. Baskı; Ankara-1990
Ocak Yaşar Ahmet; Bektaşi Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri; Enderun Kitabevi; İstanbul-1993
Ocak Yaşar Ahmet; Alevi-Bektaşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri; İletişim Yay.; İst. 2000
Oytan M. Tevfik; Bektaşiliğin İçyüzü-I-II-; Maarif Kütüphanesi; 9. Baskı; İstanbul
Öz Baki; Alevilik Tarihinden İzler; İstanbul-1997
Öz Baki; Alevilik Nedir?; Der Yayınları; İstanbul-1995

Özkırımlı Atilla; Alevilik-Bektaşilik; Cem Yayınları; 2. Baskı; İstanbul-1993
Özmen İsmail; Alevi-Bektaşi Şiirleri Antolojisi-I-II-III-IV-V); Say Yayın Dağıtım; Ankara-1995
Şener Cemal; Türklerin Müslümanlıktan Önceki Dini Şamanizm; AD Yayıncılık; İstanbul-1997
Tanilli Server; İslam Çağımıza Yanıt Verebilir mi?; Cem Yayınevi; 5. Baskı; İstanbul-1993
Temren Belkıs; Tasavvuf Düşüncesinde Demokrasi; T.C. Kültür Bakanlığı; Ankara-1995
Temren Belkıs; Bektaşiliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu; Bektaşi Kültür Derneği Yayınları; Ankara-1998
Ulusoy Celalettin; Hünkâr Hacı Bektaş Veli ve Alevi-Bektaşi Yolu; Akademi Matbaası; 2. Baskı; Hacıbektaş-1986
Ülken Hilmi Ziya; İslam Felsefesi; İstanbul-1983
Vilayetname (Yayına Hazırlayan: Esat Korkmaz); Ant Yayınları; İstanbul-1995
Virani Divanı ve Risalesi (Buyruğu) [Derleyen: Adil Ali Atalay Vaktidolu]; Can Yayınları; İstanbul-1998
Yaman Mehmet; Alevilik(İnanç-Edep-Erkân); Ufuk Yayıncılık; İstanbul-1994
Yetişen Rıza; Tahtacı Aşiretleri (âdet, gelenek ve görenekleri); Memleket Matbaacılık; İzmir-1986
Yetkin Çetin; Türk Halk Hareketleri ve Devrimler; Say; 3. Baskı; İstanbul-1984
Yörükoğlu R.; Okunacak En Büyük Kitap İnsandır, Tarih ve Günümüzde Alevilik; Alev Yayınları; 5. Baskı; İstanbul-1995
Xemgin E.; Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnancı ve Zerdüşt Öğretisi; Berfin Yay,; İst. 1998
Zerdüşt; Avesta (Çeviren ve Hazırlayan: Eshat Ayata); Kora Yayın; İst. 1998

ANADOLU İNANÇLARINDA SUBJEKTİF BİR GÖRÜŞ OLAN MUCİZE-KERÂMET KAVRAMLARI İLE RASYONALİST GÖRÜŞÜN AYIRDEDİCİ ÖZELLİKLERİ ÜZERİNE

Yrd. Doç. Dr. Hasan KÖKSAL

Yaradılışları gereği insanlar, hatta bütün canlılar, bir birinden farklı ve kendilerine has özelliklere sahiptirler. Kimi diğerine nazaran daha akıllı, zekâca daha üstün, daha ahlâklı, daha adâletli ve merhametli olabilmektedir. Bu sebeple Allah tarafından insanların irşâdla görevlendirilen yüce zâtların (Peygamberlerin)'da fazilet yönünden farklılıklar göstermeleri[1] tabiîdir. Peygamberler örnek kişi olduğu için, kendi cinslerine nîsbetle bazı üstünlüklere sâhip olmaları da mantıklı bir düşünce tarzıdır. Dini toplumlar, inandıkları peygamberlerin her hallerini örnek almak durumundadırlar. Ancak bu sâyede beklenen saâdete ulaşabilirler.

Keramet, normal âdet ve alışkanlıklarımızın dışında cereyan eden bir olay olması sebebiyle geçmişte olduğu gibi günümüzde de inkâr veya kabul edilmektedir. Bu değerlendirmede ölçü, müsbet ilim ve mantıktır. Günümüz insanı, bir olayı değerlendirirken onun akla ve müsbet ilime uygun olup olmadığına göre yorum yapmaktadır. Her ne kadar müsbet ilim hâkimiyeti inkâr edilemezse de; meydana gelişini göremediğimiz ve duyamadığımız bir çok hakikat mevcuttur. İşte bu hakikatlerden biri de kerامettir.

Rönesansla başlayan ve XIX. yüzyılın sonlarına kadar hüküm süren katı bir determinist anlayış, keramet konusuna imkân vermemiştir. Daha çok XX. asırda ortaya çıkmaya başlayan ilmi mânâdaki indeterminist bir anlayış sonucudur ki, tabiat kanunlarının zorunsuzluğu üzerinde söz edilmeye ve böylece keramete imkân tanınmaya başlanmıştır[2].

Tabiatta devam eden bir düzenin varlığı şüphe götürmez bir gerçektir. İzlediğimiz bu düzen ve olayların belli bir âdet üzere birbirini takip etmesi, ilmin temel prensipleri arasındadır. Bunun yanında Yaradan'ın, her şeyi ilmi, iradesi ve kudreti ile kuşatmış olduğu gerçeği de dinin inanç esaslarındandır[3]

Para-psikoloji adı altında incelenen metapsişik (ruh ötesi) içinde

1 Bkz. *el-Bakara (2), el-isrâ (17).*

2 Karadeniz, Osman: *Mucize Problemi,* Basılmamış Doktora Tezi, D.E.Ü, Sos. Bil. Enst. İzmir 1984, s. VI.

3 Karadeniz, a.g.e., s.VI.

zikredilen basiret ve keşf (prevision) uzak duyum (teessür-télépathie), önseziler, düşüncenin okunma ve aktarılması, yabancı bir dilin ansızın konuşulması[4] gibi olaylar ilmin şu anda izah edemediği -en azından izahında güçlük çektiği- cinsten olaylardır.

İşte kerâmet ve diğer hârikalar bu olaylar arasında mütalâa edilip incelenmektedir. Bu durum bize ilmen ispatlanamayacak olayların her zaman bulunageldiğini, ilmimizin sınırları dışında cereyan eden sayısız akıl almaz olayı bir çırpıda atıvermenin ne akla, ne de ilmi düşünceye uygun düşmeyeceğini göstermektedir.

Bilindiği gibi ilim, ma'lûma tabidir. Meydana gelmiş bir olayı aklın reddetmesi imkânsızdır. Onu kabul etmekten başka çare yoktur. Zira, akıl duyulardan daha çok yanılma ihtimaline hâizdir. O halde akıl meydana gelen her hangi bir olay karşısında reddetme yetkisine sahip değildir. Az rastlanıyor diye mu'tad olaylara kıyasla bir hârikâyı inkâr etmeye hiç bir hak kazanamaz[5].

Mümkün varlıklar, bir sebeple var, ve yine bir sebeple yok olmakla karşı karşıya bulunmaktadır. Onlar İlâhî iradenin bir tezâhürü olmaları hasebiyle, o iradeye bağlıdır. İrâde ne yönde tecelli etmişse, olaylarda o yönde ortaya çıkmak durumundadır. Bu temelden hareketle düşünürsek Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'i anasız-babasız olarak topraktan yaratması ile murad ettiği zaman Hz. İsâ'yı Meryem'den babasız olarak dünyaya getirmesi arasında imkân yönünden hiç bir fark yoktur. Bu bakımdan Allah'ın kudretine bağlı olarak, her hangi bir canlının ölmesi veya ölünün canlanması, cansızların ve hayvanların dile gelmesi, peygamberin parmaklarından suyun akması, âsânın yılana çevrilmesi vb. hârkulâde olsun olmasın diğer bütün işlerin zuhur etmesi imkânsız sayılamaz[6].

Aslında insanoğlu, kâinatta meydana gelen bazı olayların, oluşları hakkında bilgisizlik içindedir. Belirli bir süreç içinde nebattan, kendisini yiyen hayvanın bünyesinde kan, sonra yumurta, nihayet kendi gibi bir canlının meydana geldiği her zaman gözlenen olaylardandır. İşte âsânın yılan olmasında da durum aynıdır. Sadece o olay peygamberin bir mu'cizesi olarak âdeti bozmak suretiyle kısa bir müddet içinde cereyan etmiştir. Nitekim bazı canlılar doğum ve yumurtlama yoluyla meydana gelirken bazıları da meselâ, topraktan fare, tohumdan akrebin hâsıl olduğu gibi değişik bir yolla meydana

---

4 Cuvillier, Armand: *Nouveau Vocabulaire Philosophique*, Paris 1956, s. 134; (Ertuğrul), İsmail Fenni, *Lügatçe-i Felsefe*, İstanbul 1341, ss. 420, 492, 566, 700; *M. Larousse*, VIII, s. 677.

5 Karadeniz, a.g.e., s. 80.

6 Karadeniz, a.g.e., s. 81.

gelmektedir[7]. Her şey aynı maddeden yaratıldığına göre tabii olarak, insanın toprak olması yanında topraktan da insanın meydana gelmesi mümkündür. Öyle ise, taş, ağaç veya hayvanın dile gelip konuşmaları, alışılmış şeyler olmamakla beraber imkansız bir durum görülemez. İngiliz biyoloji filozofu Thomas Henry Huxley bu konuda şunları söylemektedir: "Ben tenakuzdan başka gayr-i mümkin bir şey bilmiyorum. Mantıkî imkânsızlıklar vardır; fakat tabii imkânsızlıklar yoktur..."[8] Tabiattaki yeknesak düzenin bozulabileceğine ihtimal vermeyen düşüncelere karşı, bu iddiayı ileri sürebilmek için tabiatı tam olarak bilmemiz ve tanımamız gerektiğine dikkati çeker[9]

Kur'anda zikri geçen Hz. Musa ve İsmail oğullarının Kızıl Deniz'den karşıya geçmesini anlatan "sizin için denizi ikiye böldüğümüz zaman"[10] ayetini diğer filozoflar gibi İbn Sina da "Denizler med ve cezire tabidir. Hz. Musa ile kavmi, sahile varışı zamanında cezir zamanı idi. Deniz ise insan dizi derinliğindeydi. Fakat Firavun'la kavminin denize daldıkları sırada med zamanı gelmiş ve böylece onlar da boğulmuşlardır" şeklinde te'vil edilerek yorumlamıştır[11]. Kur'anda bir mu'cize olarak anlatılan bu olayı, İbn Sina inkâr etmemiş, fakat bu olağanüstü olayı tabii bir olay olan med ve cezir hadisesiyle izah edip açıklamıştır. O'nun diğer konularda olduğu gibi bu konuda da rastyonalist bir anlayışla meselelere yaklaştığını ve akılcı çözümler getirdiğini görüyoruz[12].

Ömer Rıza Doğrul'un A.E. Garvie'nin "Miracles" adlı makalesinde yaptığı tercümede; "ölü bir adam dirilmişse, bu olay tabiat kanunun değiştiğini, bozulduğunu değil, bizim uzun tecrübelerimizi, ifade eden tabiat kanunları hakkındaki ilmimizin noksan olduğunu gösterir"[13] görüşü ileri sürülmektedir. Nitekim aynı topraktan yetişen çiçek ve meyvelerin türlü türlü renk, koku ve lezzetlerin nereden, nasıl geldiğini bilemiyoruz. Bir çekirdekten meyvelerin, bir spermden insanların ve buna benzer olayların nasıl vücuda geldiğini bilemiyoruz, ama bunları gördüğümüz için inanıyoruz Görmemiş olsaydık belki de onları kabule yanaşmakta tereddüt edecektir[14].

Bu açıklamalardan sonra asıl konumuz olan "keramet" e geçebiliriz.

---

7 Yazır, Elmalılı M. Hamdi: *Hak Dini Kur'an Dili,* İstanbul 1971, C. IV, s. 2249; Hoca Zâde, Mustafa Muslihuddin: *Tehâfütu'l-felâsife, (İbn Rüşdün Tehâfütu't-tehâfüt kenarında),* Mısır 1321, s. 74; Türker, Mübahat: *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti,* Ankara 1956, s. 72,78.

8 Karadeniz, a.g.e., s. 82.

9 Karadeniz, a.g.e., s. 82.

10 el-Bakara, 2/50.

11 Mevlana, Şihli: *Asr-ı Saadet,* Ter. Ö. Rıza Doğrul, İstanbul 1975, II/221.

12 Kırca, Dr. Celâl: "İbn Sina'da İslâm ve Pozitif İlimler İlişkisi", *İbn Sina Kongresi Tebliğleri,* Kayseri 1984, s. 308.

13 Doğrul, Ömer Rıza: *Asr-ı Saâdet,* III, s. 1224-1225.

14 Karadeniz, a.g.e., s. 82.

İnançlarımız açısından Allah'ın irade ve kudretini tabiat düzeninin üzerinde kabul ettiğimize göre "kerâmet" in varlığı-yokluğu konusunda şüpheye düşmememiz gerekmektedir. Zira kerâmet, Allah tarafından "veli"nin elinde gösterilmesi ve hârika olması gereken bir durumdur. "Ehl-i sünnet"e göre "kerâmet"; Kur'an, sünnet ve icmâ ile naklen sabittir. Sihir, kehânet ve falcılık gibi gerçek hârikulâdeye benzer olayların "kerâmet"le bir ilgisi yoktur. Bunlar tamamen bir hüner ve san'at eserleridir.

Kerâmet genel olarak iki kısımda mütalaa edilir:

1. Kerâmet'i hissiye: Müşahade olunan hârikulâde işler...

2. Kerâmet'i mâneviyye: Velinin her yerde Allah ile bulunmasıdır.

Kerâmet, velilerin en dikkat çeken alâmetleri olarak belli bir dönemden sonra kabul edilmeye başlamış, onların ayrılmaz parçası gibi görülmüştür. Bu anlayış, tasavvuf tarihinde yepyeni bir devrin başlangıcı olmuştur[15] Bu nazariyeye göre, velilerden bir takım kerâmetlerin zuhûr etmesi câizdir. Allah'ın gücünün yetmeyeceği bir şey düşünülmeyeceğine göre, veliden de kerâmetin zuhûru imkansız olamaz[16].

Kur'an-ı Kerim'de; Arş-ı Belkıs, Hz. Meryem, Ashab-ı Kehf, Hz. Musâ'nın annesi ile ilgili kıssalar, kerâmetin naklen sâbit oluşuna delildir. Bunun dışında, ayrıca sahih hadislerde bazı şahısların kerâmetleri anlatılmış, ashâb, tâbiin ve diğer sâlih kişilerden de bir çok kerâmetler meşhûr olarak rivâyet edilmiştir[17]

Kerâmet, hemen eski tasavvuf kaynaklarında veliliğin alâmetlerinden sayılmaktadır. Velilerin izhar edebilecekleri bir takım hârikulâde olaylar dolayısıyla veliliğe, peygamberliğe benzer bir statü kazandırma gayretleri de görülmüştür. Bu durum karşısında sûfî nazariyeciler, zikredilen kaynaklarda bu yaklaşımın yanlışlığını ortaya koymak için kolları sıvamışlar; peygamberliğin velilikten ayrı ve onunla kıyaslanamayacak derecede üstün bir makam olduğu ısrarla belirtmişlerdir[18]. Özellikle Mütezile mezhebi, bir takım üstün vasıflarla techiz edilmiş böyle bir insan telâkkisini, dinin esasına aykırı olduğu düşüncesiyle asla benimsememiştir. Ancak, bu tepkiler mutasavvıflar tarafından değerlendirilmiştir. Günümüzde veli telâkkisini reddedecek, hatta yadırgayacak bir müslüman yoktur[19]. Mu'cizede söz konusu olan peygamberlik iddiası kerâmette kesinlikle yoktur. Her hârikada olduğu

15 Ocak, A. Yaşar: *Türk Halk İnaçlarında ve Edebiyatında Evliya Mehkabeleri*, MİFAD. Yay.: 48, Ankara 1984, s. 27.

16 Ocak, a.g.e., s. 27

17 Karadeniz, a.g.e., s. 103.

18 Ocak, A. Yaşar: s. 2,3.

19 Ocak, A. Yaşar: a.g.e., s. 3.

gibi kerâmeti de mu'cizeden ayıran en önemli nokta burasıdır. Bir örnek vermek gerekirse; Hz. Süleymân'ın veziri Âsaf bin Berehyâ, Saba melikesi Belkîs'in tahtını getirme hususunda, "Ben, gözün sana dönmeden (gözünü yumup açmadan) evvel onu sana getiririm" dedi.

Âsaf peygamber olamadığına ve bu olay da Hz. Süleymân'ın elinde peygamberlik iddiasıyla ilgili olarak zuhûr etmediğine göre bir mu'cize sayılamaz. Çoğunun kanaatine göre bu bir kerâmet olabilir[20].

Hz. Meryem kıssasında da durum aynıdır. O kerâmetler, tamamen Meryem için vukû bulmuşlardır. Bu sebeple, Hz. Zekeriyyâ'nın mu'cizesi veya Hz. İsâ'nın irhâs'ı sayılamaz. Çünkü bu konuda, nübüvvet iddiası veya tasdik kasdı bulunmuyor. Dahası, şayet bu olaylar, Hz. Zekeriyya'nın mu'cizesi veya Hz. İsâ'nın irhâs'ı cinsinden olsaydı, Hz. Meryem bunların keyfiyetini bilemeyecekti. Ayrıca Zekeriyya: "Meryem, bu sana nereden (geliyor)?" diye sormayacak, nasıl ve nereden geldiğinden haberdar olacaktı. Rivayete göre, Meryem'in yanında yazın kış, kışın da yaz meyvesi bulunuyordu[21].

Yine Kur'an-ı Kerim'de anlatılan Ashâb-ı Kehf'in, mağarada üçyüz dokuz sene, hiç bir değişikliğe uğramadan kalmaları[22], Allah'ın onlara bahşetmiş olduğu bir kerâmettir.

İslâm ilâhiyatı ıstılâhında İsrâiliyyat denilen bir kısım hikâyelerin kolayca dinî eserlere, Türkler'in bulunduğu yerlerdeki Hıristiyan ve Yahudi toplumlarıyla karşılıklı meydana gelen sosyal ve kültürel münasebetler, ihtidâlar (İslâm dinini kabul edenler) yoluyla girdikleri ve zamanla İslâm'î kabul edildikleri bilinmektedir[23]. Bu hikâyelerden giren ve Bektaşi Menâkıbnâmelerinde de yer alan bir kısım motifler ana başlıklarıyla şunlardır[24]:

Ölmeden Önce Göğe Çekilmek,

Suyu Kana Çevirmek,

Halka Felâket Musallat Etmek,

Bereket Getirmek,

Az Yiyecekle Çok Kişiyi Doyurmak,

---

20 Karadeniz, a.g.e., s. 106.

21 Karadeniz, a.g.e., s. 107.

22 Gökcan, Dr. Fahri: "Kur'an-ı Kerim'e Göre Ashâb-ı Kehf Kıssası", *Prof. M. Tayyib Okiç Armağanı*, Atatürk Ünv. İslamî İlimler Fakültesi, Ankara 1978, ss. 142-146.

23 Ocak, Ahmet Yaşar: *Bektaşi Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983, s. 195, 196.

24 Geniş bilgi için bkz. Ocak, Ahmet Yaşar: *Bektaşi Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983, s. 195-218.

Körleri Gördürmek,

Ölü İnsan Veya Hayvanı Diriltmek,

Nefes Evlâdı Edinmek,

Kuru Odunu Ağaç Haline Getirmek,

Yerden Veya Taştan Su Fışkırtmak,

Irmağı Veya Denizi Yarıp Geçmek,

Irmak Veya Deniz Üstünde Yürümek.

Bu hikâyelerde anlatılan ve hârika diye adlandırdığımız olayları, yukarıda belirttiğimiz gibi, peygamberlerin elinde zuhûr ediyorsa "mucize", velilerin elinde zuhûr ediyorsa "kerâmet" diye adlandırıyoruz. O halde kerâmet konusu, Allah'ın tabiata gerektiği an müdahale edip etmediği ve buna bağlı olarak tabiatta hüküm süren kanunların zorunlu olup olmadığı hususu ile ilgili hassas bir konudur.

Çağımızın toplumunda iki ayrı görüş hâkimdir; bunlardan biri objektif/cartesian görüş, diğeri de subjektif görüştür.

Batı görüşü (Dekart'ın felsefesi) diye de adlandırılan objektif görüşte bir olgunun, değerlendirilmesinde esas alınan ölçüler şunlardır:

Dış etkenler (dış görünüm)

Objektif görünüm

Ruh/madde ayırımı

Sebep-sonuç ilişkisi

Mantıksal izah

Yapı (Strüktür).

Su, belli şartlar altında yüz derecede kaynar, daldaki elma yere dikey düşer... gibi olguların dış görünümü, objektif değerlendirilmesi, madde olarak ayrımı, belli sebeplerin belli sonuç doğurması, mantıklı olarak izahı ve yapısı herkesçe aynı değerde yapılmaktadır ve belirsizlik yoktur.

Doğu görüşü diye adlandırılan subjektif görüşte, bir olgunun değerlendirilmesinde esas alınan ölçüler şunlardır:

İç etkenler (İçten oluş)

Subjektif görünüm

Vücut-zihin-ruh birliği

Nedensizlik (Acausal)

Duygusallık (İrrational)

Enerji

Kişi, belli bir rahatsızlığını gidermek için akupunktur yaptırmaya

meylediyor. Bu olayda iç etken, subjektif görünüm, vücut-zihin-ruh birliği, sebepsizlik, duygusallık ve enerji ön plandadır ve kişisel değerlendirme esastır.

İşte batı ile doğu arasındaki felsefi görüşlerde bu denli zıtlık mevcuttur.

Halbuki; "A" kümesi ve "B" kümesi yanında bir de muğlak küme oluşmuştur. Atom fiziğiyle belirsizlik teorisi ortaya çıkıyor. Devekuşu, deve mi? Kuş mu? Penguen, memeli mi? Kuş mu?... gibi.

Bugün Rasyonalizm (Akılcılık) tehlikeli bir iş olarak görülmektedir. Özellikle entellektüel kesim akılcılık yapıyor. Mesela; "Kurban kesmek, hayvanları boğazlamaktır; buna gerek yoktur, kurbana vereceğimiz parayı ihtiyaç sahiplerine vermek daha akılcı bir davranıştır" demek, akıl sahiplerince hoş karşılanmaz. Zira, "Kurban kesmek" Kur'an, sünnet, kıyas, icma, gelenek ile sabittir.

Akılcı olarak ele alır, sebep-sonuç ilişkilerini aramaya kalkarsak, o zaman önüne gelen bir din ortaya çıkarmaya çalışır.

İnanç, denenmeden, akıl kurallarına, mantık ilkelerine uygulamadan benimsenen, genel geçerliliğini yalnızca başkalarından aktarılan olaylara, söylentilere borçlu olan bir düşünce ürünüdür[25].

Hz. Mevlana diyor ki: "Tekkeye giderken, aklını yanına almayacaksın; sebep-sonuç ilişkisini ararsın, o zaman seziler kaybolur"

Günümüzde inançla, kanser gibi korkunç hastalığı yenenler var. Amerika'da doktora gitmeyip sürekli İncil'i okuyarak iyileşenler mevcut. Hatta, "Hastalanıyorsan dinî inancın tam değil, zayıftır" görüşünü ileri sürenler de vardır.

Bu subjektif görüşleri, hurafe ve hokkabazlıkla karıştırmamak lâzımdır. Hokkabazlıkta kişilerin hayal gücüne yönelerek te'sir icrâ etme esası vardır. Böylece seyredenlerin zihninde, arzu edilen her çeşit evhâm ve hayaller meydana getirilir; sonra da kendi nefislerinin istidadıyla seyircilerin gözleri önünde -gerçek olmayan- bazı şeyler canlandırılır.

Sihir kavramı da bazı özellikleriyle hurafe ve hokkabazlıktan ayrılır. Sihir, hâkikatı ve tesiri yönünden iki kısımda değerlendiriliyor[26].

a) Bilinen âletlerle icrâ edilebilen; temsil tahayyül cinsinden olan sihir.

b) Hakikatı ve tesiri bulunan sihir.

Birincisine misâl, Hz. Mûsâ devrinde, Firavun'un sihirbazlarının yaptıkları sihirdir. Kur'an'da şöyle zikredilir:

---

25 Eyuboğlu, İsmet Zeki: *Anadolu İnançları, Anadolu Mitolojisi,* İstanbul 1987, s. 37.
26 Karadeniz, a.g.e., s. 112.

"(Mûsâ) dedi: Hayır, siz atın. Bir de ne görsün! Onların ipleri ve değnekleri, sihirleri yüzünden, kendisine hakikat koşuyormuş hayalini verdi"[27]

Bu çeşit işlerin, sözü yaldızlama (Temvih) ve zihine getirme (Tahyil) nev'inden şeyler olduğu; bu mânada hiç bir hâkikatle ilişkili olmadığı ortadadır.

İkincisine misâl: Hârût ile Mârût kıssasında sözü edilen sihirdir. Âyette şöyle buyurulmaktadır:

"Fakat o şeytanlar kâfirdiler ki insanlara sihir (büyücülüğü) ve Bâbil'deki iki meleğe, Hârût ile Mârût'a indirilen şeyleri öğretiyorlardı. Hâlbuki onlar (O iki melek): Biz ancak fitneyiz (İmtihan için gönderilmişizdir). Sakın (sihir, büyü yapıp da) kâfir olma, demedikçe hiç bir kimseye (sihir) öğretmezlerdi. İşte onlardan (o iki melekten) koca ile karısının arasını ayıracak şeyler öğrendiler. Hâlbuki (Sihirbazlar) Allah'ın izni olmadıkça onunla hiçbir kimseye zarar verici değillerdir. Onlar ise kendilerini zarara sokacak, onlara fayda veremeyecek şeyleri öğreniyorlardı. Andolsun, onlar muhakkak biliyorlardı ki onu (sihri) satın alan (ona revac veren) kimsenin âhiretten hiç bir nasibi yoktur"[28].

Burada sihrin var olduğu, sihir edilene -Allah'ın izni şartıyla- zarar verebileceği hakikatı ortaya çıkmaktadır. Sihrin hakikatını kabul edenlerin yanında, bazıları Kur'an'da zikri geçen, Firavun'un sihirbazları kıssasındaki ifadeler sebebiyle sihrin aslı ve hakikatinin olmadığına hükmetmişlerdir. Meselâ, Mu'tezilenin cumhuru ile Ehl-i Sünnet ve Şi'adan da bazıları sihrin hayali ve hokkabazlık cinsinden bir şey olduğunu ileri sürerler[29]

Sihirle, mucize ve kerâmet arasında dış görünüş bakımından benzerlik vardır, ancak mu'cize ve kerâmet ilahi bir fiil, sihir ise bir takım rûhi sebeplerin neticesidir. Hakikatı göremeyenler, ikisinin de hokkabazlık cinsinden bir fiil olduğunu, ileri sürerler. Nitekim Hz. Mûsâ'ya yakıştırdıkları gibi[30], Hz. Muhammed için de sihirbaz[31] diyenler olmuştur.

İslâm filozoflarına göre, sihirle mu'cize arasında yegâne fark, birinin hayrı, diğerinin şerri gâye edinmesidir. Sihir hiçbir zaman mu'cize ile yarışamamış, mu'cize daima üstün gelmiştir. Nitekim Hz. Mûsâ'nın mu'cizesi, sihirbazların sihrine üstün geldiği gibi[32], Hz. Muhammed'e yapılan sihir de inzâl olunan âyetlerde, izâle edilmiştir[33].

---

27 *Tâ-hâ* (20), 66; el-A 'raf (7), 116.
28 *el-Bakara* (2), 102.
29 Karadeniz, a.g.e., s. 114.
30 *el-A 'râf* (7), 109; *Tâ-hâ* (20), 71, *en-Neme* (27),13.
31 *Sâd* (38), 4; *ez-Zâriyât* (51), 52.
32 *el-A 'râf* (7), 116-122.
33 İbn Haldûn, Velayeddin Abdurrahman bin Muhammed: *Mukaddime*, Beyrut 1900, s. 50

Özellikle günümüzde "müneccim" "gayb bilici" veya "kâhin"olarak ortaya çıkıp halkın duygularını sömürmeye çalışanların sayısı bir haylidir. Yaratıklar içerisinde gaybı hiç kimse bilmez. Peygamberler dahi ancak Allah'ın izni ile ve mu'cize olmak üzere gaybı bilebilirler.

Hz. Muhammed, kehanet gösteriyorum diyenlere ve gaybı bilme iddiasında bulunanlara "Kim bir kâhine gider de söylediklerine inanırsa, şüphesiz bana indirileni inkâr etmiş olur" diyerek bu tür özelliklerin kimseye verilmediğini belirtir. Yine Hz. Muhammed, -bir soru üzerine- kâhinlerin hiç bir şey olmadıklarını, ancak, cinlerin kulak hırsızlığı yaparak elde ettikleri bazı hakikatleri bilebildiklerini ve bire yüz yalan katarak ifade ettiklerini bildirmişlerdir[34].

Sonuçta diyoruz ki determinist ve pozitivist bir anlayışla, ilk bakışta mucize ve kerâmetin varlığını kabule imkân yoktur. Buna karşılık endeterminist bir görüşle, mucize ve kerâmet gibi hârika olaylara ilmi mânâda imkân tanıyan izahları müşahade ediyoruz. Buna göre, tabiattaki olaylar, hiçbir kanuna ve anlaşılabilir sebepliliğe bağlı değildir. Bununla birlikte, tabiat kanunlarının değişmezliği de söz konusu değildir.

Tabiat kanunlarını tam olarak bilemediğimiz için mucize ve kerâmet hakkında kesin bir izah getiremiyoruz. Hele olayları mekanik düşünerek, akılcı yola başvurarak kesin sonuca ulaşmak mümkün değildir. "Tavuk mu yumurtadan, yumurta mı tavuktan çıkar?" sorusundaki muğlaklık gibi bir çok olayın muğlak kalması, bilgi düzeyimizin yetersizliğindendir.

Sihir, kerâmet ve falcılık gibi gerçek hârikûladeye benzer olayları mucize ve kerâmetten ayrı tutmak gerektiği gibi, kerâmet sahibi velileri de hokkabaz ve şarlatanlardan ayrı değerlendirmemiz gerekir. İnançların özünde doğa olaylarının bulunması, inancın doğruluğunu, kesinliğini, genel geçerliliğini gerektirmez. Objektif görüş ve subjektif görüş bir bütün olarak işlenmelidir.

---

34 Karadeniz, a.g.e., 122.

GAZİANTEP YÖRESİ HALK İNANIŞLARINDA ŞAMANİST ETKİLER

Yrd. Doç. Dr. Behiye KÖKSEL*

Dünyanın en kapsamlı gelişme projelerinden biri olan GAP'ın merkezi konumunda, sürekli bir değişim süreci içerisinde olan Gaziantep, modern görüntüsüne rağmen geleneksel yaşayışın belirgin çizgilerle devam ettiği bir kenttir. Bu bölge bugün olduğu gibi dün de doğu, batı, kuzey ve güneyi birbirine bağlayan yolların üzerindeydi. Tarihin başlangıcından bugüne bu kentte Hitit, Asur, Aral, Arap, Ermeni, Hıristiyan, Yahudi, Osmanlı Türkleri başta olmak üzere birçok kavimlerin ve çeşitli dinlerin yerleşip yaşadığını görmekteyiz. Onlardan kalan maddi ya da manevi kültür varlıklarına Anadolu'nun bin yıldan bu yana sahibi olan Anadolu Türklerinin eski inanış ve dinlerinden getirdikleri kültür değerleri de eklendi. Ancak Türklerin ana vatanlarından getirdikleri eski şamanist inançları dominant rol almaktaydı. Böylece Güney Doğu Anadolu'nun bu sınır kenti Gaziantep, her zaman kültürel bakımdan oldukça canlı ve zengin bir merkez olarak kalmaktadır.

Folklorik yaşantının önemli bir yönünü oluşturan inanışlar sayıca oldukça çok ve sınırsızdır. Amacımız Gaziantep'teki bu inanışların yekününü vermek değil, bu bölgede yaşayan Şamanizm dönemine ait unsurları, kültürün, zamanı ve coğrafyayı aşan etkilerini tespit etmektir. Bu bildirinin çerçevesi içinde ele alınan bölgeye ait halk inanışları dört gurupta toplanmaya çalışılmıştır:

I. Adak ve ziyaret yerleri ile ilgili olanlar. (Yatır ve türbeler, ulu kişiler, ermişler hakkında efsaneler ve inanışlar.)

II. Tabiatüstü varlıklarla ilgili olanlar. (Ruhlar, hamiler, cinler, periler; al karısı tasarımı,kırk basması, kırklama)

III. Tabiat varlıklarıyla ilgili olanlar. (Su, orman, ağaç, dağ, taş ve diğer doğa mekanları.)

IV. Halk hekimliğiyle, nazarla, rüyayla, büyü ve kısmetle ilgili olanlar.

I.Adak ve Ziyaret Yerleriyle , Evliyalarla İlgili Olanlar:

Adak ve Ziyaret Yerlerindeki pratik ve Uygulamalar

---

* Gaziantep Üniversitesi.

Türbelere ve Ziyaret Yerlerine Mum Yakma:

Anadolu'nun pek çok yerinde olduğu gibi Gaziantep'te de halkın bazı camilere, türbelere, şifalı olduğuna inanılan hamamlara giderek dileklerinin gerçekleşmesi için mum yaktıkları görülmektedir. Şehir merkezindeki halk arasında Şıh Camii olarak bilinen Şeyh Fethullah Camii ile bu külliyenin içerisinde bulunan Şıh Hamamında bu geleneğin mevcut olduğu görülmektedir. Şıh Hamamı halen hamam olarak geleneksel işlevini sürdürmektedir. Gaziantep kent merkezinde kale civarında bulunan ve bir zamanlar kentin en ünlü hamamlarından iken bugün yalnızca dilek sahiplerinin geldikleri bir ziyaret yeri fonksiyonu taşıyan Naip Hamamı'nda mum yakma inanışı sürmektedir. Buraya dilek sahipleri gelmekte, dileği gerçekleşen tekrar gelerek kurnaların birine mum yakmaktadır.

Gaziantep'in merkezinde eski ve oldukça kalabalık bir yerleşim yeri olan Şehreküstü semtinde bulunan Ali Baba ziyaretine de dilek sahipleri mum yakmaktadırlar.Vaktiyle görkemli bir hamam ve mescid iken bugün harap durumda bulunan, halk arasında Bişirici veya Pişirici namıyla bilinen Beşinci Hazretlerinin makamının bulunduğu yerde de eskiden dilek sahipleri mum yakarlarmış. Bu mekan günümüzde hamam ve mescid fonksiyonuyla birlikte bu özelliğini de kaybetmiştir.

Mum yakmak inancı eski şaman görüşlerinde ateşle bir takım dileklerin yerine getirilmesi düşüncesine dayanmaktadır. Alevi Türkmenlerinde de görünen mum yakma veya ocağı uyandırma fikrimizce Şamanlığın bu konudaki inanç sisteminin İslamlaşmış şeklidir. Bilindiği gibi Şamanların katılmadığı umumi kurban merasimlerinde ateşe adak sunarak eski Türklerin dilekler dilediği gözükmektedir. Bunun yanı sıra bazı Hristiyan azizlerinin mezarları üzerinde mum yakma âdeti vardır ki bunun Şamanlıkla alakasının olmaması görüşündeyiz. Hamam, türbe, cami gibi yerlerde mum yakılmasının, bizce tek sebebi, sadece dilek dilemek olmayıp hem de insana zarar verebilecek kötü ruhları kovmak amacı da taşımıştır. Şunu da belirtelim ki Gaziantep civarında mevcut olan mum yakmakla ilgili bir sıra inançların kökeninde bu yerlerde yerleşmiş Türkmenlerin eski vatanlarından getirdikleri inamları ile beraber yerli Anadolu halklarının da inançları vardır. Bu sentezin sonunda bugün batıl inanç denilen inanç sistemi ortaya çıkmıştır.

Adak ve ziyaretlere mum yakma, şamanist dönemin ölüler kültüyle de yakından ilgilidir. Anadolu sahasında ateş, her ne kadar cehennemi ve şeytanı hatırlatan bir unsur olarak düşünülmekte ve bu konuda derleme yaptığımız kişiler bunu vurgulamakta iseler de ziyaret yerlerine mum yakarak adak adama, dileği gerçekleştiği zaman o ulu mevtanın ruhuna teşekkür için tekrar dönüp mum yakma Şamanist dönemden kalma hatıralardır. Mezar üzerinde mum yakma adeti hortlakların yeni ölene zarar vermemesi amacı taşır. Hatta

inanca göre hortlakların ateşten korktuğu da söylenmektedir. Ölü ruhunun eve çökmesi, ölünün eşyaları ile de bağlıdır. Bu nedenle ölü ruhunun etkisini azaltmak için ölü ile bağlı tüm eşyaların, ölünün 40'dan sonra evden çıkarılması icap eder. Ölen kişinin ruhunun dünyaya geri dönmesi, dünyada bıraktığı düşmanlarının rahatsız etmesi, oba ve aşiretinin etrafında dolaşması gibi inanışlarının çerçevesinde biz, eski Türklerin ölülerin diriler üzerinde güç ve hakimiyetleri olduğuna inandıkların anlıyoruz. Hatta Moğollar, ölülerin diriler üzerindeki hakimiyetlerinden, bıraktıkları eşyalardan korkmakta, ölünün gönlünü almaya lüzum görmekteydiler[1]. Ölünün ruhundan medet umarak ziyaret yerine mum yakmak, adak adamak, kurban kesmek bu inanışların devamıdır.

Türbe ve Ziyaretlere Para Atma:

Anadolu'nun birçok köşesindeki ziyaret yerinde bulunan, umumiyetle camiin şadırvanı niteliğindeki dilek havuzuna para atma; türbe ve ziyaret yerine genellikle dışa açılan bir pencereden para atma inanışı mevcuttur. Bu inanış Gaziantep merkezindeki Ali Baba ziyaretinde halen yaşamakta, türbeye gelen dilek sahipleri ziyaretin dışına açılan pencereye benzer bir boşluktan içeriye madeni bozuk para atmaktadırlar. İslamiyet ile bağdaşmayan bu inanışın bildiğimiz kadarıyla eski adak sunmak inancı ile ilgisi olmalıdır. Sadece Şaman inançlarında adak rolünde para olayına rast gelmedik[2]. Hastayı tedavi eden şamana ev sahibinin bir miktar para veya yiyecek verdiği malumdur. İslam mukaddesleri ile ilgili olan ziyaret yerlerine para atılması şamana verilen "hücret"in yeni kültür varyantı olabilir. Şamana yaptığı hizmetin karşılığı olarak verilen hücretin Anadolu'da aynı şekliyle yaşadığını da görmekteyiz; ancak şamanın yerini hastayı kendi yöntemleriyle iyileştiren halk hekimi, nefesinin ya da duasının kuvvetli olduğuna inanılarak gidilen 'hoca' veya 'şıh' almaktadır.

Eski şaman tipi Anadolu'da bütün fonksiyonlarını koruyarak değil, ancak farklı kişilerde parça parça özellikleri dağılmış olarak yaşamaktadır, meselâ, büyücü-falcı; saz şairi, halk hekimi, efsuncu v.s. gibi.

Taş yapıştırma:

Bu uygulama, halkın kutsal kabul ettiği mekanın duvarlarına (adak yerlerine, tandıra, mağaraya)yerlerden aldığı küçük taşları yapıştırmaya çalışması, taş yapışırsa ve düşmezse dileğin gerçekleşeceğine inanılması şek-

---

1 Bkz.İnan, Abdulkadir, Makaleler ve İncelemeler, Ank. 1987

2 Bkz. Şaman Efsaneleri ve Söylemeleri, Hazırlayan F. Bayat (Gözelov), C. Memedov, Bakü, 1993

lindedir. Hemen hemen Türk dünyasının her yerinde görünen taş yapıştırma inancı eski Türklerin dağ, taş kültü ile ilgilidir. Taşları kutsal bilen Türklerde bu inanç Şamanlıktan da önce mevcut olmuştur. Bugünkü şekliyle taş yapıştırmakla dileklerin kabul görmesi inanışının kökeninde ayrıntılı şekilde neyin olduğunu bilmek zordur. Ancak İslamla bağdaşmayan ve din adamlarının hoş görmediği bu inanç Şamanlık dediğimiz dönemlerden uygulana gelmektedir. Bazı şaman efsanelerinde adayın nehir kıyısında bayılıp kalması, çay taşlarını toplanması, ruhların adayın karnını bazı varyantlarda ise başını yarıp oraya taş koymaları bilinmektedir[3].

Gaziantep havalisinde halkın bazı ermiş kişilerin türbelerine giderek çocuk sahibi olabilmek, baht açmak, hastalık ve sıkıntı hallerinden kurtulmak dileğiyle adaklar adamaları, kurban kesmeleri ve diğer pratik ve uygulamalar, azalmış olmakla birlikte bugün de yaşamaktadır. Halen Gaziantep kent merkezinde Karşıyaka semtinde bulunan Hacı Baba ziyareti, Şehreküstü semtinde bulunan Ali Baba Gaziantep civarındaki -dünyanın en eski yerleşim yerlerinden birisi olan Dülük'teki Dülük Baba ziyareti, Gaziantep-Oğuzeli karayolu üzerindeki Dermanlı Dede, İslahiye-Kömürler arasındaki Ökkeşiye, Çarpın köyündeki Çarpın ziyaretleri alim, fazıl, bilgin din adamlarının makamları olup halkın bu amaçla başvurdukları yerlerdir[4]. Halk, bu ziyaretlere saygısızlık yapan olduğunda, ölmüş olan ulu kişinin saygısızlık yapan kişinin rüyasına girdiğine, ya da onu cezalandırdığına dair olayların yaşandığı hususunda bilgiler aktarmaktadır Ölmüşlerin ruhundan medet umma, onların makamlarının çevrede dolaştığına inanma, türbelerine saygısızlık yapanları cezalandırdıklarına inanma yolundaki inanışlar şamanist dönemdeki ölüler kültünü hatırlatmaktadır[5] Bilindiği gibi ölen şaman da ruha çevrilerek kendi ailesini veya soyunu korumak için her gece reel dünyaya geliyor. Bir şaman efsanesinde haksızlığa maruz kalan birisi ölen şaman kardeşinin ruhunu yardıma çağırır. Şamanın ruhu hortumlu fırtınaya dönüşerek noyonun adamlarını mahveder. Noyonun kendisi ise dengesini kaybeder. Eski Türk inanışında ölünün, bıraktığı aile ocağının etrafında dolaştığı, hatta sevmediği düşmanlarını rahatsız ettiği inanışı mevcuttu..

Metamorfoz:

Anadolu efsanelerinde yaygın olarak gördüğümüz bir hayvana dönüşmek suretiyle şekil değiştirme motifini Gaziantep'te kimi efsanelerde görmekteyiz. Zor durumdan kurtulmak ve dilenen dilek sonucu veya ceza-

3 Eliade Mircea, Şamanizm, Ank.1999
4 Köksel Behiye, Gaziantep'te Tedavi Amacıyla Gidilen Adak ve Ziyaret Yerleri, Alleben, Kasım 1997,s.15-18
5 Güzelov Bayat Fuzuli, Şaman Efsaneleri ve Söylemeleri, Bakü, 1993

landırma amacıyla gördüğümüz şekil değiştirme motifi yöremize ait 'Bir Güvercin Avı' adlı efsanede karşımıza çıkmaktadır. Efsaneye göre Gazali bir güvercin şekline girebilmekte, bu güvercine bir avcı nişan almakta, ama tam vuracağı sırada onun insan olarak şekillendiğini görmektedir. Anadolu'da çeşitli varyantlarda mevcut olan metamorfoza şamanist inançların hiç değişmeden bugün bile efsanelerde korunduğu görülmektedir. Şamanın hayvan ruhunda tasavvur edilen hami ruhunun şekline girmesi Türk şamanlığında çok yaygındır. Özellikle Şamanların birbiri ile kavgaları zamanı çeşitli vahşi hayvan kılığına büründükleri ve birbirlerini yenmek için mücadele ettikleri bilinmektedir[6].

II. Tabiatüstü Varlıklarla İlgili Olanlar:

Al karısı:

Gaziantep havalisinde al karısı inanışı oldukça yaygındır.Yeni doğum yapmış olan lohusa kadına ve bebeğine zarar vermek için fırsat kolladığına inanılan doğa üstü güce 'al karısı' denilmekte, onun zararına uğrayan kadının ve bebeğin durumu da 'al basması' olarak ifade edilmektedir. Al basmasın diye hemen hemen her lohusanın başına kırmızı bir eşarp bağlanır veya civarında kırmızı bir nesnenin olmasına, bulunduğu odada demirden makas, v.s. bir eşya bulundurulmasına dikkat edilir. Al karısının verebileceği zararı önleyen bir yöntem de aynadır. Batıl inançta aynanın özel yeri vardır. Ayna ile ilgili birtakım araştırmalar yapıldığından[7] biz burada yalnız yeni doğmuş bebeğin başının altına al basmasın diye ayna konulmasından bahsedeceğiz.. Görünen odur ki eski Türk inancında ayna kötü ruhları kovma niteliğinde olmuştur. İllerin, kasaba ve köylerin sınırları varsa da folklor değerlerinin sınırları yoktur. Yakın bir tarihe kadar Gaziantep'in bir ilçesi iken şimdi ayrı bir il olmuş olan Kilis'te lohusanın, yatağını bilmeden al karısının yatağını serdiği yere serdiğine inanılmaktadır. Bu yüzden lohusanın yatağı serilmeden önce yatağın altına toprak serpilir.Kırk gün geçip lohusanın yatağı toplandığı zaman da yatağın altından süpürülen kir ve pis, ebe tarafından harabe bir yere götürülüp dökülür. İnanışa göre al karısı o pisliğe gidecektir. Kırkı çıkan lohusanın yıkanacağı yer ebe tarafından önce yıkanır, suyu okunup üflenir, böylece al karısının lohusanın yıkanacağı mekandan çıkacağına inanılır. Al karısı lohusanın ciğerlerini alıp götürebilir, bunu kimi insanlar tutabilir[8].

Anadolu Türkmenlerine göre albastı yalnız suda, kendini evindeymiş gibi hisseder. Meselâ hem Azerbaycan'da, hem de Anadolu'da albastı, doğan

---

6 Güzelov, a.g.e.

7 Kalafat Yaşar, Tahtacılarda Ayna, Tahtacılar Sempozyumu Bildirileri, Ank.1995

8 Keçik Avni, Kilis'te Gelenek ve Görenekler, Ank. 1993, s.39-40

kadının ciğerini çalıp suya doğru kaçar. İnama göre albastı ciğeri suya atsa doğan kadın ölür. Görünür albastı zarar veren varlığa çevrilmezden önce su hâmîsi fonksiyonunu üstlenmiştir. Albastının bazı inamlara bakarsak sarı saçlı tasavvur edilmesi, Orta Asya'da kırk sarı kızın su kıyısında ölmesi ve kabirlerinin ziyaretgâha çevrilmesi, İslâm'dan önce dağ iyesi gibi şekillenen sarı saçlı kız tipiyle alâkadar olmuştur. Dağ iyesinin sarı saçlı kızı gibi tasavvur edilen bu kız, Altaylarda avcılarla sevişir ve bunun bedeli olarak avcılara nerede iyi avlanabileceklerini gösterir. Sarı saçlı dağ kızının sevişme teklifini kabul etmeyen avcılar ölümle veya en azından av bulmamakla cezalandırılırlar[9]. Alevî ve Tahtacı Türkmenlerinde geniş yayılmış **sarı kız inamı**, onların ilk ana yurtlarından getirdikleri ve saygıyla muhafaza ettikleri inançlar arasındadır. Anadolu'da, özellikle Alevîler'de Kaz dağındaki Sarı Kız makamı her yıl ziyaret edilir. Sarı Kız Suyu, Sarı Kız Köyü, Sarı Kız Çamı adlı bu yer, su, ağaç adları[10] bu kültün Alevîler'de yaygın olduğunu gösterir. Sarı Kız'ın Türkmenler arasında bu kadar büyük değer görmesi Alevî ân'anesinde onun Hz. Ali'nin kızı olmasına bağlıdır[11]. Dağ iyesinin bu sarı saçlı kızı Alevîler'de Hz.Ali'nin kızına transformasyon edilerek inanç sisteminde yaşamını sürdürdüğü halde, Orta Asya'da, özellikle Tacikler arasında demonik keyfiyet kazanmıştır. Şaman inanışlarında sarı kızın, sarı keçi suretinde görünmesi çok yaygındır. Bu nedenle de şamanlar sarı kıza, sarı renkli keçi kurban verirlerdi[12]. Müslüman an'anesinde keçi şeytanî; koyun veya koç ise rahmanî hesap edildiğinden keçi kurbanı makbul sayılmazdı. Orta Asya şamanlarının sarı renkli keçiyi kurban vermeleri[13] şamanlıktaki kurban anlayışıyla İslâmî kurban anlayışının farkını göstermeğe kafidir.

Al karısı, bugün bütün Anadolu'da ve bu tasarımın yaşadığı Türk dünyasında zarar veren bir mahluktur. Ancak tarihin çok eski devirlerinde, hatta belki de bilinen veya yazılı tarihten evvelki dönemde al ruhunun zarar verici değil, eski Türk panteonunda koruyucu tanrılardan biri olduğu yolunda tespitler de mevcuttur[14].

Gaziantep civarında bazı insanların ocaklı olduğuna ve ocaklı olan kadının al karısına hükmedeceğine inanılır. Bilgi aldığım yaşlı bir hanım, kendisinin yedi kuşak evvel soyundan geldiği bir kadının al karısına bir kıymık batırarak onu emrine aldığını, yedi yıl sonra al karısının yalvar-

---

9 Potapov L.P. Ohotniçiy Poverya i Obryadı u Altayskih Turkov. Kultura i Pismennost Vostoka, Y Kitap, Bakü, 1929, s.125-127.
10 Yörükan Yusuf .Ziya,.Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar, Ank.,1998,s.263.
11 Yörükan Y.Z. agc. s.483
12 Şternberg L.Ya. Pervobıtnaya Religiya v Svete Etnografi. Leningrad, 1936, s.151-152
13 Suhareva,O.A., İslam vı Özbekistanye, Taşkent, 1960, s.60
14 İnan Abdulkadir , Makaleler ve İncelemeler, Ank. 1987, s.263

malarına dayanarak azad ettiğini söylemiştir[15]. Bu hanım, soyundan geldiği bu kadının ocaklı olduğunu, böylece kendisinin de ocaklı olduğunu söylemektedir. Ocaklı kadının tülbendi yeni doğum yapmış kadının yastığının altına götürüp koyunca al karısının yaklaşmayacağına inanılmaktadır. Yaptığım araştırmalar esnasında konuştuğum kadınların al karısı konusunda samimi inanışlara sahip olduğunu gördüm. Hemen hemen hepsinin bu konuda söyleyecek bir şeyleri vardı. Al karısı inanışı esas itibariyle Şamanizm inanışındaki yeraltı güçlerini ve kötü ruhları hatırlatmaktadır. Şamanizmde hastanı kötü ruhlar tarafından çarpıldığı, vücuduna zararlı bir nesnenin girdiği, bu ifritlerin uzaklaştırılmasının da şaman tarafından gerçekleştirildiği görülmektedir. Kötü ruhlar tarafından ele geçirilme, canın çalınması oldukça güç bir iştir[16]. Al karısını emrine alan ocaklı kadının bu kötü ruha hükmetme kudreti, şamanın bu özelliğini hatırlatmaktadır.

Cinlerle İlgili İnanışlar:

Cin çarpması:Gaziantep civarlarında halk arasında cin çarpması inanışına rastlanmaktadır. Cin çarpması yapılması yanlış olan bazı eylemlerin (Meselâ ...) yapılması üzerine ortaya çıkan bir durumdur. Ocak küllerinin döküldüğü yerlerde cinlerin bulunduğuna ve cinlerin ateşi sevdiklerine inanılmaktadır. Küle işeyince buralarda yattığına inanılan cin yavrularına çarpacağına, bu sebeble cin çarpacağına inanılır[17] Akşamları ev süpürülmez, süpürülürse cin çarpacağına inanılır. Şaşılacak bir husustur ki eski Türklerin ocak kültü ile ilgili bu inamın İslamda cinler üzerine geçirilmesine şahit olmaktayız. Cinlerin, özellikle ateşi sevmeleri, bu İslamî unsurun kökeninde Şamanist Türklerin ateş iyesi inamının bulunduğunu tasdiklemektedir. Sibirya ve Altay şamanlarının hem tedavi için, hem de fala baktıkları zaman ateşten yararlanmaları ocak, ateş kültünün Şamanlıkta geniş bir şekilde yaşadığını göstermektedir. Şamanların dualarında ateş anayı hatırladıkları ve tedavi seansında ateşe kurban sundukları bilinmektedir[18].

Bazı insanların cinlerle konuştuğuna, onlarla ilişkileri olduğuna, hatta cinlerle evli olanların bulunduğuna inanılmaktadır. Cinlerin değişik şekillerde görünmesi, insanla evlenmesi, evlendikten sonra evlendiği adama bir takım yetenekler vermesine halen de inanılmaktadır. Eski şamanist inançlarla ilgili olan bu durum müslümanlıkta bile yaşatılmaktadır. Cinlerin görünüşü hakkında ise çeşitli tasvirler mevcuttur. Cinler insana görünmezler, insan olarak göründüklerinde burun direği olmazmış[19] Şunu da belirtelim ki

---

16 Mircea Eliade, a.g.e., s.248-250.
17 K.K. Dede Bal, Andırın, 72 yaşında
18 Bkz. İnan A. Tarihte ve Bugün Şamanizm, Ankara,1954
19 K.K. Mehmet Amca, Gazi Antep-Dülük Köyü, 74 yaşında, çiftçi., K.K. Sinan İstemez, Şanlıurfa, 34 yaşında

cinlerle ilgili inançların kökeninde eski Türk inamları olmuş olsa da bir takım elemanlar hem İslamî, hem de diğer halkların bu sayak inançları ile birleşmiştir. İslam cininin şaman ruhları ile benzerliği yalnız bu anlayışın ortak özelliğe sahip olması ile ilgili olmayıp hem de fonksiyonları açısındandır.

Bilhassa hasta olan küçük çocukların tedavisi için mezarlıklardan medet ummak eski inanışın bir devamıdır. Zayıf ve hasta çocukları mezarlığa götürür yatırırlar, çocuk ağlarsa yaşayacak ve sağlığına kavuşacak, ağlamazsa ölecek demektir[20]. Mezarlığa götürmek veya hasta, zayıf çocukları boş mezarlara yatırmak eski Türk inancı ile ilgilidir. Bu, yeniden doğan şaman inamının İslamda da yaşatılmasıdır. Türk mitolojisinde göklerin baba, yerin ana rolünde olması toprağın yeniden doğurması inancını oluşturmuştur. Özellikle Orta Asya şamanlarının mezarlıkta vergi almaları dikkati çekmektedir[21]. Zayıf ve hasta çocukları mezarlığa götürmek bugün eski anlamını kayıp etmiş olsa da bu inanışın kökeninde şamanın topraktan yeniden doğma inancı kalmaktadır.

III.Tabiat Varlıklarıyla İlgili Olanlar:

Anadolu'nun muhtelif yerlerinde ve Gaziantep'te halk arasında bazı tabiat varlıklarının kutsal sayıldığını, bunların olağanüstü güçleri olabileceğine inanılarak bu olağanüstü güçlerden medet umulduğunu, bazen bir ağacı kesmenin uğursuzluk getireceğine, bazen bir pınar suyunu kirletmenin günah olduğuna inanıldığını görmekteyiz. Gaziantep civarında yakın zamanda yaptığım derlemelerde bunların halen yaşadığını tespit etmiş bulunmaktayım. Doğa varlıklarıyla ilgili inanış ve pratiklerin en yaygınını hala yaşamakta olan hıdrellez ile ilgili geleneklerde görmekteyiz. Hıdrellez, Anadolu'da dileklerin kabul olduğuna inanılan özel anlam taşıyan gündür. Bu gün dileklerin kabul olması için yapılan pratiklerin başında akar suya dileği yazarak bırakmak, su kenarlarına gidip buralarda yiyip içerek, şenlikler yaparak bu günü kutlamaya çalışırlar. Birisi suda diğeri karada olmak üzere ayrı düşmüş olan Hızır ve İlyas isimli iki peygamberin Hıdrellez günü bir su kenarında buluştuklarına inanılır. Bu şekilde İslami bir nitelik kazanmış olan Hıdrellez günü ile ilgili halk inanışı eski Türklerin su kültünü de hatırlatmaktadır. Su kültü yalnız şamanist inanışa bağlı olarak ortaya çıkmamış olup Köktürk kitabelerinde de mevcuttur.

Dilek Ağacı:

Gaziantep çevresinde bazı yerlerde kimi ağaçların dilek ağacı olarak

---

20 Keçik, Avni, age, Ank. 1993, s.55
21 Bkz. Domusulmanskiye Verovaniya i Obryadı v Sredney Azii, Moskova, 1975

kabul edildiği, bu ağaçlara dileklerin gerçekleşmesi için bez bağlandığı, bu şekilde bazı ağaçların üzerindeki rengarenk eşarplarla, bezlerle, bezden yapılmış salıncaklarla adeta dalının, yaprağının görünmez olduğu görülmektedir. Anadolu'nun pek çok yerinde olduğu gibi bu ağaçlar umumiyetle ıssız bir yerde tek olarak bulunan ağaçlardır. Gaziantep-Oğuzeli karayolu üzerinde Dermanlı Dede (Değirmenli Dede) olarak bilinen ziyaretin bulunduğu yerde ise civardaki ağaçların birkaç tanesinin üzerine rengarenk bezler ve küçük bez salıncaklar bağlandığı görülmektedir. Ağaçların bulunduğu çevrede kayalar üzerinde üstüste konulmuş taş parçaları da bulunmaktadır. Civar halkı bu ziyaretin bulunduğu tepeye tamamen kutsiyet atfetmiştir. Buradaki dağın en yüksek yerinde bulunan ziyarete derdi olanlar derman aramak için gelmektedirler.

Bilindiği gibi Türk mitolojisinde önemli yer tutan, yeraltını yeri ve göğü birleştiren dünya ağacı şamanın vacip bildiği unsurdur[22]. Dünya ağacının bir varyantı şaman ağacıdır ki buna bazı literatürlerde şamanın ana ağacı denilmektedir. Şamanı yeniden doğan ana ağaç, dünya ağacının türeyiş efsanelerindeki varyantıdır. İnama göre adaylar şaman ağacındaki yuvaların birinde terbiye alıp şaman olurlar. Başı göklere kadar uzayan bu ağaçta, genelde üç yuva vardır. Üçüncü yuva en güçlü şamanların oluştuğu yuva niteliğindedir. Anlaşıldığına göre bu şaman ağacının büyük bir kısmı yeraltı dünyasını kapsamaktadır. Nitekim adayın büyüdüğü yuvalar kötü ruhların bulunduğu yeraltı mekanındadır[23]. Bazı şaman söylemelerine bakılacak olursa ağacın üzerinde bezlerin olduğunu da görebiliriz. Ancak bu bezler genelde ölmüş şamanın tabutunun bulunduğu ağaca asılır.

Ağaç kültünün bir değişik şekli de Oğuz efsanelerinde geçmektedir. Oğuz-name'nin hem İslamî, hem de İslamdan önceki varyantlarında Ağaçeri adlı Oğuz boyundan sohbet açılır. Ağaçtan doğduklarına inanan ve sonradan ağaç imalı ile bağlı olan bu boyun Anadolu'da Tahtacılar adı altında yaşadığı bilinmektedir. Anadolu'nun diğer yerlerinde olduğu gibi Gaziantep yöresinde de ağaçla ilgili inançların Orta Asya'dan geldiği kuşku doğurmamalıdır. Ağaçtan doğan çocuklar efsanesi Kıpçaklar'da ve Uygurlar'da da mevcuttur. Buradan göründüğü gibi türeyiş efsanelerinde bozkurtun yanı sıra ağacın da önemli yeri vardır. Kısaca söylersek ağaç Türk düşüncesinde insanın yaratılması, onun şaman gibi şekillenmesi, ayrı ayrı kabilelerin oluşmasında merkezi eleman gibi karşımıza çıkmaktadır.

Anadolu'nun pek çok yerinde görülen bu dilek ağacı motifinin görüldüğü gibi İslamiyetle hiçbir ilgisi bulunmayıp, eski Türk inanışındaki 'ağaç kültü'

22 Seyidov M., Azerbaycan Mifik Tefekkürünün Kaynakları, Bakü, 1993, s.47 ve sonrası
23 Şaman Efsaneleri ve Söylemeleri, s.3-38

ile yakından ilgilidir. Bilindiği üzere eski Türk inanışında kutsal sayılan tabiat varlıklarından birisi de ağaç idi. Hatta bazı ağaçlar özellik arzetmekteydi. Eski Türklere göre kökünde bir Ana-Tanrı bulundurduğuna inanılan kayın ağacı kutsal ağaçtı. Oğuz Kağan Destanında Oğuz'un bir ağaç kovuğundan çıkan bir kızla evlenmesi bunun bir örneğidir. Budist Uygurların Türeyiş efsanesine göre gökten inen ışıkla kayın ağacından beş çocuk doğmuştur. Budist Uygurların efsaneleri ile Oğuz kağan Destanındaki 'kutsal ağaç' motifi benzerlik taşımaktadır. Bugün Anadolu dışında yaşayan pek çok Türk boylarında da ağaç kültünün izlerini görmekteyiz. Başkurtlar kayın ve ardıç ağaçlarına saygı göstermekte, bu ağaçlara nezir bağlamakta, nezir kurbanlarını bu ağaçların yanında kesmektedirler. Kazak ve Kırgızlarda da ağaç kültüne rastlanmakta, bu ağaçlara nezir bağlamaktadırlar[24].

IV.Halk Hekimliği, Nazar, Büyü, Rüya ile İlgili Olanlar:

Kurşun Dökme, Üzerlik, Tuz Çevirme :

Gaziantep'te nazar değdiğine inanılan kişiden nazarın zararını uzaklaştırmak için yapılan pratiklerin başında kurşun dökme gelir. Kurşun dökme, bir tas içindeki kurşunun ateşte eritildikten sonra nazar değdiğine inanılan kişinin başının üzerinde çevrilmesiyle yapılır. Nazar değen kişi ortaya oturtulur. Başının üzerine bir örtü örtülür. Kurşun bu şekilde iken başının üzerinde çevrilir. Kimi zaman kurşunla beraber ya da ayrıca üzerlik okunup çevrilir. Bu durumda okunup çevrilen üzerlik daha sonra ateşe atılır ve nazar değen kişi başta olmak suretiyle yakınlarını ve ev halkının ateşe atılmış olan üzerliğin tütsüsünün kokusundan istifade etmesi sağlanır. Hiç bir şey bulunmazsa baş üzerinde tuz çevrilmek suretiyle nazara uğrayan kişiden nazarın izalesine çalışılır.Bu durumda da tuz ateşe atılır[25]. Burada dikkati çeken şudur:Nazara karşı uygulanan pratikte kullanılan nesne ne olursa olsun, muhakkak ateşe atılmakta, bu durumda ateşin halk arasında 'pis nefes' olarak da adlandırılan nazar unsurunu yok ettiğine inanılmaktadır. Gaziantep çevresinde ya da Anadolu'nun muhtelif yerlerinde yaptığımız derlemelerde her ne kadar halk ateşi cehennemle ve şeytanla özdeşleştiren şeyler söylese de kimi zaman ateşin gücüne inandığı görülmektedir. Müslümanlıkta ateşin şeytan işi olması İslamın Mecusiliğe karşı cephe almış olmasıyla ilgilidir. Ateşe tapınanların, ateşten yaratılmış İblisle özdeşleştirilmesi Anadolu'da İslamın yerleşip güçlenmesiyle ilgilidir. Tabii bunun temelinde eski Türk kültüründe mevcut olan ateş kültünün etkisi vardır. Ateş kültünün yaşayan etkisini en çok, -Gaziantep'te bulunmamakla birlikte- Doğu Anadolu'da ve

---

24 İnan Abdulkadir , Makaleler ve İncelemeler,C.II, Ank.,1991
25 K.K. Suna Köksel, Gaziantep, 55 yaşında., ev hanımı

bugün müslüman olan pek çok Türk ülkesinde Nevruz bayramı münasebetiyle yakılan Nevruz ateşi ile ilgili geleneksel uygulamalarda görmekteyiz. Kurşun dökme adeti şamanizm geleneklerindendir. Şamanistlerde buna 'kut kuyma' (kut dökme) denir. Kut, talih anlamındadır. Şamanlıkta kötü ruhlardan birinin çaldığı kutu geri getirmek için yapılan sihri bir ayindir[26]. Anadolu'daki kurşun dökme pratiği de nazar denilen kötü nefesin defedilmesi için yapılmaktadır.

Gaziantep halkı arasında aynayla ilgili çeşitli inanışlar bulunmaktadır. Bilhassa rüyada ayna kırılması uğursuzluk sayılır.Barak Türkmenleri gelinin başını süslerken renkli duvağının üzerine kısmet bolluğu getirsin, uğur olsun diye küçük bir ayna yerleştirirler. Eskiden bir delikanlı bir genç kızı beğendiği zaman ona bir mendil ile ayna gönderirmiş. Ağrı yöresinde bir inanca göre sevgililerin biri diğerine ayna hediye ederse, onlar evlenmeseler de aynayı alan, verenin hayalinden kurtulamaz. Bebekler için yapılan beşiklerin içinde aynalı beşiklerin mevcudiyetini biliyoruz; hatta türkülerimize bile girmiştir, "aynalı beşikte bebek beledim," diye. Azeri Türklerinde çocuğun beşiğine bir ayna konur. Bunun birinci sebebi bebeğin bahtının açık olmasını sağlayacağı, ikinci sebebi cin,şeytan, nazar gibi tesirlerden koruyacağı inanışıdır[27] Gaziantep'te aynaya bakarak fal bakma, talih okuma gibi sihri yetenekleri olan kişiler de mevcuttur. Gaziantep'in kenar semtlerinden birinde rastladığım bir genç kız , aynaya bakarak talih ve kişilik özelliklerini okuduğunu, bunun kendisine babasından geçmiş bir yetenek olduğunu söylemekte idi. Bilindiği gibi gelecekten haber verme, bilinmeyen, görünmeyen güçlerle bağlantı haline geçebilme şamanın yaygın özelliklerindendi. Tuba Türklerine göre ayna şaman ve kamın araçlarındandır. Aynalar şaman tarafından suyu kutsamak için kullanılırlar[28].

Halk Hekimliği

Eskiden halkın daha çok başvurduğu sınıkçı, kırık-çıkıkçı, çekici ve bu gibi yeteneği olan kişiler şamanlığın sonradan ortadan kalması sonunda meydana çıkmıştır. İslamın kabulünden sonra bu kişilerin dini içerikli dualar okumaları, bunu yanı sıra okuyup üfürmeleri eski inançlarla yenilerinin iç-içe yaşadığının kanıtıdır. Bunu gibi muska yazmak da müslüman kültürünün etkisi sonunda ortaya çıkmıştır. Şamanların tedavi seanslarını biraz değiştirerek uygulayan halk tabibleri aslında vergi almış insanlardır. Tıpkı şamanlar gibi çeşitli tedaviler yapar halk tabibleri de bir takım ilaçlar da verirler. Hatta bazı

26 İnan Abdulkadir , Makaleler ve İncelemeler,C.I,Ank. 1987,s.477
27 Kalafat Yaşar, Tahtacılarda Ayna, Tahtacılar Sempozyumu Bildirileri, Ank. 1995,s.89
28 Kalafat Yaşar, a.g.y.,s.82

toplumlarda halk tabibi şamanın işlevlerini yerine getirmektedir. Türklerde şaman, halk tabibinin görevini üstelendiğinden, şamanlık zayıfladıktan sonra sınıkçı, kırıkçı v.b. kişiler ortaya çıkmıştır.

Halk inanışlarının bir bölgeye ait olduğunu söylemek imkansızdır. Anadolu'nun herhangi bir bölgesindeki inanış ve uygulamaları uzak bir başka bölgesinde, hatta Anadolu Türklerinin bin yıl evvel terk etmiş olduğu uzak coğrafyalarda yaşayan başka Türk toplulukları arasında görmekteyiz. Bakarsınız bir bölgede kutsal sayılan bir tepe, dağ mevcuttur Bir bölgede başka bir dağın, tepenin kutsal sayıldığını, halkın buraya gelip adak adadığını, kurban kestiğini görürsünüz. Bundan yüzlerce yıl önce, VII. Yy.da Ötükenin, Tanrı Dağlarının ve ormanlarının kutsal sayıldığını görmekteyiz. Kimi kutsal dağlarda Hunlar Gök-Tanrıya kurban kesmekteydiler. Bu gelenek Şamanist toplumlarda halen de korunmaktadır. Meselâ, Altay Türkleri şimdi de kutsal dağ başında yaptıkları törenlerle Tanrıyı ve ecdad ruhlarını anmaktadırlar.

İnanışlar tarihi vesikaların bilmediği çağlardan, çok uzak coğrafyalardan, unuttuğumuz törelerden, adını dahi hatırlamadığımız eski din ve inanç sistemlerimizden toplumun ortak psikolojisinde yaşamaya devam etmiş ve edecek olan olgulardır. Toplum, bizim halk inanışları dediğimiz, kimilerince batıl inanış olarak bilinen inanışlarını kendisi seçemez; kendisi seçemediği gibi yaşantısına nereden ve nasıl girmiş olduğunu da bilmez. Halk inanışları ile ilgili incelemeler yapanların, en basit şekildeki ifadesiyle batıl inanışları değil, o toplumun geçmişinden geleceğine uzanan çizgideki kültürel varlığını incelediği göz önüne alınmalıdır. Bu konuda halkı, inanış ve uygulamalarının hurafe olduğuna ikna etmek kadar, bu tür folklorik malzemelerin unutulmasını engelleyici tedbirler almak da faydasızdır. Çünkü kültür, kendi kimliğini kendisi yaratır. İncelemeye alınan bu nevi kültür malzemeleridir. Bir yöre halkına geleneksel giyinmeyi, düğünlerini geleneksel şekilde yapmayı yasaklayamayacağınız gibi batıl ya da hurafe olarak adlandırılan inanışlarını da yasaklayamazsınız. Kültür, geçmişten geleceğe değişerek devam eden canlı bir olgudur. Devam çizgisindeki değişimi şekillendiren etkenler coğrafyadan dine kadar çok geniş bir yelpazededir.

AŞAĞI MOESIA'DAKİ CENAZE TÖRENLERİNDE DOĞU ETKİLERİ

OTA LİANA LOREDANA
(ROMANYA)

Bildirimde, M.S. ilk üç yüzyıl boyunca Roma eyaleti Aşağı Moesia (M.S. 86 yılında kurulmuştur) bölgesini analiz edeceğim (M.S. 86 yılı maddi ve manevi kültürde herhangi bir etkinin olmadığı temiz bir siyasi tarih olarak kabul edilir). Karadeniz'in kuzeyindeki alan, Roma askeri idaresi altında olmasına rağmen ne idari ne de kültürel olarak Aşağı Moesia'ya ait olmadığı için söz konusu edilmemiştir. (bu aslında limelerin stratejik bir yayılmasıydı)[1].

Bir çok nedenden dolayı, daha detaylı olarak açıklanan sonuçların belli bir göreceliği vardır. Aşağı Moesia'da şu ana kadar bulunmuş her mezar sistemli bir biçimde neşredilmemiştir. Özellikle ölülerin yakılarak gömüldüğü mezarlarda, yakma işlemi sırasında yok edilen envanter parçaları mevcuttu. Sonuç olarak bunlar onarılmaz ve tahlil edilemez haldelerdi.

Bununla birlikte böylesi bir tartışmanın yararlı olacağı düşüncesindeyim. Aşağı Moesia bölgesindeki Doğu yerlilerinin ahenkli ve geniş bir biçimde sömürgeleştirilmesi sık sık analiz edilmektedir[2]. Aynı zamanda kırsal çevreyi hariç bırakmadan çoğunlukla kentsel çevreye nüfuz eden doğu unsurları günlük yaşamın bazı muhtelif alanlarında etki bırakmıştır. Ekonomi ile ilgili olarak, Doğulular sadece geniş veya küçük boyutlu ticaretle ilgilenmemiş aynı zamanda inşaat[3], değerli metallerin çıkarılıp işlenmesi (özellikle Montana bölgesinde)[4], çömlekçilik (Butova atelyeleri)[5] gibi el sanatları faaliyetleriyle de ilgilenmişlerdir. Birkaç istisna dışında yerel Roma askeri birliklerindeki yerli eski cenaze görevlileri aşağı Moesia'ya yerleşmiş ve tarımla uğraşmışlardır[6]. Özgür doğmayan doğulu yerliler tarımsal, ticari ve idari alanı benimsemişlerdir[7] Doğu etkilerinin yayılmasındaki aktif rolü hem

1 Petolescu 2000, 40, 45-55

2 Tatcheva-Hitova 1978, 81-88; Suceveanu 1977, 110-146; Suceveanu-Barnea 1991, 88-96; Suceveanu 1998, 115-169

3 Tatcheva-Hitova 1978, 86

4 Rankov 1983, 40-73

5 Soultov 1983, 119-128

6 Tatcheva-Hitova 1978, 85; Suceveanu 1998, 115-169

7 Tatcheva-Hitova 1978, 85

Roma alayları hem de gönüllü gruplardaki askerler oynamıştır[8].

Son ama aynı derecede önemli olarak Doğu inançlarından söz etmeliyiz; bunların Karadeniz limanlarında yayılışı Helenistik dönemde başlamış ve hızla kentsel ve kırsal çevrede aynı zamanda Doğuluların dışındaki diğer halk tarafından da benimsenmişlerdir[9]. Doğu göçünü kanıtlayan unsurlar arkeolojik olmaktan çok epigrafiktir (yazıt), muhtemelen bunun nedeni etnik ayrımcılık girişimiyle ortaya çıkan zorluklardır. Manevi yaşamın önemli bir boyutu, örneğin gömme adetleri, Aşağı Moesia'da özellikle Doğu etkileri ile ilgili yazılar tamamen yok edilmişlerdir. Cenaze törenlerinde ve ayinlerde doğu etkilerini değerlendirme girişimi bana gerekli göründü çünkü evrensel tahliller hala kayıp olsa da belli mezar tiplerinin (gömü töreni; dramo ve bölmeli gömme mezarlar; kül mezarları ve bustum tipi mezarlar) Doğu nüfusunca getirildiği düşünülmektedir[10].

Aşağı Moesia'daki eski Roma mezarlarındaki doğu unsurları hem malzeme açısından (Doğu'dan ithal edilmiş mallar) hem de simgesel olarak (muhtemelen Doğu dinleriyle ilişkisi olan, sanduku üzerine oyulmuş ya da cenaze envanterlerine işlenmiş figuratif motifler) ayırtedilebilir.

'Oryantal' ya da 'Doğulu' genel terimlerinin bir parçası olarak tarih öncesinden başlayan uzun geleneği de gözönünde bulundurarak Mısır bölgesini de konu ettim.

İthal doğu malları cenaze demirbaşının en ufak kategorisinde dahi bulunabilir; çömlek, cam ve metal kaplar ve paralar gibi. Bunlar arasında en fazla sayıda olanlar cam kaplardır.

Şu ana dek neşredilmiş mezarlarda ortaya çıkarılan cam kapların tipolojik tahlilleri şu sonuçları ortaya koymuştur; En sık rastlananlar arasında ilk sırayı sürahiler almaktadır (bulunma sıklığı sırasına göre Tomis[11], Odessos[12], Dionysopolis[13], Histria[14], Callatis[15], Neptün[16] ve Baraganu[17]'da bulunmuş-

8 Aricescu 1977, 32-37, 47-78

9 Pippidi 1969, 60-82, 218-233, 284-310; Suceveanu-Barnea 1991, 129-139

10 Barbu 1977, 206; Chera-Lungu 1984, 127; Simion 1994, 92-94

11 Bucovalã 1968 a, nr.10, 15-16, 23-26; Bucovalã 1968 b, 269-279; Lungu- Chera 1986, 92, 109, 113; Moisil 1911, 127-128

12 Minčev 1990, nr.7; Minèev 1989, nr.13-15

13 Minčev 1990, nr.13

14 Alexandrescu 1966, 218-220, nr.14

15 Bârlădeanu-Zavatin 1977, 130-131, fig.VII/5

16 Iconomu 1968, 254, fig.30, 33-34; Bucovalã 1968 a, nr.1, 21-22

17 Irimia 1987, 117-126, fig.3/2, 3/3, 4/4

tur). Süs eşyaları (Histria[18], Tomis[19], Callatis[20], Noviodonum[21], Baraganu[22], bunlara ek olarak Şedreni köyünün bugün bulunduğu bölgede gömme mezarlarda bulunan bir koleksiyonun cam parçaları -koleksiyoncunun dediğine göre bu parçalar muhtemelen Bamboşi'deki[23] askeri kampların birine ait olan bir mezarlıktan çıkmıştır); fincanlar (Tomis[24], Callatis[25] ve Odessos[26]); büyük bardaklar (Neptün[27], Callatis[28], Histria[29], Tomis[30] ve Noviodunum[31]). Daha az rastlananlar ise şunlardır; tabaklar (Odessos)[32], testiler (Şedreni'de bulunan bir koleksiyon)[33] aryballoi (Histria)[34] ve küçük bir şişe (Tomis)[35]. Kimyasal analizlerin yokluğunda, bazı koşullar altında her gerecin yapıldığı atelyeyi tam anlamıyla bulmak çok zor olduğundan, Doğu kaynaklı gereçlerin toplam sayısı tam anlamıyla kanıtlanamamaktadır.

Bununla birlikte, kaynağı belli olmayan gereçlerin sayısı genel istatistiği önemli ölçüde değiştirmez. Önceden sözü edilen cam eşyaların yoğunluğu belki de özellikle Karadeniz sahilindeki Yunan şehirlerinde (keşiflerin sıklık sırasına göre Tomis, Odessos, Histria, Callatis, Dianysopolis) farkedilebilir.

Çömlek eşyalar hemen hemen sadece Küçük Asya'daki tanınmış çömlek atelyelerinin ürünleridirler; rölyef süslemeli - çiçekli, damlalı veya lunulae,

18 Alexandrescu 1966, 202-204, nr.10-13; 209-210, nr.2; 210-213, nr.19, 21;218-221, nr.6-9; 222 nr.3-4; 222-223, nr.3-4

19 Bucovală 1968 a, nr.237; Bucovală 1970, 197-201, fig.9 c; Papuc 1974, 307-316, fig.3/1,2

20 Chelută-Georgescu 1974, 183-184, fig.VII/3; Bârlădeanu-Zavatin 1977, 137-138, fig.VI/7;140-141, fig.VII/6,8

21 Simion 1994-1995, 122-124, 13-132, fig.6/c

22 Irimia 1987, 117-126, fig.3/5-7, 4/3, 5

23 Hartuche-Bounegru 1981-1983, nr.1, 3, 7, 9, 10, 11, 14, 15, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26-28, 31, 33, 34

24 Bucovală 1968 a, nr.28, 33, 36; Lungu-Chera 1992, 276

25 Bârlădeanu-Zavatin 1977, 134, fig.VII/1; 135-136, fig.VII/2

26 Minčev 1981, 64-74, fig.VII/1

27 Iconomu 1968, 253-254, fig.26, 27, 31-32; Bucovală 1968 a, nr.41-42, 57, 58

28 Istoria României, vol. I, 1960, 500, fig.109

29 Alexandrescu 1966, 218-220, nr.13

30 Lungu-Chera 1992, 273-276

31 Simion 1994-1995, 125, fig.6/a

32 Minčev 1984, nr.12, 13, 14, 18, 19

33 Hartuche-Bounegru 1981-1983, nr.43, 44, 45

34 Alexandresu 1966, 201-202, nr.5

35 Lungu-Chera 1992, 276

fincanlar (sırasıyla; Callatis[36], Histria[37] ve Neptun[38]), rölyef figürlü (Tomis)[39] kesik çizgili (Tomis)[40] bir diğeri, kaseler (Tomis[41], Histria[42], Arrubiun - 2 kase ancak sayısız mezar)[43] ; tabaklar (Historia[44] Arrubium[43] ve Kardan [46]) sürahi (Histria)[47]. Doğudan ithal edilen çömlekler çoğunlukla Yunan kentlerinde (Tomis, Histria, Callatis) ya da yakın çevresinde (Neptun, Kardan) yoğunlaşmıştır.

Sadece 4 mezarda (Barboşi[48], Odessos[49], Varbouka[50] ve Dimitar Ganevo[51]) tümü antromorfik (insan tâsvirli) süs eşyaları olarak sınıflandırılmış ve Doğu atelyelerinde işlenmiş metal eşyalar bulunmuştur.

Bunların kesin menşei hakkındaki düşünceler hala Küçük Asya ve Mısır[52] arasında bölünmüş durumdadır. Dört parçadan ikisinde bir gencin sureti mevcuttur (Odessos ve Varbouka). Dimiter Ganevo'daki biri vucudunun yarısı insan yarısı hayvan olan bir tanrıyı, Barboşi deki ise Mısır tanrısı Sarapis'i tasvir etmektedir.

Daha önce tahlil edilmiş parçalara kıyasla cenaze demirbaşının parçası olarak çeşitli işlevlerinin olmasına rağmen Doğudan ithal edilen mallar arasına Callatis (Nicala ürünü, Antoninus Pius'un hakimiyeti sırasında[53]) ve Noviodunum'daki (Cyzic ürünü, Marcos Aurelius'un hakimiyeti sırasında[54]) iki mezarda bulunan sikkeleri de dahil ettim.

36 Bounegru 1988-1989, 101; Chelu?ã-Georgescu 1974, 181-182, fig.VI/4
37 Alexandrescu 1966, 197-201, nr.10
38 Iconomu 1968, 256, fig.37
39 Bucovalã 1968 b, 279-294, fig.8/f, 14, 15
40 idem, fig.12
41 ibidem, fig.8/c, 13; Bucovalã 1970, 191-197, fig.2 c
42 Alexandrescu 1966, 218-220, nr.1-3
43 Paraschiv 1997, nr.10, 11
44 Alexandrescu 1966, 197-201, nr.13
45 Paraschiv 1997, nr.12
46 Vasilèin 1983, 88-90, fig.IV/1
47 Alexandrescu 1966, 201, nr.1
48 Dragomir 1991, 237-238, fig.1/4, fig.2
49 Mirtschew 1969, 224-228, fig.7; Raev 1977, 641, nr.97, fig.44/1
50 Raev 1977, 641, nr.87, fig.42/9
51 Vasilèin 1989, 27-28
52 Raev 1977, 630
53 Bârlãdeanu-Zavatin 1977, 137-138
54 Simion 1994-1995, 125-126

Doğu kaynaklı cenaze demirbaşları ile ilgili olarak varılan ilk sonuçlardan biri sadece mezarların değil parça sayısının da azlığı olsa gerek. Neşredilmiş materyallerin kanıtladığı gibi Aşağı Moesia'da toplamı 1000'i aşkın mezardan 70'den azı bulunmuştur, bu da çok az bir oran demektir. Hala haklı birkaç neden gösterilebilir. Biri çoğu zaman doğulu zanaatkarların yardımıyla M.S. ikinci yüzyıldan beri yerel ekonominin (özellikle çömlekçilik ve cam imalatı) gelişim düzeyi olabilir. Çömlek atelyeleri tüm kentsel ve kırsal yerleşim yerlerinde işlediği şekilde düşünülebilir. Doğu malları belki de lüks ürünler olarak kabul edilebilir. Yerel cam atelyeleri ile ilgili bilgiler hala belirsizdir (bu tür atelyelerin var olduğu örneğin Tomis [55] sanılsa da bunlar M.S. ikinci yüzyıldan daha önce işlemeye başlamamışlardır) ve bu durumlar cam eşyaların Doğuya ait malların toplam sayısını aşması ile ortaya çıkarılmaktadır. Söz konusu süs eşyaları olduğunda bu eşyaların çok sayıda olmasının bir diğer nedeni de içerikleri olabilir. Belki de şahsi eşyalarla aynı zamanda ithal edilmişlerdir. Doğuya ait veya yerel olanlar dışında diğer imalatlardan ortaya çıkarılan çömlek ve camları da göz ardı etmemeliyiz. Kaynakları İtalya ya da diğer Roma eyaletlerindeki atelyeler olan metal eşyalar söz konusu olunca gerçek daha da iyi gözlenebilir. Somut olarak insan motifli süs eşyalarına (Doğudan ithal edilen tek metal eşya türü) sahip olan B. Raev'in hipotezine göre Doğu atelyeleri bunları özellikle limelerin yakınındaki barbarlar için yapmış. Bu tür eşyaların çoğunlukla Roma eyaletlerinin dışında yayılması bunun bir kanıtı olabilir[56].

Sikkelere gelince, Karadeniz'in batı sahillerindeki şehirlerin ilk Roma döneminde dahi varlığını sürdüren uzun bir yerli mahsul geleneği vardı,[57] bu yüzden insanların yerli sikkeleri tercih etmesini anlamak kolaydır.

Yerel ve diğer atelyeler arasındaki yarışın yanısıra, mezarlarda bulunan ithal eşyaların sayıca az olmasının ikinci bir açıklaması söz konusu ürünlerin (özellikle lüks eşyalar ya da taşınması zor eşyalar) cenaze dışında diğer amaçlarla kullanılması olabilir, bu yüzden mezarlarda bulunan ithal eşyaların azlığı bunların günlük hayatta kullanılan nispi sayısını etkilemeyebilir.

Yaşam sonrası, günlük yaşamın devamı olarak görüldüğünden[58], Doğuya ait cenaze eşyalarının işlevleri iki idi; süs eşyaları (metal eşyalar ve cam-unguentaria) ve masa kurma ile ilgili eşyalar (örneğin çömlek kase ve fincanlar yada cam sürahiler büyük bardak ve fincanlar). Sikkelerin önemi iyi bilinir.

---

55 Bucovală 1968 a, 154-156

56 Raev 1977, 631

57 Suceveanu 1977, 110-146

58 Cumont 1949, passim; Toynbee 1971, passim

Göze çarpan çok ilginç bir gerçek de Doğudan ithal malların farklı türlerinin mezarlarda nadiren birlikte bulunduğudur; sadece Histria'daki bir mezarda ithal bir çömlek ithal cam eşyalarla bir araya konmuştu[59] ve Callatis'deki bir mezarda cam bir eşyayı Nicaea'dan bir Doğu sikkesi ile birlikte bulabildik[60]. Ayrıca tek bir ithal eşya türü içeren mezarlar da azdı, 3 mezarda (2'si Histria'da biri Tomis'de) çömlek[61], 13 mezarda (5'i Tomisde, 4'ü Histria'da ve birer tane Neptun, Callatis, Bambosi ve Noviodunun da) cam eşyalar[62].

Doğuya ait ithal malların yayılışı ile ilgili araştırmalar bunların Karadeniz sahilindeki özellikle Yunan şehirlerindeki az sayıdaki yerleşim yerinde (Tomis, Odessos, Histria, Callatis, Dionysopolis) ya da Danube'deki askeri yerleşim yerlerinde (Noviodunun, Arrubium, Barboşi) fakat aynı zamanda Aşağı Moesia'nın iç kısımlarındaki kırsal yerleşim yerlerinde (Varbouks, Dimitar, Ganevo) ya da Yunan kolonilerinin yakınında (Neptun, Kardan, Baraganu) yoğunlaştığını ortaya koymaktadır. Bu, yoğun ticaret ve geleneksel ticari bağlantı (Yunan kentleri ile Doğu kentleri arasındaki ilişkiler) düşünüldüğünde şaşırtıcı değildir. Doğal olarak ithal eşyalar bu kolonilerden yakın yerleşim yerlerine yayılmıştır.

Bölgesel yoğunlaşma, herbir yerleşim yerinden ithal malları içeren mezarların sayıca azlığı (en büyük rakam-bugüne değin 19- Tomis'de bulunmuştur) ve bu mezarlarda bulunan ithal eşyaların sayıca azlığı bir mezara konan Doğudan ithal eşyaların yüksek sosyal ve mali statüyü gösterdiği varsayımını haklı çıkarmaktadır.

Histria'daki mezarlarda da durum aynıdır. Tumuli ve cenaze demirbaşlarının sayıca çokluğu ve istisnasız en az iki ithal eşyanın varlığı birinci grup mezarların 6 ayırıcı özellikleridir[63]. Benim fikrimce ikinci grup mezarların(3)[64] herbirine konulan tek bir ithal eşya parçası bir prestij işare-

---

59 Alexandrescu 1966, 218-220

60 bkz. dipnot 53.

61 Alexandrescu 1966, 197-201 and 218-220; Bucovalã 1968 b, 279-294

62 Tomis: Bucovalã 1968 a, nr.15-16; Bucovalã 1968 b, 269-279; Lungu-Chera 1986, 92, 109, 113; Moisil 1911, 127-128; Papuc 1974, 307-316

Histria: Alexandrescu 1966, 202-204, 210-213, 218-220, 222, 222-223

Neptun Iconomu 1968, 254

Callatis Bârlãdeanu-Zavatin 1977, 140-141

Bãrãganu Irimia 1987, 117-126

Noviodunum Simion 1994-1995, 125

63 Alexandrescu 1966, 197-201, 202-204, 210-213, 218-220, 222, 222-223

64 Alexandrescu 1966, 201-202, 209-210, 221

tidir. Kronolojik olarak ithal eşyalarla birlikte mezar üzerindeki toprak yığınının çokluğu Histria'daki mezarları, ölünün sosyal statüsünün Roma cenaze töreni adetlerindekinden oldukça farklı bir yolla ifade edildiği Aşağı Moesia'nın kırsal alanlarında bulunan ve içinde ithal eşyaların olduğu mezarlara yaklaştırmıştır.

Söz konusu Tomis (Tumite'deki mezarlarda bulunan ithal eşyalar arasında yüksek sanatsal ve parasal değeri olan ürünlerin de bulunabileceği dikkate alınmalıdır) Callatis, Odessos ve Noviodunum'daki mezarlar olduğunda servet, eğer sosyal statü ile birleşmişse, kabul edilebilir. Şendreni ve Arrubium'daki cam eşya ve çömlek buluntularını konu alan herhangi bir somut bilginin olmayışı bu eşyaların işlevleri hakkında bir tahmin yapmayı ne yazık ki mümkün kılamamaktadır.

Barboşi'de bulunan ve üzerinde Mısır Tanrısı Sarapis'in figürü olan bronz unguentarium'ın yeganeliği büyük bir olasılıkla koruyucu değeri ortaya koymaktadır, çünkü sahibi ya söz konusu tanrının sadık bir adamıdır yada asker olarak Antonius Pius'dan Philippus Arabs'a kadar Roma İmparatorları gibi, Mısır Tanrısı'nı kendisini savaşta koruması ve zaferin teminatı olarak benimsemiştir[65].

Herhangi bir antropolojik incelemenin olmayışı ölülerin yaşı ve cinsiyetini belirlememizi zorlaştırmaktadır, ancak cenaze toprağı üzerinde yapılan tahminler diğer eşyalar arasında hem erkek hem de kadın mezarlarının özelliklerini gösteren doğudan ithal eşyaların varlığını ortaya çıkarmaktadır.

Doğu mallarının ölülerin etnik kökenleri ile ilgileri olup olmadığını bilmemiz oldukça zordur. İçindeki ithal eşyaların bir sosyal simge değeri olan Histria, Baraganu, Kardan, Dimitar, Ganevo, Neptün ve Varbouka'daki mezarlar için bunun geçerli olmadığı cevabı kesinlikle verilebilir. Barboşi için, olumsuz sonuç çıkarılamaz; oysa ki Callatis, Tomis ve Noviodunum'daki mezarlar için sonuç daha az açıktır. Tomis'deki bir sandukada bulunan yazıt sahibinin doğu kökenli (Hypios nehri üzerindeki Prusa kasabası) ve tüccar olduğunu göstermektedir[66].

Noviodunum'lu Roma vatandaşı P Aelius Mithres'ın bir doğu yerlisi olabileceği konusunda oldukça yüksek bir ihtimal söz konusudur, ancak aslında kocasının ısmarladığı bir sandukada gömülen karısının kökeni ile ilgili olarak yazıt hiçbir ipucu vermemektedir[67]

---

65 Tatcheva-Hitova 1981, 14

66 Papuc 1974, 307-316

67 Simion 1994-1995, 129

Tomis'de özellikle de Callatis'de doğu mallarının çoğu esasen doğu etkisi altında yayıldığı varsayılan bir gömü töreni ile bağdaştırılsa da Roma dünyasındaki cenaze törenlerinin birbirine benzerliği ve gömme işleminin geniş bir alana yayılması göz önünde bulundurulduğunda ihtiyatlı olunması gerekir.

M.S. ilk iki yüzyılda Doğu kaynaklı eşyaların bulunduğu mezarların bir çoğunun tarihlendirilmesi doğaldır, çünkü ticarete elverişli ortam Roma'nın fethinden dahi önce oluşmuş ve devam etmiştir. M.S. üçüncü yüzyıl (7 ve 2) da az sayıda mezarın tarihlendirilmesinin nedenlerinden biri yerel ve diğer üreticiler arasındaki rekabet ya da büyük bir olasılıkla barbarlar tarafından yapılan soygunların sebep olduğu güvensizlik olabilir.

Sanduka modasının M.S. 2. ve 3. yüzyıllarda yayılmasının da Aşağı Moesia bölgesindeki cenaze törenleri üzerinde etkisi vardır. Odesos'deki birkaç tahta sandukayla birlikte Küçük Asya'dan çok az sayıda sanduka ithal edilmiştir (Tomis'de[68] 5, Odessos'da[69] 5, Marianopolis[70]'de 4 ve Noiodunum ve Barbos[71]; de birer tane bulunmuştur.[72]) Belli sayıda sanduka ithal edilmesinin birçok nedeni vardır; taşımacılık ve üretimin pahalılığı (sanduka serveti temsil eder) ; yerli ürünler (kireç taşı gibi daha ucuz malzemelerden yapılan); soygunlar ve yüzyıllar boyunca yeniden kullanımı ve aynı zamanda mermerin kaynağı ile ilgili tahlillerin azlığı. Onaltı vakadan sadece ikisinde yazıtlar sahiplerinin doğu kökenli olduğu bilgisini vermiştir. M.S. 2. yüzyılın ikinci yarısında ya da M.S. 3. yüzyılın ilk yarısında Tomis'de gömülen Nicomedia'lı Damostratos; ve Barboşi'deki M.S. 3. yüzyıl tarihli ve muhtemelen Alfenus Modestus adlı Cyzic'li bir planlamacının Aşağı Moesia'lı bir akrabasına hediyesi olduğu sanılan sanduka[73].

Sembolik Doğu unsurları sanduka yada cenaze demirbaşlarının üzerindeki figuratif motifler hiç istisnasız Roma dünyasında Doğu dinlerinin yayılması ile bağdaştırılabilir.

Tomis'deki iki ve Calati'deki bir sanduka üzerinde bulunan ancak büyük olasılıkla Barboşi'deki Roma istihkamlarının yakınındaki mezarlıkların birinden alınmış olan süslemeler alışılmış Roma baskısının dışındadır[74].

---

68 Alexandrescu-Vianu 1970, nr.1-3, 7, 15

69 Guérassimov 1969, 60-65, fig.6-10

70 Angelov 1983, 86-87; Getov 1978, 18, fig.3

71 Alexandrescu-Vianu 1970, nr. 26, 29

72 Guérassimov 1969, 50

73 Alexandrescu-Vianu 1970, nr.3, 29

74 Alexandrescu-Vianu 1970, nr.7-8 and 27

Tomis'deki iki sandukanın kapaklarına ön pençelerinden birini bir boğanın başı üzerine koymuş aslanlar oyulmuştur. (Levha 1a)

Birçok sanduka süslemeleri, onlara Franz Cumont[75] tarafından verilen aşırı sembolizme sahip değil görünse de, bu bunların sanatsal anlamları dışındaki diğer anlamlardan tamamen yoksun bırakıldıkları anlamına gelmez. Süslemelerin anlamlarını inceleme girişimi sırasında sanduka bir bütün olarak düşünülmeli görünüşte farklı daha fazla motifin ortak tanımlayıcısı araştırılmalıdır[76]. İki kapağın süslemeleri tamamen aynıdır. M. Alexandrescu-Vianu, mermer kapak üzerine oyulmuş süslemeler arasındaki tarz değişikliğine ve bunların kireç taşı kapağa aynen aktarılmasına dayanarak biri ithal mermerden yapılmış olsa dahi iki parçanın da yeri belli olmayan bir ve aynı atelyenin ürünleri olduğunu düşünmüştür[77] Yerel atelyelerde işlenmesi düşünülen hammadde ve yine aynı yerel atelyelerde süslenmesi tasarlanan sandukaların ithal edilmesi doğal bir uygulamaydı ve sanduka ithal etmiş Aşağı Moesia'daki diğer atelyelerde de bu durum mevcuttu[78]. Aslan ve boğa motiflerinin cenaze sanatı içinde nadiren ortaya çıkışı sembolik bir anlam sonucudur. Ancak kökeninin Doğu mu (sanatsal ve boğa motifinin Mithraic sanatında kullanılan boğa katli motifinin ilk örneği olduğu yer)[79] yoksa Orta Avrupa mı olduğunu söylemek güçtür[80]. Ancak her iki durumda da Mithraic kaynaklı bir ilham kesindir. Mithras inancındaki aslanın güçlü sembolik değeri (aslan ateşi kişileştirmiş görünür ve aslan başlı tanrı sonsuz zamanın kişileştirilmesidir)[81] muhtemelen iki sanduka kapağındaki motiflere yakıştırılarak abartılmıştır[82]. Galati'de bulunan ve kaynağının Barboşi'deki Roma mezarlarından biri olduğu düşünülen sanduka üzerindeki süslemeler anlamları ile ilgili aynı düşünceleri biraraya getirmez[83] Süslemeleri, oyma sanatının olmayışı, sanatsal motiflerin sandukaların yüzeyine uygulamadaki eksiklik ve görünüşte bir benzerliğin eksikliği incelemeyi daha da zorlaştırmaktadır. 2 sütünlu bir binada tasvir edilen boğa bazı Orta Avrupa Mithraic rölyeflerine[84] oyulmuş ve bunlar muhtemelen

75 Cumont 1966, passim

76 Turcan 1978, 1701-1703, 1714

77 Alexandrescu-Vianu 1970, 286

78 Getov 1978, 13-19

79 Beck 1984, 2069

80 Campbell 1968, 288

81 Vermaseren 1963, 116-120

82 Veyne 1994, 232-234

83 Alexandrescu-Vianu 1967, 229-233; Sanie 1981, 218-219

84 Vermaseren 1963, 83-84; Campbell 1968, 335

Galati'deki sandukaların üzerine oyulmuş sütunlu üçgen şeklinde damı olan bir binaya ihlam vermiştir (levha Ib,c)

İlk bakışta yıldız Mithraic semboller ile biraraya gelebilir fakat Tihraic yıldızının yedi kolu olmasına rağmen[85], Danubeli Binicilerin bazı rölyeflerinde görebildiğimiz gibi Galati'deki sandukaların üzerine oyulmuş olanların sadece altı tane kolu vardır[86]. Durum böyle olsa da yıldızın Danubeli Biniciler'in inancında Doğu dinleri etkisi altında tanımlandığını unutmamalıyız. (Mithras, Cybele)[87]

Mızraklı ve rüzgarda uçuşan pelerinli binici hem Thracian Sürücüsü[88] hem de Danubeli Sürücüler[89] den (doğmuş olabilir) ya da, onu bu kez mızrağın yerini aldığı kutsal küre ya da yayla tanımlayan sembolleri saymazsak aynı Orta Avrupa rölyeflerinde bulunan Mithars tasvirlerinden alınmış olabilir[90]. Sembollerin şifresini çözmek zordur ve Galati'deki sandukaları üç inancın herbirine bağlayan ilişki konusundaki tartışma başarı ile çözümlenmiş görünmemektedir. Bu üç inançla ilgili olarak (Mithras, Danubeli Sürücüler ve Thracian Sürücüsü) bunların Danube bölgelerindeki karşılıklı etkilerinin altını çizmek önemlidir çünkü R. Turcan'ın iddiasına göre burada o kadar çok farklı kökene sahip tanrı biraraya gelmiştir ki bu etkiyi doğal karşılamaktan başka seçeneğimiz yoktur. Bu karşılıklı etkinin ötesinde bu sandukalardaki tüm motiflerin ortak özelliği bana Tomis'in sandukalarından farklı görünmemektedir; tek ve yegane son amaca sahip bir ya da birkaç inanca başvurularak ölüm korkusunu yenme, hem bu hem de öte yaşamda ilahi vasilik umudu[91].

Tomis, Histria, Callatis'deki mezarlıklarda bulunan bazı eşyaların üzerindeki süslemeler Doğu inançları ile ilişkilendirilmişlerdir. Tomis'de bulunan iki balık[92] ile süslenmiş bir mücevhere gelince bu ilişkinin doğrulanması daha düşük bir olasılıktır çünkü Mithraic anıtlarında dahi başlığın bir burç işareti değeri vardı. Tomis, Callatis ve Histria'daki mücevherlerin üzerindeki aslanlar[93], Mithras hiyerarşisinde öncü rütbenin bir simgesi olarak

85 Campbell 1968, 23

86 Tudor 1969, nr.37, 113, 174; add the gems 194, 197

87 Tudor 1969, vol. II, 193

88 Turcan 1998, 281-284

89 Tudor 1969, vol. II, 109-111

90 Vermaseren 1963, 89-91

91 Turcan 1998, 30, 288

92 Covacef-Chera 1977, 197, nr.19

93 Chera 1997, 224; Severeano 1929, 1-10; Condurachi et al. 1957, 50-53, fig.37/3

düşünülemez, bunların ancak aslanlara verilen gizli güçlerden çıkan bazı sihir özellikleri olabilir ya da Roma dünyasında bu hayvana atfedilen zaferin sembolik değerine işaret edebilirler[94]. Tam tersi, yine Tomis'deki[95] bir mücevher üzerinde tasvir edilen bir ağaç dalı üzerindeki karganın, güneş tanrısının elçisi ve ilk öncü rütbenin simgesi olarak sadece Mithraic inancında sembolik bir değeri vardır[96].

Sol-Mithras, Mısır Tanrısı, Bes-Pantheosla bir tutulmuştur, bu muhtemelen mücevherin kendisine aktarılmıştır (Levha 2a)[97]. Avrupa'da bu parçanın eşsizliği ve bu tanrının inancının Mısır dışına az oranda yayılması mücevherin sahibinin Mısır kökenli olduğunu kesin olarak söylememize imkan verir. Başlangıçta belirtilen tarih (M.S. 3. yüzyılın ikinci yarısının sonu) dahi doğrulanamaz çünkü aynı mezarda bulunan sikkenin tarihi M.S. 3. yüzyılın sonudur[98].

Diğer bir Mısır tanrısı[99], bir aslan başı ve dokuz kollu tacı alan Chnoubis yılanı, Tomis'deki (Levha 2b)[100] bir mücevherin üzerine oyulmuştur. Bes-Pontheos yüzüğünün sahibinin kökeni kesinlikle Mısır iken Chnoubis mücevherinin tamamen bir Getic cenaze demirbaşına ait bir çift eşya (el yapımı lamba ve eğri bıçak) ile birleştirilmiş olması parçanın Mısır kökenli oluşunu yalanlamaktadır. Tomis'deki Getic bir çevrede dahi yılan benzeri bir tanrıya ibadet etmek tamamen şaşırtıcı değildir. Çünkü sözü edilen Baphlagonia-Glykon kökenli başka bir yılan benzeri tanrının inancını benimsemiş görünmektedir[101].

Buna benzer başka Küçük Asyalı (Kibela - Tomis'deki iki mezar) ya da Mısırlı tanrılar (Fortuna'ya benzetilen Isis ve Harpokrates) muhtemelen aynı koruyucu değer yüzünden Tomis'deki dört mezardaki mücevher ve lambalar üzerinde tasvir edilmiştir[102]. Tropaeum Traiani deki bir mezarda bulunan mücevherlerin sihirli bir anlamı olabilir[103].

Sembolik süslemeleri olan parçaların sahiplerinin doğu kökenli olup

---

94 Tudor 1969, 225; Dimitrova-Milèeva 1974, 285

95 Covacef-Chera 1977, 197, nr.21

96 Vermaseren 1963, 71; Campbell 1968, 22

97 Covacef-Barnea 1973, 93-94

98 Vlassa 1980, 483-493

99 Turcan 1998, 300

100 Oche"canu 1971, 303-307

101 Turcan 1998, 293-296

102 Chera 1997, 228, 231 ve fig.9; Covacef-Chera 1977, 191-192nr.1, fig.1/1; Iconomu 1967, 73, nr.258, fig.116

103 Covacef-Chera 1977, 193-194, nr.10, fig.1/8

olmadıkları konulu araştırma sonucunda sadece Bes ile oyulmuş mücevher için kesin bir cevap alınmıştır. Diğerlerine gelince, Roma'nın fethinden dahi önce Doğu tanrılarının benimsenmesi etnik sadakat girişimini zorlaştırmaktadır.

Sembolik değeri olan eşyaların çoğunun Tomis'de yoğunlaşması, Helenistik çağdan beri asimilasyonu ve yabancı ulus ve etkilere karşı açılma kararı alan limanın yapısı ile açıklanabilir.

Aynı liman yapısı, daha az da olsa, Histria ve Callatis'de de bulunabilir. Barboşi'deki askeri kampların limes'de yerleşmesi bir yandan Mithraic inancına bağlılığı, diğer yandan da Galati'deki sanduka üzerine oyulmuş motiflerdeki Orta Avrupa etkisini açıklamaktadır.

Doğudan ithal edilen eşyalar ve doğu simgeleri taşıyan parçalar büyük bir olasılıkla, Tomis'de bulunan bir mezar hariç, birbirlerini mezarlardan uzaklaştırmaktadırlar[104]. Bunun muhtemel nedeni iki cenaze demirbaş türünün farklı fonksiyonlara sahip olması olabilir. Mücevher ya da lambalardaki simgeler ile ifade edilen bir Doğu tanrısına inancı, ithal eşyaların gösterdiği gibi illc de servet ya da yüksek sosyal statüyü göstermez. Kutsal çevrenin tutucu yapısı yabancı dinlerin benimsemesine karşı bir engel olabilir. Ayrıca servetleri ne olursa olsun Doğu inançlarını benimseyenlerin dinlerini hissedilir ölçüde göstermeye ihtiyaç hissetmemiş olmaları da mümkündür.

Bir dizi değerli ürüne ait olsa dahi, Küçük Asya'daki iki kent (Efes, Pergam) arasındaki ittifakın somut bir kanıtı olan bronz madalyanın Tomis'deki bir mezarda ortaya çıkışı büyük olasılıkla onun olağan değerini yok etmiştir ve bence bunun Karadeniz ve Asya kentleri arasındaki ilişkiyi göstermede herhangi bir önemi yoktur. İddiamı destekleyecek birçok sebep vardır, mezarın ortak yapısı (35iskelet); uzun kullanım süresi (M.S. 3. yüzyılın ortalarından 4. yüzyıl ortalarına kadar); barbar modası parçalar arasındaki kombinasyon (minik buket şeklinde demir kolye, hayvan dişinden yapılmış kolye, bronz ziller) ya da silahlar (mızrak-başlar)[105]. İskelet ve demirbaşların detaylı bir neşri olmaksızın madalyonların işlevleri konusunda sadece tahmin yürütülebilir[106].

Aşağı Moesia'daki Doğu nüfusunun miktarı arkeolojik olarak çok güç kanıtlanabilir; en azından cenaze alanında. Açıklama Roma medeniyetince sağlanan istikrarda bulunabilir, sonuç olarak bir ayin (gömme) ya da cenaze

---

104 Bucovalã 1968 b, 269-279

105 Lungu-Chera 1985, 215-234; Chiriac 1990, 351-353

106 As analogy see Ruseva-Slokoska 1991, 179, nr.217

törenine ait (kül mezarları dramos ve bölmeli gömü mezarları)[107] etnik eşyalara karşı dile getirdiğimiz uyarı haklı çıkmıştır. Ölünün hemen yakıldığı kül mezarlarının kökeni (Doğu kökeni de dahil) ile ilgili birçok teori arasında bilim adamları son zamanlarda oldukça şüpheliler. Aşağı Moesia'da bu mezar türünün yayılışını gösteren harita gözönüne alındığında bunların Danube boyunca ve Karadeniz sahilindeki daha çok Romalılaşmış Yunan kenti Tomis'teki mezarlıklardaki muazzam sayısını fark etmemek imkansızdır. Mezarların etnik ilişkisi sorununa çözüm bulunması mümkün olmasa da ben inanıyorum ki, bölgesel yayılma temelinde kökeni ne olursa olsun bu mezar türü Roma süzgecinden yayılmıştır. Dramos ve bölmesi olan gömü mezarlara gelince, bunların Aşağı Moesia bölgesindeki yetersiz yayılışı (bunların bir çoğu Tomis ve Callatis'de birer tane de Histria ve Doi Mai'dedir) ve mezarlıklardaki farklı etnik geleneklerin tipik unsurları olan demirbaşlar Doğu olduğu iddia edilen bir ortak kökeni ortaya koymaktadır.

Kısaltmalar ve bibliografya;

Notların daha kolay anlaşılması için, Bulgar edebiyatının çevrilmiş başlıklarını kullandım. Bazı durumlarda, kullanılan dile göre yazar kendi ismini de çevirmiştir. Bunun nedeni bildiride bulunun Bulgarca isimlerin yazılmasında kullanılan farklı yöntemler oluşudur.

---

107 bkz. dipnot 10.

Alexandrescu-Vianu 1967 - M. Alexandrescu-Vianu, Un sarcophage mithriaque au Museé d'histoire de Galatzi, in Revue des Études Sud-Est Européennes, V, 1967, 1-2, p. 229-233

Alexandrescu-Vianu 1970 - M. Alexandrescu-Vianu, Les sarcophages romains de Dobroudja, in Revue des Études Sud-Est Européennes, VIII, 1970, 2, p. 269-318

Alexandrescu 1966 P. Alexandrescu, Necropola tumularã, in Histria, vol. II, Bucureşti, 1966, p. 133-294

Angelov 1983 - A. Angelov, Grabfunde aus der Südnekropole von Marcianopolis (in Bulgarian), in Izvestiia (Varna), 19 (34), 1983, p.84-88

Aricescu 1977 - A. Aricescu, Armata în Dobrogea romanã, Bucureşti, 1977

Barbu 1977 V Barbu, Necropole de epocã romanã în oraşele Pontului Stâng; caracteristici tipologice, in Pontica, X, 1977, p. 203-213

Beck 1984 - R. Beck, Mithraism since Franz Cumont, in Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II, 17.4, 1984, p. 2002-2115

Bârlãdeanu-Zavatin 1977 E. Bârlãdeanu-Zavatin, In legãturã cu o necropolã de epoca romanã timpurie la Callatis, in Pontica, X, 1977, p. 127-151

Bounegru 1988-1989 - O. Bounegru, Contribu?ii privind rãspândirea şi cronologia ceramicii decorate în tehnica barbotinei din Dobrogea romanã, in Pontica, XXI-XXII, 1988-1989, p. 99-111

Bucovalã 1968 a - M. Bucovalã, Vase antice de sticlã la Tomis, Constan?a, 1968

Bucovalã 1968 b - M. Bucovalã, Noi morminte de epocã romanã timpurie la Tomis, in Pontica, I, 1968, p. 269-304

Bucovalã 1970 - M. Bucovalã, Descoperiri noi în zona suburbanã a Tomisului, in Pontica, III, 1970, p. 189-209

Campbell 1968 - L. A. Campbell, Mithraic Iconography and Ideology, Leiden, 1968 (EPRO, XI)

Chelutã-Georgescu 1974 N. Chelu?ã-Georgescu, Morminte elenistice şi romane descoperite în zona de N şi NV a necropolei callatiene, in Pontica, VII, 1974, p. 169-188

Chera 1997 - C. Chera, Reprezentãri mitologice în inventarele funerare din Tomis (sec. I-IV d.Chr), in Pontica, XXX, 1997, p. 217-236

Chera-Lungu 1984 - C. Chera-V Lungu, Noi descoperiri din necropolele tomitane, in Pontica, XVII, 1984, p. 109-130

Chiriac 1990 - C. Chiriac, Un medalion de la Commodus gãsit la Tomis, in Pontica, XXIII, 1990, p. 351-353

Condurachi et al. 1957 E. Condurachi et alii, Santierul arheologic Histria, Materiale şi cercetãri arheologice, IV, 1957, p. 9-101

Covacef-Barnea 1973 Z. Covacef-Al. Barnea, Contribution ¢ l'étude du culte de Sol-Mithra en Scythie Mineure, in Pontica, VI, 1973, p. 87-93

Covacef-Chera 1977 - Z. Covacef-C. Chera, Geme din Muzeul de istorie na?ionalã şi arheologie Constan?a, in Pontica, X, 1977, p. 191-202

Cumont 1949 - F. Cumont, Lux perpetua, Paris, 1949

Cumont 1966 - F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des romains, Paris, 1966

Dimitrova-Milèeva 1974 - A. Dimitrova-Milèeva, Die Gemmen und Kameen vom Unteren Donaulimes in Bulgarien, in Studien zu den Militärgrenzen Roms, II, 1974, p. 283-287

Dragomir 1991 - I. T. Dragomir, Descoperirea fortuită a unui mormânt roman tumular de incinera?ie în apropierea castrului de la Tirighina Barboşi, in Pontica, XXIV, 1991, p. 237-245

Getov 1978 - L. Getov, Sur l'importation des sarcophages ¢ Odessos pendant l'epoque romaine (in Bulgarian), in Arheologiia (Sofia), XX, 1978, 2, p. 13-19

Guérassimov 1969 T. Guérassimov, Sarcophages antiques d'Odessos (in Bulgarian), in Izvestiia (Varna), V (XX), 1969, p. 49-71

Hartuche-Bounegru 1981-1983 - N. Har?uche-O. Bounegru, Sticlăria romană de la Şendreni (j. Gala?i), in Istros, II-III, 1981-1983, p. 196-218

Iconomu 1967 - C. Iconomu, Opai?e greco-romane, Constan?a, 1967

Iconomu 1968 C. Iconomu, Cercetări arheologice la Mangalia şi Neptun, Pontica, I, 1968, p. 252-267

Irimia 1987 M. Irimia, Considera?ii privind unele morminte tumulare din epoca romană descoperite în Dobrogea, in Pontica, XX, 1987, p. 107-134

Lungu-Chera 1985 V Lungu-C. Chera, Un mormânt în plăci, de epocă romană, descoperit la Tomis, in Pontica, XVIII, 1985, p. 215-234

Lungu-Chera 1986 V Lungu-C. Chera, Contribu?ii la cunoaşterea complexelor funerare de incinera?ie cu rug-busta de epocă elenistică şi romană la Tomis, in Pontica, XIX, 1986, p. 89-114

Lungu-Chera 1992 - V. Lungu-C. Chera, Importuri de vase de sticlă suflate în tipar descoperite în necropolele Tomisului, in Pontica, XXV, 1992, p. 273-280

Minèev 1981 - Al. Minèev, Grab mit reichem Inventar aus der römischen Nekropole von Odessos (in Bulgarian), in Izvestiia (Varna), 17 (32), 1981, p. 64-74

Minèev 1984 - Al. Minèev, Antikes Glas aus der Westlichen Schwarzmeerküste (1/6 Jh.) I. Schalen und Teller (in Bulgarian), in Izvestiia (Varna), 20 (35), 1984, p. 5-21

Minèev 1989 - Al. Minèev, Antikes Glas aus der Westlichen Schwarzmeerküste (1-6 Jh.) III. Henkelkannen (in Bulgarian), in Izvestiia (Varna), 25 (40), 1989, p. 13-26

Minèev 1990 - Al. Minèev, Antikes Glas aus der Westlichen Schwarzmeerküste (1/6 Jh.) IV Flaschen (in Bulgarian), in Izvestiia (Varna), 26 (41), 1990, p. 53-78

Mirtschew 1969 M. Mirtschew, Drei Grabesfunde bei Varna (in Bulgarian), in Izvestiia (Varna), V (XX), 1969, p. 223-232

Moisil 1911 C. Moisil, Două morminte antice din Dobrogea, in Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice, 4, 1911, p. 125-129

Ocheşeanu 1971 R. Ocheşeanu, O gemă gnostică descoperită la Constan?a, Pontica, IV, 1971, p. 303-309

Papuc 1974 - Gh. Papuc, Un sarcofag de epocă romană din Tomis, in Pontica, VII, 1974, p. 307-315

Paraschiv 1997 - D. Paraschiv, Descoperiri arheologice de epocă romană la Măcin, in Pontica, XXX, 1997, p. 317-330

Pippidi 1969 - D. M. Pippidi, Studii de istorie a religiilor antice, Bucureşti, 1969

Petolescu 2000 - C. C. Petolescu, Dacia şi Imperiul Roman, Bucureşti, 2000

Raev 1977 - B. Raev, Die Bronzegefässe der römischen Kaiserzeit in Thrakien und Mösien, in Bericht der römisch-germanischen Komission, 58, 1977, II, p. 605-642

Rankov 1983 N. B. Rankov, A Contribution to the Military and Administrative History of Montana, in Ancient Bulgaria, Part 2, Nottingham, 1983, p. 40-73

Ruseva-Slokoska 1991 - L. Ruseva-Slokoska, Roman Jewellery. A Collection of the National Archaeological Museum - Sofia, London, 1991

Sanie 1981 - S. Sanie, Civiliza?ia romană la est de Carpa?i şi romanitatea pe teritoriul Moldovei (sec. II î.e.n. - III e.n.), Iaşi, 1981

Severeano 1929 - G. Severeano, Un mobilier funéraire trouvé ¢ Kallatis et datant du II sicle aprs J-C., in Buletinul Societă?ii Numismatice Române, XXIII, 1929, p. 1-10

Simion 1994 - G. Simion, Rituri şi ritualuri funerare practicate în necropola romană de la Noviodunum, in Pontica, XXVII, 1994, p. 91-105

Simion 1994-1995, G. Simion, Ensemble funéraire de la nécropole tumulaire de Noviodunum (Isaccea), in Dacia N.S., XXXVIII-XXXIX, 1994-1995, p. 121-149

Soultov 1983 B. Soultov, The Typology and Chronology of Provincial Roman Pottery from Lower Moesia, in Ancient Bulgaria, Part 2, Nottingham, 1983, p. 119-128

Suceveanu 1977 - Al. Suceveanu, Via?a economică în Dobrogea romană (sec. I-III e.n.), Bucureşti, 1977

Suceveanu 1998 - Al. Suceveanu, Fântânele. Contribu?ii la studiul vie?ii rurale în Dobrogea romană, Bucureşti, 1998

Suceveanu-Barnea 1991 Al. Suceveanu-Al. Barnea, La Dobroudja romaine, Bucarest, 1991

Tatcheva-Hitova 1978 M. Tatcheva-Hitova, Population et onomastique d'Asie Mineure en Mésie Inférieure, in Pulpudeva, 2, 1978, p. 81-88

Tatcheva-Hitova 1981 - M. Tatcheva-Hitova, Les représentations des divinites égyptiennes sur les monnaies des villes de la Moesie Inférieure et de la Thrace (Interprétation historique) (in Bulgarian), in Numizmatika, XV, 1981, 1, p. 3-14

Toynbee 1971 - J. M. C. Toynbee, Death and Burial in the Roman World, London, 1971

Tudor 1969 D. Tudor, Corpus Monumentum Religionis Equitum Danuvinorum, Leiden, 1969 (EPRO XIII)

Turcan 1978 R. Turcan, Les sarcophages romains et le problme du symbolisme funéraire, in Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II, 16.2, p. 1700-1735

Turcan 1998 - R. Turcan, Cultele orientale în lumea romană, Bucureşti, 1998

Vasilèin 1983 - I. Vasilèin, Hügelbestattungen im Bezirk Tolbuhin (in Bulgarian), in Izvestiia (Varna), 19 (34), 1983, p. 88-93

Vasilèin 1989 - I. Vasilèin, Anthropomorphes Balsamarium aus dem Dorf Dimităr Ganevo, Kreis Tolbuhin, (in Bulgarian), in Izvestiia (Varna), 24 (40), 1989, p. 27-28

Vermaseren 1963 - M. J. Vermaseren, Mithras, The Secret God, London, 1963

Veyne 1994 - P. Veyne, Imperiul roman, in Istoria vie?ii private, Bucureşti, 1994, p. 16-233

Vlassa 1980 - N. Vlassa, Interpretarea unei geme magice greco-egiptene, in Acta Musei Napocensis, XVII, 1980, p. 483-493

ORIENTAL INFLUENCES IN THE FUNERARY RITUALS FROM MOESIA INFERIOR

OTA LİANA LOREDANA
(ROMANYA)

According to the title of this paper, I am going to analyze the area of the Roman province Moesia Inferior (as established in the year 86 A.D.) throughout the first three centuries A.D. (the year 86 A.D. being considered as a pure political date, without any influence on the material and spiritual culture). The space situated north of the Black Sea hasn't been taken into account (although it had been under Roman military rule) as it belonged to Moesia Inferior neither administrative nor cultural (it actually was a strategic extension of the limes)[1].

For many reasons, the conclusions presented further have a certain degree of relativity. Not every tomb found up to now in Moesia Inferior has been methodically published; and even if they were, especially in the cremation tombs, there were pieces of inventory being destroyed during the process of burning. As a consequence, they couldn't have been restored and analysed.

Nevertheless, my opinion is that such debate as I intend to do could be useful. The rhythm and the extension of the colonization of the Eastern natives on the territory of Moesia Inferior have been often analyzed[2].

Penetrating mainly in the urban milieu but also not excepting the rural one, the Oriental elements set their influence on some multiple aspects of the every-day life. Concerning the economy, the Easterners involved not only in the large or small-scale trade, but also in the handicraft activities - such as constructions[3], extraction and processing the precious metals (especially in the Montana area)[4], pottery (the Butovo -workshops)[5]. With little exception the ex-servicemen natives from the local Roman military units, had settled in Moesia Inferior and involved themselves into agriculture[6]. The Eastern natives who weren't free-born are proeminently attested into the agricultural,

1 Petolescu 2000, 40, 45-55

2 Tatcheva-Hitova 1978, 81-88; Suceveanu 1977, 110-146; Suceveanu-Barnea 1991, 88-96; Suceveanu 1998, 115-169

3 Tatcheva-Hitova 1978, 86

4 Rankov 1983, 40-73

5 Soultov 1983, 119-128

6 Tatcheva-Hitova 1978, 85; Suceveanu 1998, 115-169

commercial and administrative field[7]. An active role in spreading the Oriental influences had been played by the soldiers, both those from legions (legio V Macedonica) and those from auxiliary troops[8].

Last, but not least, the Eastern cults should be mentioned; their spread began ever since the hellenistic period in the Black Sea harbours, and were rapidly adopted in urban and rural milieu, also by population with other origin than Eastern[9]

The Eastern emigration had been more epigraphically than archaeologically evidenced, probably because of the difficulties implied by an attempt of ethnical discrimination. An important aspect of the spiritual life, naming the burial customs, had been entirely excluded (archaeologically speaking) from papers, especially or tangentially dealing with the Oriental influences in Moesia Inferior. An attempt to estimate the Oriental influences in funerary rites and rituals from this part of Europe seemed useful to me, taking into account the fact that, though global analysis are still missing, certain types of graves (the rite of inhumation; the inhumation graves with dromos and chamber; the cremation graves with instant burning, the so-called bustum-type graves) are supposed to be brought in by the Eastern population[10].

The Eastern elements in the early Roman graves from Moesia Inferior can be noticed, materially speaking (wares imported from the Eastern area) but also symbollically (figurative themes sculpted on sarcophagi or engraved on funerary inventories, which may be connected to the Oriental religions).

As part of the generic term "Oriental" or "Eastern", I also include the Egyptian area, taking into account a long tradition, started in prehistory.

The Eastern imports can be found in very few categories of funerary inventory: pottery, glass- and metal-vessels and coins. Among these, the most numerous are the glass-vessels.

The typological analysis of the glass-vessels discovered in graves published up to now supplied the following results: on the first place in frequency are jugs (in decreasing order discovered at Tomis[11], Odessos[12],

7 Tatcheva-Hitova 1978, 85

8 Aricescu 1977, 32-37, 47-78

9 Pippidi 1969, 60-82, 218-233, 284-310; Suceveanu-Barnea 1991, 129-139

10 Barbu 1977, 206; Chera-Lungu 1984, 127; Simion 1994, 92-94

11 Bucovală 1968 a, nr.10, 15-16, 23-26; Bucovală 1968 b, 269-279; Lungu-Chera 1986, 92, 109, 113; Moisil 1911, 127-128

12 Minčev 1990, nr.7; Minčev 1989, nr.13-15

Dionysopolis[13], Histria[14], Callatis[15], Neptun[16] and Bărăganu[17]), unguentaria and toilet-vessels (in the same decreasing order Histria[18], Tomis[19], Callatis[20], Noviodunum[21], Bărăganu[22], adding to these the glass-pieces of a collection found on the nowaday territory of the Şendreni village - inhumation graves as the collector says, probably from a cemetery belonging to one of the military camps from Barbo[23]i); cups (Tomis[24], Callatis[25] and Odessos[26]); beakers (Neptun[27], Callatis[28], Histria[29], Tomis[30] and Noviodunum[31]). Less represented are the following: plates (Odessos)[32], pitches (the collection discovered in Şendreni)[33], aryballoi (Histria)[34] and a small bottle (Tomis)[35]. In the absence of any chemical analysis, as under some circumstances it is very hard to find out exactly the workshop where every vessel had been made; the total number of the Eastern-original vessels cannot be established for good and all.

Nevertheless, the number of vessels with uncertain origin cannot signi-

---

13 Minčev 1990, nr.13

14 Alexandrescu 1966, 218-220, nr.14

15 Bârlădeanu-Zavatin 1977, 130-131, fig.VII/5

16 Iconomu 1968, 254, fig.30, 33-34; Bucovală 1968 a, nr.1, 21-22

17 Irimia 1987, 117-126, fig.3/2, 3/3, 4/4

18 Alexandrescu 1966, 202-204, nr.10-13; 209-210, nr.2; 210-213, nr.19, 21;218-221, nr.6-9; 222 nr.3-4; 222-223, nr.3-4

19 Bucovală 1968 a, nr.237; Bucovală 1970, 197-201, fig.9 c; Papuc 1974, 307-316, fig.3/1,2

20 Chelu?ă-Georgescu 1974, 183-184, fig.VII/3; Bârlădeanu-Zavatin 1977, 137-138, fig.VI/7;140-141, fig.VII/6,8

21 Simion 1994-1995, 122-124, 13-132, fig.6/c

22 Irimia 1987, 117-126, fig.3/5-7, 4/3, 5

23 Har?uche-Bounegru 1981-1983, nr.1, 3, 7, 9, 10, 11, 14, 15, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26-28, 31, 33, 34

24 Bucovală 1968 a, nr.28, 33, 36; Lungu-Chera 1992, 276

25 Bârlădeanu-Zavatin 1977, 134, fig.VII/1; 135-136, fig.VII/2

26 Minčev 1981, 64-74, fig.VII/1

27 Iconomu 1968, 253-254, fig.26, 27, 31-32; Bucovală 1968 a, nr.41-42, 57, 58

28 Istoria României, vol. I, 1960, 500, fig.109

29 Alexandrescu 1966, 218-220, nr.13

30 Lungu-Chera 1992, 273-276

31 Simion 1994-1995, 125, fig.6/a

32 Minčev 1984, nr.12, 13, 14, 18, 19

33 Har?uche-Bounegru 1981-1983, nr.43, 44, 45

34 Alexandresu 1966, 201-202, nr.5

35 Lungu-Chera 1992, 276

fically change the general statistics. The concentration of the previously mentioned glass-vessels may be noticed especially in the Greek cities from the Black Sea coast (in the decreasing order of frequency of the discoveries Tomis, Odessos, Histria, Callatis, Dionysopolis) or in their proximity, therefore bearing the Greek colonies' influence (Neptun, Bărăganu) and only as an exception on limes (Noviodunum, Barboşi).

Pottery-vessels are almost exclusively products of the well-known pottery-workshops from Asia Minor: cups with relief decorations - florals, drops or lunulae, (in decreasing order: Callatis[36], Histria[37] and Neptun[38]), other with figures in relief (Tomis)[39], with incised stripes (Tomis)[40], bowls (Tomis[41], Histria[42], Arrubium- 2 bowls but unprecised number of graves)[43]; plates (Histria[44], Arrubium[45] and Kardam[46]); jug (Histria)[47] The pottery imported from East are most concentrated in the Greek cities (Tomis, Histria, Callatis) or in their proximity (Neptun, Kardam).

Only in four tombs (Barbo[48]i, Odessos[49], Vârbovka[50] and Dimităr Gancvo[51]) were discovered metal-vessels processed in Oriental workshops, all of them being classified as anthropomorphic toilet-vessels.

The opinions on their certain origin are still divided between Asia Minor and Egypt[52]. Two of the four pieces have a youngster's bust shape (Odessos and Vârbovka); the one from Dimităr Gancvo represents a satyr's bust and that from Barboşi the Egyptian god Sarapis' bust.

Although they have various tasks compared to those of the previously

36 Bounegru 1988-1989, 101; Chelu?ă-Georgescu 1974, 181-182, fig.VI/4

37 Alexandrescu 1966, 197-201, nr.10

38 Iconomu 1968, 256, fig.37

39 Bucovală 1968 b, 279-294, fig.8/f, 14, 15

40 idem, fig.12

41 ibidem, fig.8/e, 13; Bucovală 1970, 191-197, fig.2 c

42 Alexandrescu 1966, 218-220, nr.1-3

43 Paraschiv 1997, nr.10, 11

44 Alexandrescu 1966, 197-201, nr.13

45 Paraschiv 1997, nr.12

46 Vasilčin 1983, 88-90, fig.IV/1

47 Alexandrescu 1966, 201, nr.1

48 Dragomir 1991, 237-238, fig.1/4, fig.2

49 Mirtschew 1969, 224-228, fig.7; Raev 1977, 641, nr.97, fig.44/1

50 Raev 1977, 641, nr.87, fig.42/9

51 Vasilčin 1989, 27-28

52 Raev 1977, 630

analyzed pieces, as part of funerary inventory, I have also included in the Oriental imports the coins discovered in the two tombs from Callatis (Nicaea issue, during the reign of Antoninus Pius)[53] and Noviodunum (Cyzic issue, during the reign of Marcus Aurelius)[54].

One of the first conclusions infered regarding the funerary inventories of Eastern origin, should be their small number, not only of the tombs but also of the pieces. Less than 70 graves from a total number of tombs surpassing 1000, found in Moesia Inferior, as proves the published materials, it means a scarce percentage. Few justifications can still be supplied. One could be the degree of the development of local industry (especially the pottery and glass-manufacture), most of the times with the assistence of the Eastern craftsmen, since the second century A.D. One might suppose the pottery-workshops as also functioning in all the urban and rural settlements, the Eastern wares probably being considered a luxury product. The data on the local glass-workshops are still uncertain (yet, even if the existence of such workshops - Tomis[55] for instance, can be presumed, they started functioning no earlier than the second century A.D.) and these circumstances are revealed by the extension of the glass-vessels from the total number of Oriental wares. Some other reason of the great number of those vessels, as far as it concerns the toilet-vessels, could be their contents, too, probably imported in the same time with the respective vessel. We should not ignore the pottery and glass proceeded from other manufactures than those Oriental or local ones. This fact can be even better observed as far as it concerns the metal-vessels, whose origin is the workshops from Italy or from the other Roman provinces. Having the concrete case of the anthropomorphic toilet-vessels (the one and only type of metal-vessels imported from East), B. Raev's hypothesis is that Eastern workshops made them especially for the barbarians nearby the limes, as a proof beeing the widespreading of this type of ware mainly outward the Roman provinces[56]. As for the coins, the Black Sea western coasts' cities had had a long tradition of local issues, that kept on existing even in the early-Roman period[57], therefore the people's preference for local coins is easy to understand.

Besides the competition between the local workshops and others, a second explanation of the scarce quantity of imported wares found in tombs

53 Bârlădeanu-Zavatin 1977, 137-138

54 Simion 1994-1995, 125-126

55 Bucovală 1968 a, 154-156

56 Raev 1977, 631

57 Suceveanu 1977, 110-146

could be that the reminded products (mainly luxury wares or difficult to transport wares) were used especially for other purposes than funerary, therefore the rather small number of imported wares found in tombs may not reflect a comparative small number of them being used in the every-day life.

As the after-life was considered to be an extension of the every-day life[58], the functions assumed by the Eastern funerary inventories were two: toilet-vessels (the metal-vessels and the glass-unguentaria) and the vessels connected to the table-laying (for instance: pottery bowls and cups or glass jugs, beakers and cups). The importance of the coins as "bit for Charon" is well-known.

Very interesting to be noticed is the fact that the different types of Eastern imports were seldom found together in tombs: there is only one grave from Histria in which the imported pottery is combined to the imported glass-vessels[59], and one tomb from Callatis where we can find a glass-vessel together with an Eastern coin from Nicaea[60]. At the same time, the tombs containing one single type of imported wares are also few: 3 tombs (2 from Histria and 1 in Tomis) for pottery[61]; 13 graves - 5 in Tomis, 4 in Histria and by one in Neptun, Callatis, Barboşi and Noviodunum with glass-vessels[62].

Analyzing the territorial spreading of the Eastern imports reveals their massing in a small number of settlements mainly in the Greek cities from the Black Sea shore (in decreasing order regarding the number of tombes Tomis, Odessos, Histria, Callatis, Dionysopolis), or in the military settlements from Danube (Noviodunum, Arrubium, Barboşi); but also in rural settlements either in the inner part of Moesia Inferior (Vârbovka, Dimităr Ganevo) or in the proximity of the Greek colonies (Neptun, Kardam, Bărăganu). This is nort such a surprising thing, if we take into account the intensive trade and the traditional commercial linkage (relations among the Greek cities and the Eastern ones) and naturally from these colonies the imported wares extended to the nearby settlements.

58 Cumont 1949, passim; Toynbee 1971, passim

59 Alexandrescu 1966, 218-220

60 see note 53

61 Alexandrescu 1966, 197-201 and 218-220; Bucovală 1968 b, 279-294

62 for Tomis: Bucovală 1968 a, nr.15-16; Bucovală 1968 b, 269-279; Lungu-Chera 1986, 92, 109, 113; Moisil 1911, 127-128; Papuc 1974, 307-316

for Histria: Alexandrescu 1966, 202-204, 210-213, 218-220, 222, 222-223

for Neptun Iconomu 1968, 254

for Callatis Bârlădeanu-Zavatin 1977, 140-141

for Bărăganu Irimia 1987, 117-126

for Noviodunum Simion 1994-1995, 125

The territorial massing, the small number of the graves containing imports from each settlement (the largest number - 19 until today - had been discovered in Tomis), the small number of imported wares found in those tombs justify the supposition that the Oriental imported objects put in a grave expressed a high social and financial status. The social meaning of the Oriental imported wares stands out mainly concerning the graves placed in rural area, where a single imported inventory piece (Kardam; grave 1 from Neptun; Dimitãr Ganevo) or an unusual number of glass-vessels (Bãrãganu; grave 5 from Neptun) or metal-vessels (Vârbovka) associates to other means emphasizing the social status as tumuli (Bãrãganu, Kardam, Dimitãr Ganevo) or weapons, according to a Getic funerary custom (Bãrãganu).

The situation stands the same regarding the tombs from Histria. The tumuli and the great number of funerary inventories and with no exception, the presence of at least two imports, are the distinctive features of a first group of graves (6), from the tumular necropolis found in Histria[63]. My opinion is that the single imported piece put in each tomb from the second group of tombs (3)[64] is a sign of prestige being associated to the tumular nature of graves (main character in 2 tombs, secondary in one tomb, but in a barrow whose main grave revealed a great number of funerary inventories, including imports) and especially due to the presence of some grave-goods foreign to the Greek and Roman funerary customs (hand-made pottery, iron knife, iron bracelet and fibula). Chronologically, the integrated nature of the great majority of barrows with imported inventories (the first century A.D. except 3 tumuli dating from the second century A.D.) draws near the graves from Histria to the graves with imports found in rural area of Moesia Inferior, where the social status of the deceased was emphasized in a slightly different way than it was in the Roman funerary customs.

The wealth, if combined to the social status (see the inscription on the sarcophagus found in Noviodunum) may be presumed as far as it concerns the tombs containing Eastern imports in Tomis (is to be noticed that among the imports from the Tomitan graves may be also found products of a high artistic and financial value), in Cạllatis, Odessos and Noviodunum (it should be noticed in the latter case the concentration of imports in the same tumulus, probably on the ground of a kinship relation). The absence of any concrete data on the circumstances of the glass-vessels and pottery discoveries in Şendreni and Arrubium, it unfortunately hinders any presumption about the functions of those pieces.

63 Alexandrescu 1966, 197-201, 202-204, 210-213, 218-220, 222, 222-223

64 Alexandrescu 1966, 201-202, 209-210, 221

The unicity of the bronze unguentarium with the figure of the Egyptian god Sarapis, discovered in Barboşi, reveals more likely a protective value - either since the bearer had been a devoted follower of the previously mentioned god or that he, as a soldier, had adopted, as the Roman emperors since Antoninus Pius to Philippus Arabs, the Egyptian deity to protect him in war and as an assurance of victory[65].

The absence of any anthropological analysis hardly enables us to specify the age or the sex of the deceased, yet, the estimations made on the ground of the funerary inventory reveals the presence of the Oriental import wares that characterises both males' and females' graves, among other goods.

We can hardly know as a fact if the Eastern imports had any connection to the ethnical origin of the deceased. The negative answer is surely appliable to the graves from Histria, Bărăganu, Kardam, Dimităr Ganevo, Neptun, Vârbovka; graves in which the imported wares has the value of a social symbol. As for Barboşi, the negative solution cannot be excluded; whereas for the graves from Callatis, Tomis and Noviodunum, the solution is less obvious. The inscription found on one sarcophagus from Tomis asserts the Eastern origin (the town Prusa, on the Hypios River) and the owner's commercial trade[66].

There is a certain degree of probability that the Roman citizen P. Aelius Mithres from Noviodunum should be an Eastern native (whether his cognomen would prove a worshipper of the Persian god Mithras) but concerning his wife's origin, who was in fact buried in the sarcophagus ordered by her husband, the inscription gives no clue[67].

Even if the most of the Oriental imports combines in Tomis, and exclusively in Callatis to a burial rite presumed to have been mainly spread under Eastern influence (the inhumation), some prudence is demanded by the uniformity of the funerary ritual in the Roman world, and by the large-scale spreading of inhumation, leading to its quasi-generalization in the third century A.D.

The dating of the most of the tombs with inventories of Oriental origins in the first two centuries A.D. is natural, taking into account the peace propitious to a trade begun even before the Roman conquest and continuing afterward. The small number of tombs probably and sure to be dated in the third century A.D. (7 and 2) could be justified either by the competition between

65 Tatcheva-Hitova 1981, 14

66 Papuc 1974, 307-316

67 Sii ion 1994-1995, 129

the local or others manufacturers or most probably, by the insecurity due to the robberies made by barbarians.

The spreading of the sarcophagi-fashion during the second and third centuries A.D., also had an influence on the burial rite in Moesia Inferior area. Very few sarcophagi had been imported from Asia Minor (5 found in Tomis[68], 5 in Odessos[69], 4 in Marcianopolis[70] and by one in Noviodunum and Barboşi[71]), toghether with some wooden sarcophagi from Odessos[72]. This amount of the certain sarcophagi considered as being imported has many reasons: the expensiveness of the transport and manufacture (the sarcophagi are sure to express wealth); the local outputs (though made of less expensive materials as limestone); the robberies and the re-usage during the following centuries and also the lack of analysis on the origin of marble. Only in 2 cases from 16, the inscriptions supplied data on the Eastern provenance of the owners: Damostratos from Nicomedia, buried at Tomis in the second half of the second century A.D., or in the first half of the third century A.D.; and the sarcophagus from Barboşi, dated at the middle of the third century A.D., supposed to be a gift from the Cyzic's strategist, named Alfenus Modestus, to a relative from Moesia Inferior[73].

The symbolic Eastern elements figurative themes on sarcophagi or funerary inventories - could be, with no exception, connected to the spread of the Oriental religions in the Roman world.

The ornaments of three sarcophagi, two from Tomis and one found in Gala?i, but most probably proceeding from one of the graveyards near the Roman fortifications from Barboşi, it is out of the Roman funerary usual print[74].

The acroteria of the lids of two sarcophagi from Tomis are sculpted with lions keeping one of the front paws on the head of a bull (Plate 1 a).

Though the most of the sarcophagi ornaments do not seem to have the excessive symbolism given them by Franz Cumont[75], it means not necessarily that they were entirely deprived of other meanings besides the artistic one. During the attempt of analyzing the meaning of the ornaments, a sar-

68 Alexandrescu-Vianu 1970, nr.1-3, 7, 15

69 Guérassimov 1969, 60-65, fig.6-10

70 Angelov 1983, 86-87; Getov 1978, 18, fig.3

71 Alexandrescu-Vianu 1970, nr. 26, 29

72 Guérassimov 1969, 50

73 Alexandrescu-Vianu 1970, nr.3, 29

74 Alexandrescu-Vianu 1970, nr.7-8 and 27

75 Cumont 1966, passim

cophagus should be regarded as a whole, searching for the common definer of more motifs seemingly different[76]. The ornaments of the 2 lids are completely identical. Based on the difference of syle among the decorations sculpted on the marble lid and on their identical transposition on the limestone lid, M. Alexandrescu-Vianu presumed that the two pieces are the outputs of one and the same workshop, with unknown location[77], although one of them had been made of imported marble. The importing of the raw-material supposed to be further processed in the local workshops as well as sarcophagi to be decorated in the same local workshops was such an ordinary practice, proved to exist also in other workshops from Moesia Inferior, which had imported sarcophagi[78]. The seldom occurrence in funerary art of the lion and bull motifs pleads for a symbolical content, but it's difficult to specify whether the origin is to be looked for in the Eastern areas (where the artistic theme of lion and bull was an archetype of the bull-slaying motif used in the Mithraic art)[79] or in Central-Europecan areas (statues representing lions holding a bull's or boar's head in the front paws found in the mithraea from Heddernheim I, II, Königshofen and Carnuntum I)[80]. Yet, in both situations, the Mithraic source of inspiration is certain. The strong symbolic value of the lion in the Mithras cult (the lion seemes to personify the fire and the lion-headed god is the personification of the Infinite Time)[81] is probably exaggerated to be ascribed to the motifs from the two sarcophagi lids. As the art of sarcophagi is that of the hint, and probably having the same meaning - surpassing the fear of death[82], by hinting to the promised rescue by the Persian god Mithras to his devotioners, the two sarcophagi from Tomis could also be presumed to have.

The ornaments on the sarcophagus found in Gala?i, supposed to have his origin in one of the Roman cemeteries from Barboşi, did not gather the unanimity of opinions concerning their signification[83]. The absence of art in sculpting the ornaments, the disharmony caused by the lack in adaptation the artistic themes to the sarcophagus' surface and also by the seemingly lack of uniformity makes the analysis to become more difficult. The bull framed in

76 Turcan 1978, 1701-1703, 1714

77 Alexandrescu-Vianu 1970, 286

78 Getov 1978, 13-19

79 Beck 1984, 2069

80 Campbell 1968, 288

81 Vermaseren 1963, 116-120

82 Veyne 1994, 232-234

83 Alexandrescu-Vianu 1967, 229-233; Sanie 1981, 218-219

84 Vermaseren 1963, 83-84; Campbell 1968, 335

a 2 columns building is sculpted on some Central-European Mithraic reliefs[84] and they probably inspired the gabled-roof building with columns sculpted on the acroteria of the sarcophagus from Gala?i (Plate 1 b, c).

At the first sight, the star could also join the Mithraic symbols, but whereas the Mithraic art star has seven rays[85], those sculpted on the sarcophagus from Gala?i have only six, as we can seee on some reliefs of the Danubian Riders[86]. Even so, we should not forget that the star, connected to magic-astrological preoccupations, had been introduced in the Danubian Riders cult under the influence of the Oriental religions (Mithras, Cybele)[87]

The Rider with a spear and his cloack flying in the wind may arise both from the image of Thracian Rider[88] or Danubian Riders[89], or, excepting the symbols which defines it such as the celestial orb or the bow, substituted by the spear in this case, from Mithras images found on the same Central-European reliefs[90]. The certainity of deciphering the symbols is difficult to achieve and the debate on the relation that links the sarcophagus from Gala?i to each of the three cults doesn't seem to be successfully solved. It is important about those three cults (Mithras, the Danubian Riders and the Thracian Rider) to underline the mutual influence they had in the Danubian regions, as here so many gods of different origin and aspect jumbled together that we cannot call this influence otherwise but natural, asserts R. Turcan. Beyond this mutual influence, the common feature of all the motifs from this sarcophagus seems to me to be no other than the one of the Tomis' sarcophagi: surpassing the fear caused by death by appealing to one or several cults which had the one and only last purpose, the hope of the divine guardianship both in this life and in the following life too[91]

The ornaments on some pieces of inventory found in the cemeteries from Tomis, Histria, Callatis, had been connected, more or less entitling to the Eastern cults. As for the gem decorated with two fish found in Tomis[92] this connection is less probably to be sustained, as, even on the Mithraic monuments the fish had the value of a zodiac sign. The lions on the gems from

85 Campbell 1968, 23

86 Tudor 1969, nr.37, 113, 174; add the gems 194, 197

87 Tudor 1969, vol. II, 193

88 Turcan 1998, 281-284

89 Tudor 1969, vol. II, 109-111

90 Vermaseren 1963, 89-91

91 Turcan 1998, 30, 288

92 Covacef-Chera 1977, 197, nr.19

93 Chera 1997, 224; Severeano 1929, 1-10; Condurachi et al. 1957, 50-53, fig.37/3

Tomis, Callatis and Histria[93] may not also be considered as a symbol of the grade of initiation in Mithras' hierarchy, but they could have only had some magic properties derived from the occult powers given to the lions, or they could have referred to the symbolic value of the victory ascribed to this animal in the Roman world[94]. By contrast, the raven standing on a branch also represented on a gem from Tomis[95] has a symbolic value only in the Mithraic cult, as being the messenger of the Sun-god and the emblem of the first grade of initiation[96].

The syncretism Sol-Mithras, whose proof was considered a gem from Tomis (Plate 2 a)[97] seems not to be uphold by a thoroughly analysis both of the gem's colour (green) and also of the god's attributes, identified to the syncretic Egyptian deity Bes-Pantheos, having phylacteric properties, probably transferred to the gem itself. The singularity of this piece in Europe and the poor-spreading of the cult of this god outward Egypt enables us to assert the Egyptian origin of the gem's bearer. Not even the initially suggested date (the end of the second-beginning of the third century A.D.) cannot be sustained as the coin discovered in the same tomb dates since the end of the third century A.D[98].

Another Egyptian deity having the same phylacteric value (as a stomachache curer)[99], the snake Chnoubis having a lion-head and a nine-rays crown, had been engraved on a gem from Tomis (Plate 2 b)[100]. While the bearer of the Bes-Pantheos ring surely has its roots in Egypt, the combination of the Chnoubis gem to a couple of objects belonging exclusively to a Getic funerary inventory (hand-made lamp and curve knife) contradicts an Egyptian origin. Worshipping a snake-like deity, even in the Getic milieu from Tomis, is not at all surprising, under the circumstances that the mentioned harbour seems to have enthusiastically embraced the cult of another snake-like deity, yet originating from Paphlagonia - Glykon[101].

There are such other Microasian deities (Cybele two graves from Tomis) or Egyptian ones (Isis identified to Fortuna, and Harpokrates) that had

94 Tudor 1969, 225; Dimitrova-Milčeva 1974, 285

95 Covacef-Chera 1977, 197, nr.21

96 Vermaseren 1963, 71; Campbell 1968, 22

97 Covacef-Barnea 1973, 93-94

98 Vlassa 1980, 483-493

99 Turcan 1998, 300

100 Ocheşeanu 1971, 303-307

101 Turcan 1998, 293-296

been represented, probably because of the same protective value, on the gems and lamps in four graves in Tomis[102]. A magical signification could also be presumed to the gem discovered in a grave from Tropaeum Traiani, which derived from the association between the Roman god Hermes, the roaster and the illigible inscription owe to the stone's breaking[103].

The inquiry whether the owners of the pieces with symbolic ornaments had an Eastern origin or not, has a certain answer only for the gem engraved with Bes. As for the rest of them, the adoption, even before the Roman conquest, of Eastern gods, yet joining the local or Roman pantheon later on, (as a proof of this joint we can quote the tomb from Tomis with the Chnoubis gem) make difficult an attempt of ethnical allegiance.

The massing of the most of the pieces with symbolic value in Tomis can be justified through the harbour's nature, which had determined yet since the hellenistic period the assimilation and the opening towards some foreign populations and influences.

The same harbour-nature can be found, although in a lesser way, in Histria and Callatis. The placing on limes of the military camps from Barboşi explain on the one hand, the likely adherence to the Mithraic cult, on the other hand the Central-European inspiration in the motifs sculpted on the sarcophagus from Gala?i. The town-like nature of Tropaeum Traiani lightened (though in a lesser way compared to the towns on the Black Sea coast) the penetration and the adoption of the Eastern magic preoccupations, even if it had a devious way.

The Eastern imports and the objects with Oriental symbols are more likely to exclude each-other from tombs, except one grave found in Tomis[104]. A possible cause should be the different functions held by the two types of funerary inventory. The faith in an Eastern god expressed by the symbols from gems or lamps, would not necessarily express wealth or a high social status, as the import wares reveal. The conservative nature of the rural milieu may be a barrier against the adoption of foreign religions. It is also possible that all the worshippers of the Eastern cults, no matter the wealth, not to feel the need to perceptibly express their religion.

Although it belonged to a series of valuable issues, the presence of the bronze medallion, which was a concrete proof of the alliance between two cities from Asia Minor (Ephes and Pergam) into a grave from Tomis is most

---

102 Chera 1997, 228, 231 and fig.9; Covacef-Chera 1977, 191-192nr.1, fig.1/1; Iconomu 1967, 73, nr.258, fig.116

103 Covacef-Chera 1977, 193-194, nr.10, fig.1/8

104 Bucovală 1968 b, 269-279

probably deprived of its usual value, and in my opinion it has no importance on showing the relations among the Black Sea towns and the Asiatic ones. There are many reasons to support my assertion, such as: the collective nature of that grave (35 skeletons); its long period of usage (since the middle of the third century to the middle of the fourth century A.D.); the combination between barbarian-fashion pieces (iron pendant with the shape of a tiny bucket, pendant made of animal tooth, bronze bells) or weapons (spear-heads)[105]. Without any detailed publishing of the skeletons' and inventories' position, nothing but presumptions can be made on the medallion's function: either being a bit for Charon, or a symbol of engagement/wedding because of its association with a ring engraved with the two united hands motif[106].

Well-certified epigraphically, the amount of the Eastern population in Moesia Inferior can barely be archaeologically demonstrated; at least in the funerary field. The explanation may consists in the uniformity supplied by the Roman civilization, as a consequence, the caution we express towards the ethnical belonging of a rite (the inhumation) or a funerary ritual (cremation graves with instant burning, the inhumation graves with dromos and chamber)[107] is justified. The quasi-generalization of the inhumation have already been mentioned. Among the multitude of theories regarding the origin (including the Eastern origin) of the cremation graves with instant burning, the scientists have been rather sceptical lately. As for the map which shows the spreading of this type of graves in Moesia Inferior, it is impossible not to notice their massive number in the cemeteries along Danube and in the most Romanized Greek city from the Black Sea coast, Tomis. Even if the solution to the problem of the ethnical affiliation of the graves-busta is far from being established for good and for all, yet, I truly believe, on the ground of the territorial spreading, that no matter its origin, this type of grave passed through the Roman filter. As for the inhumation graves with dromos and chamber, their poor spreading on the territory of Moesia Inferior (most of them being in Tomis and Callatis and by one in Histria and Doi Mai), the forms of manifestation less unitary and the inventory with typical elements of different ethnic traditions on the cemeteries, pleads against one common origin, presumed to had been an Eastern one.

105 Lungu-Chera 1985, 215-234; Chiriac 1990, 351-353

106 As analogy see Ruseva-Slokoska 1991, 179, nr.217

107 see note 10

Abbreviations and bibliography:

For an easier lecture of the notes, I have used the translated titles (as appear in the abstracts) of the Bulgarian literature. In some cases, the author translated his name too, according to the language used, and this is the explanation of the different ways in writing the Bulgarian names cited in the paper.

Alexandrescu-Vianu 1967 - M. Alexandrescu-Vianu, Un sarcophage mithriaque au Museé d'histoire de Galatzi, in Revue des Études Sud-Est Européennes, V, 1967, 1-2, p. 229-233

Alexandrescu-Vianu 1970 - M. Alexandrescu-Vianu, Les sarcophages romains de Dobroudja, in Revue des Études Sud-Est Européennes, VIII, 1970, 2, p. 269-318

Alexandrescu 1966 P. Alexandrescu, Necropola tumularã, in Histria, vol. II, Bucureşti, 1966, p. 133-294

Angelov 1983 - A. Angelov, Grabfunde aus der Südnekropole von Marcianopolis (in Bulgarian), in Izvestiia (Varna), 19 (34), 1983, p.84-88

Aricescu 1977 - A. Aricescu, Armata în Dobrogea romanã, Bucureşti, 1977

Barbu 1977 V Barbu, Necropole de epocã romanã în oraşele Pontului Stâng; caracteristici tipologice, in Pontica, X, 1977, p. 203-213

Beck 1984 - R. Beck, Mithraism since Franz Cumont, in Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II, 17.4, 1984, p. 2002-2115

Bârlãdeanu-Zavatin 1977 E. Bârlãdeanu-Zavatin, In legãturã cu o necropolã de epoca romanã timpurie la Callatis, in Pontica, X, 1977, p. 127-151

Bounegru 1988-1989 - O. Bounegru, Contribu?ii privind rãspândirea şi cronologia ceramicii decorate în tehnica barbotinei din Dobrogea romanã, in Pontica, XXI-XXII, 1988-1989, p. 99-111

Bucovalã 1968 a - M. Bucovalã, Vase antice de sticlã la Tomis, Constan?a, 1968

Bucovalã 1968 b - M. Bucovalã, Noi morminte de epocã romanã timpurie la Tomis, in Pontica, I, 1968, p. 269-304

Bucovalã 1970 - M. Bucovalã, Descoperiri noi în zona suburbanã a Tomisului, in Pontica, III, 1970, p. 189-209

Campbell 1968 - L. A. Campbell, Mithraic Iconography and Ideology, Leiden, 1968 (EPRO, XI)

Chelutã-Georgescu 1974 - N. Chelu?ã-Georgescu, Morminte elenistice şi romane descoperite în zona de N şi NV a necropolei callatiene, in Pontica, VII, 1974, p. 169-188

Chera 1997 - C. Chera, Reprezentãri mitologice în inventarele funerare din Tomis (sec. I-IV d.Chr), in Pontica, XXX, 1997, p. 217-236

Chera-Lungu 1984 - C. Chera-V Lungu, Noi descoperiri din necropolele tomitane, in Pontica, XVII, 1984, p. 109-130

Chiriac 1990 - C. Chiriac, Un medalion de la Commodus gãsit la Tomis, in Pontica, XXIII, 1990, p. 351-353

Condurachi et al. 1957 E. Condurachi et alii, Santierul arheologic Histria, in Materiale şi cercetări arheologice, IV, 1957, p. 9-101

Covacef-Barnea 1973 - Z. Covacef-Al. Barnea, Contribution ¢ l'étude du culte de Sol-Mithra en Scythie Mineure, in Pontica, VI, 1973, p. 87-93

Covacef-Chera 1977 - Z. Covacef-C. Chera, Geme din Muzeul de istorie na?ională şi arheologie Constan?a, in Pontica, X, 1977, p. 191-202

Cumont 1949 - F. Cumont, Lux perpetua, Paris, 1949

Cumont 1966 - F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des romains, Paris, 1966

Dimitrova-Milèeva 1974 - A. Dimitrova-Milèeva, Die Gemmen und Kameen vom Unteren Donaulimes in Bulgarien, in Studien zu den Militärgrenzen Roms, II, 1974, p. 283-287

Dragomir 1991 - I. T. Dragomir, Descoperirea fortuită a unui mormânt roman tumular de incinera?ie în apropierea castrului de la Tirighina Barboşi, in Pontica, XXIV, 1991, p. 237-245

Getov 1978 L. Getov, Sur l'importation des sarcophages ¢ Odessos pendant l'epoque romaine (in Bulgarian), in Arheologiia (Sofia), XX, 1978, 2, p. 13-19

Guérassimov 1969 T. Guérassimov, Sarcophages antiques d'Odessos (in Bulgarian), in Izvestiia (Varna), V (XX), 1969, p. 49-71

Hartuche-Bounegru 1981-1983 - N. Har?uche-O. Bounegru, Sticlăria romană de la Şendreni (j. Gala?i), in Istros, II-III, 1981-1983, p. 196-218

Iconomu 1967 - C. Iconomu, Opai?e greco-romane, Constan?a, 1967

Iconomu 1968 C. Iconomu, Cercetări arheologice la Mangalia şi Neptun, Pontica, I, 1968, p. 252-267

Irimia 1987 M. Irimia, Considera?ii privind unele morminte tumulare din epoca romană descoperite în Dobrogea, in Pontica, XX, 1987, p. 107-134

Lungu-Chera 1985 - V Lungu-C. Chera, Un mormânt în plăci, de epocă romană, descoperit la Tomis, in Pontica, XVIII, 1985, p. 215-234

Lungu-Chera 1986 V Lungu-C. Chera, Contribu?ii la cunoaşterea complexelor funerare de incinera?ie cu rug-busta de epocă elenistică şi romană la Tomis, in Pontica, XIX, 1986, p. 89-114

Lungu-Chera 1992 - V Lungu-C. Chera, Importuri de vase de sticlă suflate în tipar descoperite în necropolele Tomisului, in Pontica, XXV, 1992, p. 273-280

Minèev 1981 - Al. Minèev, Grab mit reichem Inventar aus der römischen Nekropole von Odessos (in Bulgarian), in Izvestiia (Varna), 17 (32), 1981, p. 64-74

Minèev 1984 - Al. Minèev, Antikes Glas aus der Westlichen Schwarzmeerküste (1/6 Jh.) I. Schalen und Teller (in Bulgarian), in Izvestiia (Varna), 20 (35), 1984, p. 5-21

Minèev 1989 - Al. Minèev, Antikes Glas aus der Westlichen Schwarzmeerküste (1-6 Jh.) III. Henkelkannen (in Bulgarian), in Izvestiia (Varna), 25 (40), 1989, p. 13-26

Minèev 1990 - Al. Minèev, Antikes Glas aus der Westlichen Schwarzmeerküste (1/6 Jh.) IV Flaschen (in Bulgarian), in Izvestiia (Varna), 26 (41), 1990, p. 53-78

Mirtschew 1969 - M. Mirtschew, Drei Grabesfunde bei Varna (in Bulgarian), Izvestiia (Varna), V (XX), 1969, p. 223-232

Moisil 1911 C. Moisil, Două morminte antice din Dobrogea, in Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice, 4, 1911, p. 125-129

Ocheşeanu 1971 R. Ocheşeanu, O gemă gnostică descoperită la Constan?a, in Pontica, IV, 1971, p. 303-309

Papuc 1974 - Gh. Papuc, Un sarcofag de epocă romană din Tomis, in Pontica, VII, 1974, p. 307-315

Paraschiv 1997 - D. Paraschiv, Descoperiri arheologice de epocă romană la Măcin, in Pontica, XXX, 1997, p. 317-330

Pippidi 1969 - D. M. Pippidi, Studii de istorie a religiilor antice, Bucureşti, 1969

Petolescu 2000 - C. C. Petolescu, Dacia şi Imperiul Roman, Bucureşti, 2000

Raev 1977 - B. Raev, Die Bronzegefässe der römischen Kaiserzeit in Thrakien und Mösien, in Bericht der römisch-germanischen Komission, 58, 1977, II, p. 605-642

Rankov 1983 N. B. Rankov, A Contribution to the Military and Administrative History of Montana, in Ancient Bulgaria, Part 2, Nottingham, 1983, p. 40-73

Ruseva-Slokoska 1991 - L. Ruseva-Slokoska, Roman Jewellery. A Collection of the National Archaeological Museum - Sofia, London, 1991

Sanie 1981 - S. Sanie, Civiliza?ia romană la est de Carpa?i şi romanitatea pe teritoriul Moldovei (sec. II î.e.n. - III e.n.), Iaşi, 1981

Severeano 1929 - G. Severeano, Un mobilier funéraire trouvé ¢ Kallatis et datant du II sicle aprs J-C., in Buletinul Societă?ii Numismatice Române, XXIII, 1929, p. 1-10

Simion 1994 - G. Simion, Rituri şi ritualuri funerare practicate în necropola romană de la Noviodunum, in Pontica, XXVII, 1994, p. 91-105

Simion 1994-1995, G. Simion, Ensemble funéraire de la nécropole tumulaire de Noviodunum (Isaccea), in Dacia N.S., XXXVIII-XXXIX, 1994-1995, p. 121-149

Soultov 1983 B. Soultov, The Typology and Chronology of Provincial Roman Pottery from Lower Moesia, in Ancient Bulgaria, Part 2, Nottingham, 1983, p. 119-128

Suceveanu 1977 - Al. Suceveanu, Via?a economică în Dobrogea romană (sec. I-III e.n.), Bucureşti, 1977

Suceveanu 1998 Al. Suceveanu, Fântânele. Contribu?ii la studiul vie?ii rurale în Dobrogea romană, Bucureşti, 1998

Suceveanu-Barnea 1991 Al. Suceveanu-Al. Barnea, La Dobroudja romaine, Bucarest, 1991

Tatcheva-Hitova 1978 M. Tatcheva-Hitova, Population et onomastique d'Asie Mineure en Mésie Inférieure, in Pulpudeva, 2, 1978, p. 81-88

Tatcheva-Hitova 1981 - M. Tatcheva-Hitova, Les représentations des divinites égyptiennes sur les monnaies des villes de la Moesie Inférieure et de la Thrace (Interprétation historique) (in Bulgarian), in Numizmatika, XV, 1981, 1, p. 3-14

Toynbee 1971 - J. M. C. Toynbee, Death and Burial in the Roman World, London, 1971

Tudor 1969 - D. Tudor, Corpus Monumentum Religionis Equitum Danuvinorum, Leiden, 1969 (EPRO XIII)

Turcan 1978 - R. Turcan, Les sarcophages romains et le problme du symbolisme funéraire, in Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II, 16.2, p. 1700-1735

Turcan 1998 - R. Turcan, Cultele orientale în lumea romanã, Bucureşti, 1998

Vasilèin 1983 - I. Vasilèin, Hügelḅestattungen im Bezirk Tolbuhin (in Bulgarian), in Izvestiia (Varna), 19 (34), 1983, p. 88-93

Vasilèin 1989 - I. Vasilèin, Anthropomorphes Balsamarium aus dem Dorf Dimitãr Ganevo, Kreis Tolbuhin, (in Bulgarian), in Izvestiia (Varna), 24 (40), 1989, p. 27-28

Vermaseren 1963 - M. J. Vermaseren, Mithras, The Secret God, London, 1963

Veyne 1994 - P. Veyne, Imperiul roman, in Istoria vie?ii private, Bucureşti, 1994, p. 16-233

Vlassa 1980 - N. Vlassa, Interpretarea unei geme magice greco-egiptene, in Acta Musei Napocensis, XVII, 1980, p. 483-493

YAKIN VE ORTA DOĞU'NUN KURALDIŞI/ HETERODOKS İNANÇLARINDA SEZGİCİ BİLGİ VE EVRENSELLİK

Prof. İrene MELİKOFF
(FRANSA)

Burada sunacağım tebliğ daha geniş bir araştırmanın bir özetidir. (Yakın ve Orta Doğu'nun kuraldışı/heterodoks inançlarında sezgici bilgi ve evrensellik" konusu üzerinde yıllardır inceleme yapmaktayım.)

Sezgici bilgi ya da irfan diyebileceğimiz kavram, eski yunancadan "gnosis" yani doğuştan gelen bilgi anlamındadır.

Sezgici bilgi konusunu Alevilik, Bektaşilik araştırmalarım çerçevesinde izledim. Ancak sezgici bilgi bu çerçeveyi aşan bir konudur.

Alevilik- Bektaşilik bir inanç bağdaştırmacılığıdır. Bunu her zaman söyledim ve de yazdım. Aleviliği ve Bektaşiliği incelemek için başvurulacak en temel kaynak alevi nefesleridir. Zira alevi nefeslerinde, bu inancın tüm unsurları ve bu unsurların bütün özellikleri mevcuttur.

Alevilik-Bektaşilik İslam dini çerçevesinde oluşmakla birlikte, bu inanç İslamın dışından da gelen değişik inanç öğelerinden oluşmaktadır.

Bu değişik öğeler içinde Şamanizm unsurları ortaya çıkartmak oldukça kolaydır. Çok araştırmacı bu konuda önemli incelemeler yaptı.

Burada, Manicilikten, eski sezgici bilgicilik (gnostik) inançlardan ve İran kökenli düalist (ikicilik) dinlerden bahsedeceğim.

Eski İranlılar dünyayı ve beşeriyeti gizli iki güç tarafından yönetildiğine inanırlardı. Bu iki güç; iyi'yi temsil eden Ohrmazd ve kötüyü temsil eden Ahriman'dır. İran kökenli düalit/ikicilik dinler arasında Zerdüşlük, Zürvancılık, ve Manicilik vardır. Manicilik VIII ve IX. Uncu asırda Uygur Türklerinin resmî devlet dini olmuştur. Bunu Orhon ve Yenisey yazıtlarından biliyoruz.

Ayrıca Uygur Türklerinin çok zengin manicilik edebiyatı vardır.

Manicilikten gelen unsurları, bugün Alevilik-Bektaşilik'te kolayca görmekteyiz. Bu mani ögelerinden en önemlisi üç ahlak kuralıdır: eline beline, diline sadık olmak. Bu maniheizm kuralına, Uygurlar **üç tamga** derlerdi, Manicilerin ve Uygurların kutsal kitabı olan **Huastanift'**te: **agzin, könlün ve algin tamgasi** diye yazılıdır, Bu üç ahlak ya da yasak kuralından Aziz Augustin bahsetmektedir.

Manicilik Ve sezgici (gnostique) inançlardan gelen ikinci kalıntıyı, Alevilerin yaratılış efsanesinde buldum, Size, XIX, asırda yaşamış olan Velioğlu'nun bir nefesinden alıntı sunacağım:

"Yerin göğün binasını kurunca
İptida hidayet arife indi,

"Sen kimsin, ben kimim" diye sorunca,
sorduğu ol demde kana boyandı,
"Sen sensin, ben benim" dedi Cebra'il
Olmadı mürşidin emrine ka'il,
Havada dolandı tamam kırk bin yıl,

Tevekkül babına vardı dayandı
Hitaptan bir nida geldi ol zaman
Dedi: "Cebra'il sözlerime kan
"Sen Haliksin ben Mahlukum de heman"
Kara rengi alâ renge boyandı,,,"

Bu yaratılış efsanesinde: ilk insan-burada Cebra'il- yaratıldığı zaman karanlığa düşmüş ve doğaüstü gücün varlığını unutmuş, O nedenden dolayı, Tanrı'dan gelen çağrıyı sezememiş, sonra "Dost" veya "Rehber" yardımı ile, ona önsezi gelmiş, sorulan soruya verilecek cevabı bulmuş ve bilinçsizlik uykusundan uyanarak doğaüstü gücün Tanrı'nın varlığını böylece kavramış oldu.

Alevilerin yaratılış efsanesinde Maniciliğin üçlü kuralını buluyoruz, İlk insanın yaratılışı, önce insanın karanlıkta olması, başka bir deyişle bilinçsiz olması nedeniyle Tanrı'dan gelen çağrıyı kavrayamadığından dolayı, bilinçsizce cevap vermiş, sonra Tanrısal aklın sayesinde, ilk yaratılan insana ilham gelmiş, selamet bulmuş ve kurtuluşa ulaşmıştır.

Manicilikten gelen bu kuralın üç aşamada gerçekleştiğini gözlemliyoruz:

Birinci aşama, ilk insanın cahil, bilinçsiz, karanlıkta olması,

İkinci aşama, duyulamayan Tanrı çağrısı,

Üçüncü aşama, ilk insanın bilinçsizlikten kurtulması ve sorulan soruya doğru cevap vermesidir.

ERENLERİN CEMİ

Manicilikten ve sezgici bilgicilikten gelen öğelerden üçüncüsünü, otuz yıldır onunla içiçe olmama rağmen, ancak kısa bir geçmişte kavrayabildim. O da "Eren" sözcüğünün gerçek anlamıdır,

Eren, ermek fiilinden türetilmiştir,

Ermek, bu dünyadan kopmak anlamını taşımaktadır,

Ermiş kişi, maddi dünyadan kopmuş, ondan soyutlanmış kişidir,

Eren olmak için törenle nasip alınması ve ikrar ayininden geçilmesi gereklidir.

Manicilikte talibler ve erenler vardı, Talib kişi tarikat üyesidir ve alt kademede yer alan, eren kişi ise nasip almış ikrar vermiş, insan-ı kâmil mertebesine ulaşmaya aday kişidir.

Böylece Erenler Cemi kavramı özel bir anlam taşıyan bir deyim olarak anlaşılmalı ve ona bütünlüklü bir anlam verilmesi düşüncesindeyim.

Anlatımıma, Bektaşiliğin Anadolu, Trakya ve Balkanlar'da yaşamış sezgici bilgici inançlarla tanıştıktan sonra, konuya ilişkin birkaç varsayım üzerinde durmaya çalışacağım.

Önce Bogomilizm ve Katarizm konusuna değineceğim.

Börklüce Mustafa örneğini izleyelim,

Birkaç yıl önce Fransız meslektaşım Michel BALIVET Şeyh Bedrettin konusunda ciddi bir araştırma yaptı,

Eserin Adı: Osmanlı Balkanlarında Sufilik ve Silahlı Devrim.

İki yıl önce, Rus meslektaşımız Konstantin Jukof iki ilginç makale yayınladı. Biri, ingilizce: The Cathars, Fraticelli and Turks a New İnterpretation of Berkludje Mustafa's Uprising in Anatolia in 1415 (1996), diğeri, 1998 yılında basılmış rusça bir makale: "XIV-XV. Asırda Doğu Akdenizde Olan Dinî Hareketlerin Tarihi İzlemesi: Börklüce Mustafa'nın İsyanına Yeni Bir Açılım" Jukof, şimdiye kadar bildiklerimize ek olarak, İtalyan kaynaklarındaki yazılı bilgileri aktarıyor. Özellikle Franciskan topluluğundan kopmuş olan Fraticelliler ve XIV. asırda Ege bölgesinde onların ve Türklerin ilişkilerinden bahsetmektedir.

Yunanistan'da Katolik dininin kuraldışı/heterodoks olan Latinler ve Venediklilerin egemenliğinde olan yunan adaları -Girit Adası gibi - Papazlara büyük tedirginlik veriyorlardı. Örneğin, 1346 yılında Aydın Emiri Umur Paşa Venedik temsilcilerine şöyle der:

- İzmir'e karşı düzenlenen Haçlı Seferlerinden hiç korkmuyorum, Çünkü Hiristiyan dostlarım vardır.

Umur Paşa'nın Hiristiyan dostları kuraldışı/heterodoks inançlı olan Katolik Gelfler ve Gibelinlerdi. Bunlara "Sahte Hiristiyan" denirdi. 1330 yıllarında, bu Sahte Hiristiyanlar Efes yakınlarında yeni bir kent kurmuşlardı ve orada Türklerle birlikte, Ege denizinde bulunan Latin adalarına akın düzenliyorlardı. Bu heterodoks "Sahte Hiristiyanlar" Katolik veya Ordodoks inançlı Hiristiyanlara karşı Türklerle işbirliği yapıyorlardı. Sahte Hiristiyan olarak nitelenen kesimler Katarlar ve Bogomillerdi.

Bogomiller ve Katarlar, eski Pavlikanlar gibi Manicilik inancına bağlıydılar. XIII. asırda, Alaşehir'de (eski Philadelphia) 16 Katar kilisesi vardı. 1341 yılında, Umur Paşa Korinthos Körfezine bir akın düzenleyerek Türklerin Keşişlik Adası dedikleri adayı ele geçirmişti. Bu ada Umur Paşa döneminde kuraldışı inançlı olan Franciskanların merkeziydi. Kuraldışı Franciskanlılara Fraticelli denirdi. Onların lideri Angello di Claremo adlı bir keşişti.

Fraticelliler İsa ve Havari gibi dünya malına değer vermeyen fakir bir hayat tarzında yaşıyorlardı. Takip ettikleri inanca Nurdini denirdi.

XIV. üncü asırda onların fakirlik ideali bütün Yakın Doğuya ve Kilika'ya yayılmıştı. Fraticelliler, ayrıca Hazar Türlerine de vaiz gönderiyorlardı.

Bizans tarihçisi Dukas'ın yazdığına göre, 1415 yılında Börklüce Mustafa Aydın, vilayetinde fakirliği, malların ortak kullanılmasını ilan etmişti. Söylediği "Hiristiyan'a kafir diyen bir Türk, kendisi kafirdir" sözü ünlüdür. Börklüce'nin müritlerinin başları açık, yalın ayak gezerlerdi. Kalender gibi basit bir gömlek giyerlerdi.

Börklüce Mustafa'nın Sakız adasında yaşayan Cenevizler ile ilişkileri vardı ve Samos adasında bulunan bir keşiş ile sıkı bağlar kurmuştu. Bu yaşlı keşiş kendisini müridi gibi sayıyordu. Börklüce Mustafa'nın isyanı ve feci sonunu herkes biliyor: Börklüce çarmıha gerilmiş ve müridlerinin gözü önünde kesilmişti.

Bu korkunç ceza bana her zaman çok şaşırtıcı geldi. Börklüce'nin cezası diğer isyancıların cezasına benzemiyor. Şeyh Bedreddin ve Kalender dervişi Torlak Kemal asıldılar.

Bu üç olaya dikkatle bakılırsa: Torlak Kemal'in halk ayaklanması, Ulema Şeyh Bedreddin'in isyanı ve Börklüce'nin hareketi arasında farklar görüyoruz. Börklüce'nin cezası diğer isyancıların çektiği cezaya benzemiyor.

Bu üç olay aynı zamanda yer almasına ve üçünün de hedefinin hükümetin devrilmesi olmasına rağmen farklı göründüler. Şeyh Bedreddin isyanı ve Torlak Kemal'in ayaklanması İslam çerçevesinde kalıyordu ve verilen ceza işledikleri suça uygun idi. Fakat Börklüce Mustafa hem yoldan sapmış, hem de dinine münafık gibi görünüyordu. Nitekim Samos ve Sakız

Kafirleri yani Fıratçelliler ile bağları kurmuş ve onlar gibi fakirliği ve malların ortaklaşa kullanılmasını vaiz ediyordu. Onlara göre din evrensel olmalı idi. Hıristiyanlara, Müslümanlara ve Yahudilere bir tek evrensel din gerekiyordu.

Evrenselcilik ve Ortaklaşacılık (collectivisme) genellikle sezgici bilgi din ve merkezlerde mevcuttur. Bogomil ve Katarların idealı idiler. Anadolu'da bu düşünceler Türklerin gelmesinden önce yaşarlardı. Nitekim Kapadokya'da Bizans zamanında Pavlikanların düşünceleri de böyle idi. Onları Tephrike'de (şimdiki Divriği) kuvvetli bir topluluk kurmuşlardı.

Onuncu yüzyılda oradan kovulup Trakya'ya geçmişler ve bugünkü Plovdiv'i merkez olarak seçmişler.

Tarihçi Anna Komnen, XI'inci yüzyılda Plovdiv ahalisinin çoğu Manici yani Pavlikan olduğu tezini savunuyor.

Aynı yüzyılda Pavlikanlara yakın olan Bogomiller Ege bölgesine yerleşmeye başladılar. Bu yerler eski zamanlardan beri uydumcu (heteredox) idiler. Nitekim Menderes havzasında bulunan Alaşehir (Philadilphia) ve İzmir civarları Bogomil merkezi idiler. Bogomilizm Antalya körfezine kadar yayıldı. Daha sonra Antalya'da en önemli Bektaşi Tekkesinden biri, Abdal Musa tekkesi gelişecektir. Anadolu'nun doğusunda Pavlikanizmden gelen topluluklar vardı: onlardan biri Tondrakiler, XIX'uncu yüzyıla kadar devam ettiler. Sonra müslüman oldular.

Çoğu zaman dine aykırı topluluklar birbiri üstüne yayılmaktadırlar. Örneğin: bugün alevi nüfusu kalabalık olan Sivas-Divriği-Erzincan bölgesi Bizans zamanında Pavlikanların merkezleri idiler.

Bu yerlerde yaşayan düşünce ve inançlar birdenbire kaybolmadılar. Başka bir biçim alarak yaşamaya devam ettiler.

Aynı nitelikleri Deli Orman'da görebiliyoruz. Deli Orman asırlardan beri muhtelif isyancıların sığınak yeri olmuş. Orada ve diğer Balkanlarda değişik düşünceler ve inançlar birbirine karışmışlar: Bu karışım Bektaşi tekkelerinin bulunduğu yerlerde belli oluyor. Hatta bu durum, F. W. Hasluck'un dikkatini çekti.

Yirmi yıl önce, Mostar'a giderken, ben bir Bogomil mezarlığı gezdim. Ona yakın, Blagaç'ta, 1644 senesinde inşa edilmiş güzel bir Bektaşi tekkesi vardı.

Prof. Jukov'un makalelerini okuduktan sonra yeni bir soru önüme çıktı: Orta Çağda yaşayan aykırı inançlar ve sezgici bilgi topluluklar ile Sufilik tarafından etkilenen mezhepler birbirine karışmış olabilir mi ve bu karışım ne derecede olabilirdi?

Böyle bir sorunu çözmek için biz daha hazır değiliz. Bunu yapabilmek

için değişik sezgici bilgi (gnostik), evrensel, dualist cereyanlarını derinden araştırdıktan sonra birbiri ile karşılaştırmak gerekiyor.

Bu cereyanların müşterek idealleri vardır: hoşgörülük, insan severlik, şiddetten kaçma. Hepsi kurulan düzene ve resmi dine karşı idiler.

Pavlikanlar, Bogomiller, Katarlar veya Sunniliğe karşı olan mezheplerin ise benzer tarafları vardır: sezgici bilgi, evrensellikten gelen inançlar.

Söylediğim gibi, bu benzer tarafları karşılaştırmak ve izlemek için daha hazır değiliz. Bunu yapabilmek için araştırmaların hem Türk dünyasının hem de Bizans dünyasının beraber çalışmaları gerekiyor.

Böyle bir araştırma eski İran memleketlerinden ta Akdeniz'e kadar yetişecek ve bin yıllık bir zamanı kaplayacak.

Böyle bir konuyu ancak ön sezimizle idrak edebiliriz. Fakat geniş ölçüde ve ortaklaşa yapılan araştırmalar sürebilirse ilginç ve değişik neticelere varabiliriz, sanıyorum.

MANİ DİNİ VE ANADOLU ALEVİLİĞİNDEKİ ETKİLERİ

Gülağ ÖZ

Her dinin bir çıkış, bir de yaşam süreci vardır. Bazı dinler çıkış sürecinden bugünlere büyüyerek gelirler. Bazılarının ise sadece isimlerinden başka bir etkisi kalmaz. Ancak ilk çıkış koşullarında olmaları bir yana çeşitli yorumlarla bir yana çekilerek bölünme noktalarına da gelir. Yeryüzünde hiçbir din yoktur ki insana, insanın mutluluğuna yönelik olarak doğmasın. Dinler insanın iç dünyasına yönelik olarak, yani insana tanrı ilişkilerini belirlerken bir kısmı daha çok insanın sosyal yaşamının kurallarını da belirler.

Bugüne kadar yeryüzüne gelen yüzlerce din vc inançtan çok azı yaşayabilmişken, bazı dinlerin ortada adları olmamasına karşın etkilediği toplumlar oldukça çoktur. Geçmişten günümüze sadece etkileriyle yaşayabilmiş dinlerden bir tanesi de MANİ dinidir. Biz bu bildirimizde Mani dininin Anadolu'daki izleri üzerinde duracağız. Etkilerine girmeden öncc Mani Dini konusunda hafızalarımızı biraz yoklayınca onun bize hiç dc yabancı olmadığını göreceğiz.

Mani dini İslamiyet'ten dört yüz yıl öncc, hıristiyanlık'tan iki yüz yıl sonra ortaya çıkmış ve özünde Anadolu çıkışlı bir dindir. Manihaizm diye de adlandırılır.

Mani dinin kurucusu olan Mani, Dicle Fırat sularının en verimli bölgesinde doğmuştur. Onun doğrudan Mardin doğumlu olduğunu söyleyen kaynaklar da var[1]. Mani'nin doğduğu bölgede çeşitli manastırlar ve değişik dinlerin etkileri vardır. Bunlardan birincisi hıristiyanlıktır ki Mani bu dini dışlamadan ona katkı koyduğunu belirtir[2]. Esasen Manicilik, başka bir söylemle manihaizm, hıristiyanlık ile zerdüşlük dininin ortasında bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Mani zaten bu dinleri olduğu gibi benimser ancak, kendi koyduğu kurallarda maniciliğin bir ışık dini olduğunu da söylemeden geçemez.

216-277 yıllarında yaşadığı bilinir. Ancak onun yetiştiği bölgenin Mezopotamya'da bir çok tanrının ve tapınağın olduğu da bilinmcktedir[3]. Mani çocukluğunda hep bu tapınaklarda gezmiş, buraları tanıma olanağı bulmuş vc iyi dc bir eğitim almıştır. Babası Patti her nc kadar oğlu Mani'yi bir

1 Amin Malof Işık Bahçeleri s.18.
2 Age. s.19.
3 Age. s.10.

yaşında terk etmiş olsa da ölene kadar onun yanında sadık bir mürit olarak kalmayı başarmıştır. Patti aslında Mani için iyi bir örnektir. Kendisi bir hıristiyan olmasına karşın bu dinin dışındaki bütün dinleri de inceleme fırsatı bulmuştur. Oğlu Mani doğduğunda da hıristiyan kurallarına göre vaftiz ettirilmiştir.

Mani'nin doğduğu dönemde Güçlü Roma'nın başında İmparator olarak zalimliğiyle ünlenen Caracolla oturmaktadır[4]. Caracolla her ne kadar Mezepotamya'nın verimli bahçelerini ve varolan kültürünü Mani'nin gençliğinde yoketmiş ise de bu yağma sırasında ölümden kurtulamamıştır.

Mardine'nin has bahçeleri içinde doğan ve yöre tapınak ve dini tapınakların Maniye verdiği haz hiçbir zaman bir başka yerde verilemezken mani yerinde duramaz. İçini kemiren şey seyahattır. Dostlarının ve yakın tüccar arkadaşlarının kendisine verdiği ekonomik güç ve yol arkadaşlığı Mani'nin ufkunda yeni şeyler ortaya koyar. Aradığı bu gezi sırasında yakalayacaktır.

Manihazizimle ilgili ülkemizde çalışma çok azdır. Eldeki kaynaklar da Mani konusunda farklı mekanlar ortaya koymaktadır. Barthold Mani konusunda farklı bir yaklaşımla onun "Arsacid hanedana mensup olup aslen Hemedanlı iken sonradan Babilonya'ya"[5] geldiği söylenmektedir. Mardinli olmasa da bu bölgeye sonradan geldiği belirtilmektedir. Yani sonuçta Mani dinin kurucusu olan Mani bir Anadolulu peygamber olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mani ilk dini terbiyesini bu bölgede aldıktan sonra Zerdüştlük ve hıristiyanlık üzerine önemle durmuştur. Her iki din konusunda yeterli bilgi sahibi olan Mani daha çok bütün dinlerin kaynağı olan Asya dinlerini incelemiştir. Öncelikle İran dinleri olan Mitra, Zerdüşt, Mazdek, Şaman, Budizm ve Brahmanizm dinlerinin yanında Platonculuğu da inceleyen Mani böylece yaşamış ve yaşayan bütün çevre dinler konusunda bilgi sahibidir. Onun üzerinde durduğu hiristiyanlık, zerdüştlüktür. Yaşadığı bölge ve yakın çevresi hıristiyan olan Mani bu dinleri de incitmeden olduğu gibi benimseyerek kendi geliştirdiği dini sistemi ortaya atmış, dolaştığı yerlerde de zaman zaman bir hıristiyan rahip gibi görünmeyi de ihmal etmemiştir.

Mani geliştirdiği yeni görüşlerini, yaymak için Hindistan içlerine kadar seyahat etmiştir. Gezip gördüğü yerlerde hemen bir dini tapınak ya da kiliseye girip onlar gibi ibadetini yaptıktan sonra konuşmalarıyla orada bulunanları büyülemektedir.

Mani dini ortaya çıkışı ile yayılması arasında çok kısa bir zaman vardır.

---

4 Age. s.30-32
5 İslam Medeniyeti Tarihi, F. Köprülü- Wbarthold, s.87

Mani çevresini çok çabuk etkileyip onları kendisini desteklemeğe zorunlu bırakıyordu. Bunun önemli nedenlerinden birisi de bulunduğu yörenin mevcut dininin sembollerini aynen kullanması ve kendi dinini de bu dinin biçimlerine çabuk uydurmasıdır. Son yıllarda gerek Çin, gerek Mısır'da olsun bulunan yeni kaynaklar bu dinin ne derece etkili izler bıraktığını göstermektedir[6].

MANİ DİNİNİN ÖZELLİKLERİ

Mani ya da Manikeizm'de temel felsefe iyi ile kötü, karanlık ile aydınlık karşı karşıya getirilmiştir. Her karanlığın karşısında mutlak aydınlık vardır. İnsan yaşamının en güzel yönü bu aydınlığı bulmaktır. Işığa ulaşmak hedeftir. Mani öğretisinde ödün sözdür. Zaten o da bütün peygamberler gibi ölümün önünde gitmiştir. Ve her zaman toplumun önünde bir peygamberin ışık olmasını savunmuştur. Bir konuşmasında şöyle haykırmaktan çekinmez. "Gerekiyorsa imparatorluğa, gökyüzü yasalarına isyan et, ama kendine, bilgelik ve tanrısallıktan bir parça olan içindeki ışığa sadık ol"[7] Bunu da ışıkla açıklamaktadır. Aydınlık ve karanlık birlikte vardır. Her şey zıddını içinde barındırır. Manicilikte üç an teorisi ana ilkelerden birisidir. Bu ise geçmiş an, bugün ki an, ve gelecek an yani dünyanın sonu. Dünya ise iyilikler ve kötülüklerden meydana gelmiş karışımlardır. İnsan ruhları ışık ve nur parçalarından meydana gelmiştir. Bu ise şeytanlar tarafından et ve kemik zarfları içinde hapsedilmiştir.

Mani dininin temel prensipleri tektir. Başka şey kabul etmez. Bu ise iki zıt kutpun çatışmasıdır. Karanlık-aydınlık, güzel-çirkin, gece-gündüz, ruh-madde vb. Mani'de kötüler ve iyiler mutlak bir arada bulunacak. Tanrı insanı bu ayırımda hep iyiyi bulması için yaratmıştır. Işık ülkesinde bulunan barış büyüklük babasıdır.

Kötü karanlıklardan ışığın kurtarılması için insanların mutlak çalışması gereklidir. İnsan arı gibi çalışır, arı gibi üretirse mutlak ışığa ulaşır. Bu sonuç ahlak kaidelerini ortaya koyar." Cinsi münasebetten kaçınma öldürmeme, vaaz, dua, ilahi okuma günah çıkarma, oruç tutma vb. vb. bu şekildeki davranış insanı ışık dünyasıyla birleştirecektir. Bu ise aklın dünyadaki görüntüsü rolündedir"[8] Mani'ye göre insanlığa ışık parçaları gösterenler olmuş İsa, Zerdüşt, Burkan türlü yollardan göstermişlerdir, ancak Mani en büyük ve en doğru yolu gösteren olmuştur. Diye inanır taraftarları. Ancak Mani bu konu-

---

6 Annamarie Schimell, Dinler Tarihine Giriş, Manikeizm s.95.
7 Amin Malof, Işık Bahçeleri s.217.
8 Şinasi Tekin, Mani Dini in Uygurlar Tarafından Devlet Dini Olarak Kabul Edilişinin 1200. Yıldönümü nedeniyle Birkaç Not (762-1962) Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten 1962'den ayrı basım. S.3.

da mütevazidir. Kendinden önce gelen din ve peygamberlere son derece saygılıdır. Hz. İsa konusunda şöyle yazacaktır "O'nun çarmıhta acı duya duya can vermesi, madde içerisindeki acı duyan ve vatan özlemiyle yanan ışık parçalarının bir sembolüdür"[9].

Mani dini dünyanın yaratılışını ruhların eseri olarak görür. İnsanın yaratılışını karanlıklar sultanı şeytana bağlamaktadır. Işık tanrısı ise insanın ruhunu aydınlatarak yüreğine fazlaca iyilik yüklemiştir. Mani dinin kuralını şöyle ortaya koymuştur. Birincisi Mani dininin koşullarını yerine getiren seçkinler, ikincisi Mani'nin on buyruğunu yerine getirmekle yetinen kimselerdir. Mani dininin yürütücüleri kesinlikle canlı bir yaratığı öldürmekten yasak görmüşlerdir[10].

Mani dini dünyanın yeni ihtiyaçlarını diğer dinlere göre daha kolayca kavrar, hiç kimseden yapmak istediğinden fazlasını istemiyor ve zorlamaya kesinlikle karşıdır. O nedenle bilgili insanı kendisine çektiği gibi cahil ve tembel kimseleri de kolayca etkilemektedir[11]

YAYILIŞI VE ETKİLERİ

Mani dini önceleri İran ve Mezopotamya'da yayılmış, Hindistan ve Çine kadar uzanıp Afrika ve batı'da Roma ve Fransa'ya kadar uzanmıştır. Sasaniler ve Uygur Türkleri'nin resmi dini olduktan sonra uzun bir yayılışın ardından büyük bir baskı görüp, gizlilik içinde çeşitli dinlerle kaynaşıp adından söz ettirmez olmuştur. 11. Yüzyıl başlarında Orta Asya'da kendisini gösteren Mani dini Türkler arasında kısa sürede kendisini göstermiştir. Anadolu'ya Türklerle birlikte giren Mani dini Türkmen göçleriyle Anadolu içlerinde büyük bir varlık göstermiştir. Alevileri derinden etkileyerek daha çok Haydari, Kalenderi, Cavlaki gibi tarikatlar arasında rahat bir tavır gösterirken Bektaşi tarikatı içinde günümüze kadar izlerini kaybetmez. Bu gün Anadolu Aleviliği içerisine Mani dininin etkileri sürmektedir.

Manihaizm dünyada en çok yayılan dinler arasında gösterilebilir. O'nun yayılışıyla ilgili elde fazlaca kaynak vardır. "Manihaizm 11. asrın ortasından başlayarak, Mısır'da hıristiyan cemaatları arasında ve put-perest felsefe mektepleri mensupları içerisinde ve nihayet Filistin'de ve Roma'da müessir olmağa başladı. 1V. Asırda bu dalalet her tarafa yayılmış ve yerleşmişti. Şimali Afrika'da 373-382'de hıristiyanlığın büyük siması Saint Augustin de bir aralık bu dalalete sapmıştı"[12].

---

9 Agc. S.5.
10 Gülağ ÖZ, Mani Dini, Yayımlanmamış dinler tarihi adlı dosyası.
11 Agc. S.256.
12 W Barthold, F Köprülü; İslam Medeniyeti Tarihi. DİY Yay. 1977 s.86.

MANİCİLİĞİN DEVLET DİNİ OLUŞU

Mani dönemini hep kaleme almıştır. Ancak Mani'den günümüze ulaşan çok azıdır. En hızlı yayılıp, en çok baskı gören dinlerdendir. Mani'nin kendi yazmalarında dünyanın dört büyük imparatorluk arasında bölündüğünü, bunlardan Romalılar, Sasaniler, Çinliler ve Asurlular[13] olduğunu belirtirken kendi kurduğu dinin bu imparatorluklardan ikisinde önemli ölçüde etkili olduğunu ne yazık ki göremez. Ancak bunlardan Sasani İmparatoru Şağur'a Mani ile ilgili verilen bir raporda Mani'nin görüşleri tanrı buyruğu olarak sunulur ve şunlar yer alır. "Tanrı bildirilerinden dolayı bir çağdan bir çağa, tam tutarlılık içinde ortaya konulmuştur. Bunlar zaman içinde, Hindistan'da Buda adlı bir peygamber, İran'da Zerdüşt ve batıda İsa tarafından tebliğ edilmiştir. Neden sonra tanrısal esin son yıllarda Babil'de değruluk tanrısının habercisi Mani'yi tarafımdan ortaya çıkarmıştır"[14] dinini kabul ettirmede geç kalmaz. Şahpur'un desteklediği Mani Hindistan ve Çin içlerine kadar etkili olmada geç kalmaz. Ne yazık ki Şapur'un iki oğlu, küçük oğul Hürmüz ile büyük oğul Behrem arasındaki ikdidar çekişmesinin ne yazık ki Behrem'den yana dönmesi Mani için kötü sonu da getirdi. Pers ülkesinde dinini rahatlıkla yayması Behrem'in imparator olmasıyla o acı sonu da getirmede geç kalmadı. Mani derisi yüzülerek öldürüldü. Yıl 276[15] Ancak Manici misyonerler onun davasını Çin'e kadar götürdüler.

Çeşitli kaynaklar Maniciliğin Uygurların resmi dini olduklarını yazar. Bu etki ise Uygurların yıkılışına kadar devam etmiştir. Bu konuda Çin kaynakları ve Uygur kitabeleri ve tapınakları canlı tanıklık yapmaktadır. "759 tarihinde tahta çıkan bir Uygur hükümdarı Maniheizmi resmi din olarak kabul etmiştir. Daha VII. Yüzyılda Çine kadar gelmiş olan bu din mensupları VIII. Asırda Çin şehirlerinde hala tesadüf olunuyordu. 762'de Çinli bir asinin yardım talebi üzerine T'ang' şarkı payıtahtını işgal eden Uygur hanı orada bu dinin büyük bir ruhanisine tesadüf etmiş ve onun nüfusu altında Manihaizmi kabul etmiştir[16].

Bazı kaynaklarda Mani dinini kabul eden hükümdarın adı bilinmez olarak verilirken Abdülkadir İnan, Bu hükümdarın Bökü Han olduğunu yazmaktadır. "Göktürkler'in elinden eğemenliği alan ilk Uygur hakanları (Kül Bilge ve Moyun Cur) Şamanist idiler. Uygur hükümdarlarından Bökü Han 763'de Uygurlar arasına Manihaizm mezhebini soktu[17] Uygurlardan önce Çin içlerinde yaygınlaşan Mani dini Ötüken'de Uygur Hanı Bügü'nün Çin'de

---

13 Amin Malof, Işık Bahçeleri s.95.
14 H. C. Puech Manihizm, Paris 1941. s.59.
15 Annamane Sehimmel, Dinler Tarihine Giriş. S.95
16 W Barthold, F Köprülü, İslam Medeniyeti Tarihi s.96
17 Abdülkadir İnan, Eski Türk Dini Tarihi S.9.

yapılan bir savaşta zaferle çıkması ve kendisini etkileyen Mani misyoneriyle birlikte bütün din önderlerini Çin'den istemesiyle bu din resmen Uygurlarca kabul edilmiş oluyordu. "762'nin sonunda Mani rahipleri Ötüken'e gelirler. Kağan Mani dinini resmen devlet dini olarak kabul eder. Fakat Mani dininin bu kabülüne kağanın vekillerinden Bağa Tarkan karşı koyar. (Uygur harfleriyle yazılmış Eski Türkçe bir metin bu olayı anlatmaktadır)[18] Uygur hakanının Büğü Kağan olduğu bazı eserlerde de açıkça belirtilmektedir. Daha 7. yüzyılda Çin'in doğu Türkistan'ı zaptetmesi, kervan yollarının yeniden açılmasıyle birlikte maniciliğin doğuya doğru yayılması başlamıştı. 694'de manici misyonerler Çin sarayına ulaştı ve 732'de çıkartılan fermanla Çin'de bu dine ibadet özgürlüğü tanındı. Uygur Türleri 8.ç yüzyılda Doğu Türkistan'ı fethedince, Türk önderlerinden biri (büyük olasılıkla Büğü Kağan) Maniciliği benimsedi ve 840'da Uygur krallığı yıkılıncaya değin manicilik devletin resmi dini oldu[19].

Uygurlar hakanın buyruğuyla mani dinini kabüllenmelerine karşın, bu dinin kökleşmesi zaman almıştır. Hatta Uygurlar Mani diniyle birlikte kendi din anlayışlarını da terk etmemişlerdir. "Bu din kuzeyden gelen Uygurlar arasında ancak 840'dan sonra, yani Uygurların Doğu Türkistan'a gelip yerleşmelerinden sonra kökleşmiş olacaktır. Bununla beraber Uygur ülkesinde manihaizm, hıristiyanlık ve budizm ile yan yana şamanizm de yaşıyordu"[20] Dönemine ilişkin eski Türkçe metinlerde Uygurların maniciliği ve Büğü Kağan'ın bu konuda halkına anlattıkları ve mani dinini nasıl özümsediği ve hatta kendisinin bu güne kadar halka eziyet ettiği ve bu dinle tanışmasının ardından bu günahlarını sıyırıp atacağını bizzat kendi ağzından anlatmaktadır[21]

MANİCİLİĞİN ANADOLU ALEVİLERİNDEKİ İZLERİ VE BUGÜNKÜ ETKİSİ

Dünyanın dört bir yanına yayılan mani dini kadar kovuşturma ve baskı gören başka bir din belki de yoktur. İsa'nın dininin ilk yıllarında da hıristiyanlık baskı ve zulüm görmüştür ancak Manicilik kadar görme olanağı olmamıştır. Çünkü yeryüzüne bu kadar hızlı yayılıp kurallarını çeşitli dinlere karışıp kendi varlığının olmadığı ender dinlerden birisidir.

Manicilik islam öncesi Türklerle buluşmuş onların bazı topluluklarını etkilemiştir. Ancak Türkler'in müslümanlaşmasıyla da büyük kovuşturmalara

18 Şinasi Tekin, Age. s.6.
19 Ana Britanica, Manicilik maddesi. S. 283.
20 Abdülkadir İnan, age. s.9-10.
21 Şinasi Tekin, Age. s.10-11.

uğramadan da geri kalmamıştır. Türk toplumları arasında etkilerinin olması onların zaman içerisinde bazı isimlendirmelerle kamuflaj yaptıkları da bir gerçektir. Bazı Türk toplulukları kendilerini "Gerçek müslüman biziz, gerçek kuran bizde var, kuranın özü içe yöneliktir" gibi örtünmelerle ve bu etkilerin kamuflajını müslüman kılıfıyla yaşamışlardır. Oysa özünde islam öğelerinden çok başka öğeler taşırken zorunlu olarak bu gereksinimi duymuşlardır. Kendilerine "batini" denilmesinin nedeni de budur[22]. Bugün için Anadolu Alevilerinde yaşayan birçok manicilik etkileri vardır. Anadolu'ya bu etkiler 12 ve 13. yüzyıllarında girmiştir. Çeşitli derviş göçleri içinde bu öğeleri taşıyan guruplar vardır ki bunlar, Kalenderiler, Haydariler, Işıklar, Cavlakiler, Yeseviler, Vefailerdir. Bu guruplar süreç içerisinde Bektaşilik ve Alevilikle kaynaşıp kendi adlarını bu anlamda ortadan kaldıracaklardır.

Ahmet Yaşar Ocak'ın şu görüşleri bu etkilerin uzun zamanlı varlığını göstermeye yetmektedir. "Budist, Zerdüşt ve Manihaist rahiplerin müslüman sufi çevrelere yabancı olmamaları, hatta onların hayat ve düşünce tarzlarının bazı çevreler tarafından ilgiyle karşılanması sonucu İslam dünyasının o zamanki siyasi ve içtimai karışıklıklar içindeki durumunun da katkısıyla, zamanla bir taklit isteğinin uyanması, bize öyle kolayca reddedilecek bir varsayım gibi gelmiyor. IX ve X. Yüzyıllarda İran ve Asya içlerine uzanan geniş bir sahada, içinde yaşadıkları siyasi otoritenin ve toplumun sıkıntılarından kaçmak isteyen bazı sufilerin, bu zümrelerinkine benzer, dünyayı umursamayan, fakir ve tecerrüdü savunan protestocu bir mistik felsefeyi benimsemeleri çok mümkündü; büyük bir ihtimalle de böyle olmalıdır. İşte meselenin bu safhasında işin içine Melamet-Kalenderilik ilişkisi girmektedir. Ki, Kalenderiliğin mistik temellerinden birisi de budur"[23]. İşte bu Kalenderilik ki Anadolu Aleviliğinin temellerinden birtanesidir. Yine önde gelen araştırmacılardan İrene Melikof da bu konudaki görüşlerine şunları ekliyor. "Aleviler ve Bektaşiler saran çevreye uyarak, yerli gelenek ve törenlerini benimseyebilmelerinde öncelikle manicilik etkili olmuştur"[24] Maniciliğin Anadolu Aleviliğinde ismi yoktur, Aleviler Mani ve Manicilik konusunu da bilmezler. Ancak isimsiz bu öğeler bu toplum içerisinde derinden derine yaşamaktadır. Anadolu Aleviliğinde islamda olmayan bir çok öğe yaşamaktadır. Bunlar Anadolu Alevilerinin tarihsel süreçte çeşitli din ve uygarlıklardan etkilendiklerini göstermiştir.

"Manicilik genelde Anadolu batiniliğini, özelde Anadolu Aleviliğini

---

22 Nejat Birdoğan, Ayhan Aydın'la yapılmış söyleşi, YOL Bilim Kültür, Araştırma Dergisi, Sayı 5, s.15.

23 A. Yaşar Ocak, Marjinal Sufilik Kalenderiler, TTK yay. 1992, s.11.

24 İrene Melikof, Uyur İdik Uyardılar, s.81

derinden etkiledi. Alevi gelenek göreneklerinin; bunlar üzerine yapılan Alevi ahlak ilkelerinin başat kaynağı oldu. Bu kaynaktan belenerek Aleviler; "ağız-el-gönül" üçlemesini "el-dili-bel" temizliğini belirten üçlemeye evrilterek; yine Manicilikte öne çıkartılan sevgiyi, hem inanç alanında Tanrı'ya ulaşmanın, hem düşünce alanında kardeşliğin, uzlaşmanın, barışın, eşitliğin kaynağı durumundaki "aşk"a dönüştürerek, toplumsal ölçekte etik bir felsefeyi Anadolu toprağında yaşama geçirdiler"[25].

Gerçekten de Anadolu Aleviliğinde temel kuralların başında gelen "eline-diline-beline" önemli bir yer tutmaktadır. Yine kadınlı erkekli Ayın-i cemlerin Anadolu'ya taşınmasında maniciliğin etkileri olmuştur[26]. Mani misyonerleri her zaman bir lokma bir hırka anlayışında dolaşarak dinlerini yaymaktaydılar. Bizde Anadolu Aleviliğinin temelini oluşturan Kalenderiler de aynı amaç ve kılıkta dolaşan dervişlerdi. Mani din adamları evlenmekten kaçınırlar, Anadolu Alevi Bektaşiliğindeki mücerretlik buradan gelmektedir. Mani din adamlarında şehvet duygusuna kapılma yoktur. Ağızlarından incitici bir söz çıkmaz. Bazı Anadolu Bektaşi geleneğinde bu "fakire diye açıklanır ki her şeyin doğrusunu yapan, kendisini hiçbir barlık olarak görmeyen bütün dünyalıklardan arınmış, temiz ve pak olmuş, benlik duygusunu yıkmış kimsedir. Ellerine asla haram almazlar. Üretmeden tüketmeye karşıdırlar. Bizim Bektaşi ocaklarındaki sistem de budur. Manicilikte asla bıyık kesilmez, sakal gerektiğinde uzatılır. Anadolu Aleviliğinde de böyledir.

Manicilikte din adamlığı babadan oğula geçer. Anadolu Aleviliğinde de Dedelik Babadan oğula geçmektedir. Müslümanlıkta din adamlığı babadan oğula geçmez. Bu olay hem eski şamanlıkta hem manicilikte hem de Anadolu Aleviliğinde mevcuttur.

Manicilikten geçtiği kesin olarak bilinen "eline-diline-beline" ilkesi Alevi Bektaşi ahlak kurallarının temelidir. "eline tek, diline pek, belini bek tut" Bektaşiliğe giriş törenlerinde önemsenir. Ve bu sadece önemsenmekle de kalmaz. Denenir. Bektaşiliğe sülük edecek bir kişinin önce dört kapı kırk makam kuralları anımsatılır. Elinden, dilinden, belinden dolayı bir hata yapmaması öncelikle söylenir ve bunun bir yaptırımı da söylenmeden yapılamazdı. Gelme, gelme, dönme dönme gelenin malı, dönenin canı, bu yol öyle çetin bir yoldur ki demirden leblebi yiyemezsin, ateşten gömlek giyemezsin. İşte Mani din adamlarındaki inanç ve kararlılık, Anadolu Alevi Bektaşilerinde de bu şekilde formüle edilmiştir.

"Alevi buyruğu sadede seçilmişlere benimsetilmiş "üç mühüre başvurur. Ancak taliplere de daha yumuşatılarak ağız mühründe her kötü sözü, el

25 Esat Korkmaz, Aslevilik Eğitimi Ders Notları, Fransa Alevi Birlikleri Federasyonu Yay. s. 54.
26 Baki Öz, Teori Dergisi, Haziran 1995.

mühründe başkasına zarar vermeme, bel mühründe ise her türlü yasak cinsel ilişkiyi cezalandırır. Bu ise Mani öğretisinin Anadolu yansımasıdır[27].

Anadolu Aleviliğinin çeşitli kesimlerine kültürel olarak etki eden manicilik tahtacı Alevilerine de şu şekilde bir etki yapmıştır. Bir tahtacı köyünde bir ailenin yeni bir çocuğu doğduğunda ortaya bir kütük atılır. Köyün yetişkinleri bu kütüğün etrafında toplanarak dayanışmalarını gösterirler. Herkes gücüne göre ne kadar katkı koyması gerekirse kütüğün üstüne atarlar. Sen az koydun ben fazla koydum tartışması asla yapılmaz. Sonuçta yeni yetişecek çocuğa toplumsal bir katkıdır[28].

Makalemizi bir Mani duasıyla noktalamak istiyorum.

Tanrım, bu yiyeceği hazırlamak için, toprağı, bitkileri ve diğer yaratıkları gücendirmek gerekti. Ama bunu yapanların insandaki ışığı beslemekten ve senin sözünü yaşamaktan başka niyetleri yoktu.

---

27 Louis Bazin, Uygurlarda Manihizm ve Snkretizm adlı makale çev. İ. C. Erseven Tuttum Aynayı Yüzüme Ali Göründü Gözüme s.113.

28 Musa Eroğlu, Tahtacı sanatçının anlattıkları.

ANADOLU'DA MEVSİMLİK TÖRENLER VE BU TÖRENLERDEKİ İNANÇ ÖGELERİ

Mevlüt ÖZHAN

Bugün üzerinde yaşadığımız Anadolu toprakları yüzlerce uygarlığa beşiklik etmiştir. M.Ö. 8000'li yıllardan başladığı sanılan Anadolu uygarlığı değişik kökenlerden gelen toplumların uygarlıklarıyla zenginleşmiş, gelişmiştir. Böylesine değişik uygarlıkların, inançların üst üste geldiği birbirleriyle kaynaşarak zenginleştiği çok az görülen özelliklerdendir.

Zengin bir kültürün, çevresindeki kültürleri etkilemesi ve onlardan etkilenmesi kaçınılmazdır. Anadolu kültürüne komşu kültürler olan Sümer, Babil, Mezepotamya, Mısır, Grek, Roma kültürlerini etkilediği gibi onlardan etkilenmiştir.Örneğin doğayı, verimliliği, bereketi, doğurganlığı simgeleyen ve bir Anadolu tanrısı olan Kybele hem Anadolu'da değişik zamanlarda yaşayan uygarlıklarda hemde komşu uygarlıklarda yine aynı inanç özellikleriyle değişik isimlerle yer almıştır. Libya'da Kybebe, Kubaba, Hitit'te Hepat, Arinna, Frigya'da Kıybele, Anadolu'nun bazı yörelerinde Ma, Sümer'de Marienna, Suriye' de lât, Mısır'da İsis, Efes'te Artemis isimlerini almıştır.

Anadolu'da yüzyıllarca yaşayan bu kültürlerin kalıntıları günümüze kadar ulaşmıştır. Özelliklede bolluk, bereket, yeni yılı karşılama vb. ritüellerden kaynaklanan inanç ve uygulamaların kalıntılarını bugün de görebiliyoruz. Bu bildirimizde mevsimsel törenlerin başlangıcı ile bugünü arasında bağlar kurarak günümüze kadar ulaşan benzerliklerini iki örnek törenle açıklayacağız. Ankara ili Çubuk ilçesi Karadana köyünde yapılan "Koyun Yüzü" töreni ile Tekirdağ ili Malkara ilçesi Kızılcaterzi köyünde yapılan "Cemal Oyunu"nundaki öğeleri ilk uygarlıklardaki törenlerde gördüğümüz inanç öğeleri ile karşılaştırarak amaçlardaki ortak inançları bulmaya çalışacağız.

İnsanın doğadaki gizleri çözemediği, değişimleri anlayamadığı dönemlerde bu olayları yeniden olumlu yöne kanalize edebilmek amacıyla büyüyü ve simgeleri kullanarak yaptıkları toplu törenler her ne kadar doğadaki bilinmezlerin azalması, sırların çözülmesi sonucu özelliklerini kaybettiyse de bu törenlerdeki inanç öğeleri zaman içerisinde ya değişime uğrayarak tek tanrılı dinlerin içerisinde yer almış ya da aynı amaçlarla yapıla gelen törensel niteliğini korumuş, yapılması gerekli hatta zorunlu bir eylem olarak sürdürülmüştür. Karadana köyünde Koyun Yüzü töreninin niçin yapıldığı sorulduğunda töreni organize eden kişinin verdiği cevap şöyleydi;

"Dedemizden kalma bu göreneği her yıl devam ettiririz, davarlarımızın sağlıklı olması için". Kutsal hafta sırasında Yunanistan'da da yaşlı bir kadının endişeli olduğunu belirttiği şu söz yukarıdaki sözle amaç olarak benzeşiyor "Tabii endişeliyim çünkü İsa yarın yeniden doğmazsam bu yıl yiyecek tahılımız olmaz"[1].

Görüldüğü gibi her iki törende de amaç bereket bolluk, üreme,çoğalma ve iyi bir yılın gelmesi. Bu cümlelerin temelindeki inanç öğesi, dünyanın varoluşundan beri doğanın canlanması, ölüp yeniden dirilmeye olan inancın ifadesidir. Bereketli, sağlıklı bir dönemin yeniden gelmesi umudunun ifadesidir. İlk insanlar bu umutla geleceğe, bakabiliyorlardı. Bugünde öyle değil mi? İnsanlar ilkel insan örneğinde olduğu gibi birçok isteklerinin olumlu yönde olmasını umutla ve sabırla beklemiyorlar mı?. Bu beklenti mistik düşünen toplumlarda, bilimsel düşünen toplumlardan daha çok görülüyor. Çok tanrılı dinlerdeki geleceğin iyi güzel olmasına dönük beklentiler tek tanrılı dinlerde öbür dünyadaki iyi yaşama erişmeye dönüştürülmüş, bunun da cennetteki yaşamla olabileceğine işaret edilmiştir.

Örnek olarak aldığımız Koyun Yüzü ve Cemal Törenleri bereket ve bolluk için olduğu gibi yeni bir yılında başlangıcını kutlamak amacıyla yapılmaktadır. Koyun Yüzü; Davar Yüzü, Saya Gezme, Saya Kutlama,Sayıl vb. adlarla ülkemizde hayvancılığın gelişkin olduğu bölgelerde Şubat ayının onbeşi ile yirmibeşi arasında oynanmaktadır. Bu tarih aynı zamanda baharın başlangıcı anlamını da taşımaktadır. Mevsimsel ritüeller genellikle ilkbahar ılımında veya mevsimler arası geçiş zamanlarında yapıla gelmiştir. Şubat ayı, Anadolu da kışın etkisini kaybetmeye başladığı dönem olarak kabul edilir. Bu tarih Tanrı Dianisos adına Şubat ayı ortalarında (11 Şubat) yapılan törenlerden Çiçek Bayramı'nın tarihine de denk gelmektedir.

Trakya bölgemizle birlikte birçok Balkan ülkesinde (Romanya, Bulgaristan, Makedonya) gördüğümüz Cemal Töreni genellikle Ekim ayında ya da Kasım ayı başlarında yapılmaktadır. Hasadın kaldırıldığı ve tohumun yere saçıldığı dönem olan Ekim ayı bir mevsimin bitimi,aynı zamanda yeni bir mevsimin başlangıcıdır. Hasadın kaldırılmasıyla eski yıl sona eriyor, tohumun toprağa atılmasıyla yeni bir yıl başlıyor. Cemal törenleriyle eski yıl uğurlanırken yeni bir yılın başlangıcı kutlanmaktadır.

"Mevsimsel ritüeller ortak bir kalıp izler. Bu kalıp yaşamın her yıl yenilenmesi gereken bir dizi antlaşma ile insana bağışlandığı anlayışına dayanır. Ama bu yenilenme, tek başına tanrısal yoldan değil, aynı zamanda insanların birlikte çabalarıyla başarılır, ritüeller de öncelikle bu çabayı bir

1 GASTER, Thespis, s.9

araya toplama ve düzenlemeye yöneliktir"[2]. Gaster ritüellerdeki bu durumu "Kenosis" ya da boşaltma, "Plerosis" ya da doldurma diye ikiye ayırıyor. Kenosis yaşamın boşaltılmasını, Plerosis ise yeniden doldurulmasını ifade ediyor[3]. Oruçlar, perhizler ve insanın kendisini sıkıntıya sokma eylemlerinin yerine getirilmesi boşaltma eylemi olarak nitelendiriliyor. Oruç tutan, perhiz yapan insan canlı ancak biyolojik ihtiyaçlarının bazılarını yerine getirmiyor ve böylece doğayla kendi arasında paralellik kuruyor, belli bir dönem sonra oruç, perhiz bitecek, yemeye başlayacak ve vücut yeniden eski canlılığına kavuşacak. Böylece doğanın canlanmasıyla kendisi arasında benzerlik kurup büyü yoluyla doğadaki canlanmanın çabuklaşacağı inancını taşıyor. Plerosis törenleri ise doğanın yeniden güçlenmesine katkıda bulunmak, onu etkilemek amacıyla kötülük, kıtlık, karanlık güçlere karşı yapılan yalancı savaşları çatışmaları, çiftleşmeleri içerir.

Mevsimsel törenlerin kalıpları; Çile, arınma, canlanma ve kutlama ayinleri olmak üzere genelde dört bölümden oluşuyor[4]. Pek çok değişiklik nedeniyle farklılıklar gösterse de günümüzdeki mevsimsel özellik taşıyan ritüel kaynaklı törenler de bu kalıba uygunluk göstermektedir.

Koyun Yüzü örneğimizi bu kalıba göre inceleyelim. Tarafımızca derlenen Koyun Yüzü töreni Şubat ayının 16 veya 17'sinde gerçekleştirilmektedir. Bu tarih koyunların karnındaki kuzuların tüylenmeye başladığı tarihtir. Koç katımından sonra yüz gün geçmiş, kuzuların doğumu yaklaşmıştır. Bu kuzuların sağlıklı olması amacıyla yapılan bu törende iki kadın (kadın kıyafeti giymiş erkek), bir yaşlı, bir de genç Kadı, Arap bulunur. İki kişi de omuzlarında taşıdıkları heybelerle verilen hediyeleri toplarlar. Tören köyün bir ucundaki evden başlar ve bütün köy gezilerek gerçekleştirilir. Bütün köy halkı töreni izler, törende aktif rol alanlarla (oyuncularla) birlikte çocuklardan ve gençlerden oluşan grupta köyü gezer. Arap, muhtara iki kız ve çalgı getirmesini söyler. Muhtar kızları ve çalgıcıları getirir. Arabın emriyle çalgıcılar oyun havaları çalarlar, kızlar Arap ve Kadılar oynarlarken Arap elindeki sopayla yaşlı Kadı'ya vuru, onu öldürür. Kızlar ölen Kadı'nın başında ağlarlar, dövünürler, Kadı dirilir herkes yeniden oynamaya başlar. Ev sahibi oyunculara bulgur, yağ, kuru üzüm gibi hediyeler verir. Müzik yeniden başlar hep birlikte oynarlar ve başka bir evin önüne gidilir, aynı şeyler orada da tekrarlanır. Köy gezildikten sonra verilen hediyeler toplu olarak yenilir.

Burada yaşlı Kadı'nın bayılması ardından müziğin kesilmesi ve kızların bayılan Kadı'nın yanına gelerek ağlamaları, dövünmeleri bir yerde çile çekmeyi simgelemektedir. Çünkü Kadı'nın bayılması üzerine müziğin ve

---

2 GASTER,a.e.,s.17
3 a.e.,s.17
4 a.e.,s. 27

eğlencenin kesilmesi doğanın canlılığını kaybetmesiyle eş değer kabul edilmektedir. Anadolu ve Ortadoğu mitolojilerindeki üremeyle, canlanmayla ilgili tanrılar üzerine anlatılan, hikayelerin bir kalıntısı özelliğini görüyoruz bu törende, ölüp-dirilme ya da ayılıp bayılma.

Bayılan Kadı'nın dirilmesi için para, buğday, ceviz vb. şeyler verilirken söylenen iyi dilek sözleri insanların bağış yaparak, hediye vererek kötülüklerden arınması inancından kaynaklanmaktadır. Hediye alındıktan sonra bayılan Kadı'nın ayılması doğanın canlanmasını, yaşamın sağlıklı şekilde devamını simgelemektedir. Kadı'nın canlanmasıyla müzik ve oyunun başlaması, insanların sevinç çığlıkları atması da toplu kutlamayı ifade etmektedir.

Diğer örneğimiz Cemal töreni de Ekim ayı içerisinde yapılmaktadır. Balkan ülkelerinin genelinde Cemal, Cemale, Cemalcik adlarıyla yapılan bu tören yine eski tarım kültürünün hakim olduğu dönemlerden kalan mevsimlik törenlerdendir. Törendeki amaç hem eski yılı uğurlamak, yeni yılı karşılamak hem de tarlaya atılan tohumun berekctli olmasını sağlamaktır. Bu törende; biri beyaz, ikisi siyah giysili üç Cemal, bir kadın, siyah elbise giyinmiş şeytan ve evlerden verilen hediyeleri toplayan bir kişi olur. Oyuncuların yanı sıra gençlerden oluşan bir grupta köyü dolaşır. Cemaller ve gelin ortaya çıkıp sürekli koşuyormuş gibi yaparlar. Bu arada Cemallerin bellerindeki takılı çanlar gürültülü sesler çıkarır. Siyah Cemallerden biri elindeki sopayla beyaz Cemal'e vurarak öldürür. Kız, ölen Cemal'in yanına gelir ağlar, dövünür, Cemal dirilir, yeniden oynarlarken kız seyircilerin arasına kaçar. Cemaller kızı bulup getirirler. Şeytan sürekli oyuncuların çevresinde gezinir. Bir evin önüne varılınca kapı çalınır, ev sahibi çıkar ve oynayanlara buğday verir. Buğdaydan bir avuç alınıp etrafa saçılır. Bütün köy gezildikten sonra toplanan buğdaylar satılır, parasıyla helva alınıp topluca yenilir. Cemal Töreni de Koyun Yüzü'nde olduğu gibi aynı mevsimsel kalıba uymaktadır.

Bu bölümde, örneklerimiz ile Anadolu ve Ortadoğu mitolojilerindeki ortak motifleri ve bu motiflerin kaynaklarını açıklamaya çalışalım.

1- Ölüp-dirilme ya da ayılıp-bayılma motifi; Anadolu uygarlıklarından birini kuran Hititler de fırtına tanrının oğlu Telipinu kızgın bir şekilde şehri terk eder. Uzun yolculuktan sonra yorgun düşer, bir yerde yatar ve uykuya dalar. Telipinu'un uykuya dalmasıyla ülkeyi sis kaplar, kuraklık ve açlık baş gösterir, insanlar açlıktan ölmeye başlarlar. Tanrılar Telipinu'yu aramaya, çıkarlar, ancak hiçbiri bulamaz. Bunun üzerine Tanrıça Hahannas oğlunu bulması için bir arıyı görevlendirir. Arı Telipinu'u bulur, ellerini ayaklarını sokar, gözlerine ve ayaklarına balmumu sıvar, sonra uyanan tanrı daha çok öfkelenir. Güneş Tanrının önerisiyle bir kartalın kanatlarında gök gürültüsü ve şimşek eşliğinde şehre getirilir. Bir efsunla eski haline

döndürülür, açlık ve kuraklık biter, doğadaki yaşam normale döner. Ölüp dirilme motifi burada uyuma ve uyanma şeklinde işlenmektedir. Telipinu'un bir arı tarafından sokulması, gözlerine balmumu sürülmesi, bazı hastalıkların tedavisinde bu uygulamaların o dönemde de var olduğunu göstermektedir. Bu tür uygulamalar bugün Anadolu'nun değişik yörelerinde görülmektedir.

Bir diğer simge Telipinu'nun şehre bir kartalın kanatlarında gök gürültüsü ve şimşek eşliğinde getirilmesidir. Burada gök gürültüsü ve şimşek yağmurun habercisidir, yağmurun yağdırılıp, ölen doğanın canlanması için büyüsel bir işlev yapmaktadır. Tanrı Telipinu'nun uykusundan uyanması ve dönüşü Hititlerde şenliklerle kutlanmıştır. Şenliklerin sonunda üzerine koyun postu asılmış bir direk tanrının önüne dikilir. Bu direk koyunların yağı, buğdayın taneleri, şarap, sığır, koyun, uzun yaşam ve çok çocuk sahibi olma anlamına gelmektedir. Telipinu'nun önüne dikilen koyun postu asılmış direğin benzerinin, yapraklarla süslenmiş ağaç biçiminde Asur ve Bobilonya mühürlerinde de görüldüğü ifade edilmektedir[5]. Bugün ülkemizin bazı yörelerinde yağmur yağdırmak için çocuklar tarafından yapılan törenlerde de bir çocuk yeşil ağaç dalları ve yapraklarla süslenerek gezdirilmektedir. Evlerden üzerine bir tas su dökülmesi yağmur yağdırmak için simgesel bir özellik taşımakta, yağmurun yağışı yansılanmaktadır.

Ölüp dirilmeyle ilgili diğer mitolojik bir öyküyü Bobilonya mitolojisinde buluyoruz. Ana Tanrıça İştar'ın kocası ve sevgilisi Tammuz (Temmuz) her yıl ölür ve toprak altına girer. Tammuz ölünce doğa canlılığını kaybeder, üreme durur. İştar, Tammuz'u aramaya çıkar, bulup getirince doğa canlanır, üreme başlar. Bu durum törenlerle kutlanır. Bu törenler, Temmuz ayı içerisinde yapılır.

Friglerin bitki Tanrısı Attis'inde ölüp dirilişi her yıl yas tutulduktan sonra ilkbahar töreniyle sevince dönüşür. Frigyalılar'ın bitki tanrısı olan Attis, Tanrı Kybele'nin hem oğlu hem sevgilisi olarak bilinir. Attis Pessinus kralının kızıyla evleneceği sıra Kybele kıskançlıktan etrafa korku saçar. Attis dağa kaçar, erkeklik organını keser, akan kanlardan bir çam ağacı büyür ve Attis'in ruhu çam ağacına geçer. Bu törenlerde ormandan bir çam ağacı kesilir, Kybele tapınağına getirilir. Bazı anlatılara göre tapınaktaki rahipler tanrı Attis gibi erkeklik organlarını keserek kendilerini hadım ederler. Romalılar Attis törenlerini kendilerine uyarlamışlardır.Mart'ın yirmi ikisi ile yirmi yedisi arasında yapılan törenlerle Kybele ve Attis İlkbahar şenliğiyle anılırlar.

Suriye'nin Sami halkları tarafında tapılan bitki tanrısı Adonis'le ilgili mitolojiye göre Adonis yılın yarısını toprağın altında, yarısını da üstünde

---

5 HOKE,Ortadoğu Mitolojisi,s.120.

geçirir. Toprağın altına gittiğinde doğada canlanma durur. Kıtlık ve açlık başlar, toprağın üstüne döndüğünde de doğadaki canlanma başlar, ağaçlar yeşerir, çiçekler açar, hayvanlar yavrularlar. Adonis'in toprağın üstüne çıkışı ve altına girişi yılda iki kez olmak üzere yaz dönümü veya kış dönümünde yapılan törenlerle kutlanır. Yaz dönümünde yapılan törenlerde ağıtlar yakılır, Adonis'in tasviri kadınlar tarafından sulara bırakılır. Baharda yapılan törenlerde ise Adonis'in ertesi gün yeniden doğacağına inanılır. Tanrı Dionisos, Tanrı Demeter'le ilgili anlatılan öyküler de benzer özellikler taşımaktadır. Yani; ölmeleri veya kaybolmalarıyla yaşamın, canlılığın, üremenin durması, dirilmeleri veya geri dönmeleriyle doğanın yeniden canlanması, üremenin başlaması.

Kış şenlikleri doğanın yavaş yavaş canlılığını kaybettiği gündönümlerine rastlar. Bu şenlikler, bereket tanrısının ölümünü ve yeraltına çekilmesini belirlemiş olurdu. Yapılan törenler; bereket tanrısını uğurlamak, gönlünü hoş ederek göndermek, bir sonraki gelişini çabuklaştırmak amacını taşıyordu. Örneğin; bitki tanrısı Attis için yıl içerisinde, uykuya daldığı an, uykudan uyandığı an olmak üzere iki tören yapılırdı.

Cemal örneğini bu anlamda yorumladığımızda; Ekim ve Kasım ayları kışın başlangıcı olduğundan doğadaki canlılık kaybolmaktadır. Yapılan törenle, doğadaki canlılığın gidişinin uğurlandığına, bir sonraki gelişinin çabuklaştırıldığına inanılmaktadır.

Ölenin yeniden dirileceği düşüncesi çok tanrılı dinlerden tek tanrılı dinlere de geçmiştir.Aşağı yukarı bütün tek tanrılı dinlerde ölenlerin bir gün dirileceğine inanılır. İslam dininin kutsal kitabı Kuran-ı Kerim'in Hud, Nahl, Isra, Meryem, Ankebut ve Rûm surelerinde yeniden dirilmeyle ilgili ayetler vardır. Nahl suresinin 38.ayeti şöyle diyor: "Onlar, Allah ölen bir kimseyi diriltmez" diye olanca güçleriyle Allah'a and içtiler. Aksine, bu O'nun bizzat kendisinin ettiği gerçek bir vadidir. Fakat insanların çoğu bilmez"[6].

Soy kültürümüzü oluşturan Orta Asya Şaman kültüründe de ayılıp bayılma motifi vardır. Altay Şamanlarının törenlerde çadırlarına diktikleri kayın ağacına oyulan dokuz basamağı çıkıp gökteki tanrı Ülgen'e ulaşması, onun kestiği kurbanı (at) kabul edip etmediğini, havanın nasıl olacağını ve yeni hasada dair bilgiler aldıktan sonra çıktığı yerden düşmesi ve bayılması, daha sonra ayılması ölüp dirilme konusuyla benzeşmektedir. Gök tanrısı olarak bilinen "Bay Ülgen" daha çok bir "atmosfer" (hava durumu ve verimlilik/doğurganlık tanrısı gibi görünüyor, çünkü eşi ve çok sayıda çocuğu vardır, sürülerin çoğalması ve ürünlerin bol olması, konuları onun elindedir"[7]

---

6 Kuranı Kerim,Nahl Suresi,38.ayet.
7 ELIADE,Şamanizm,s.231

Her iki örneğimizde de ölüp-dirilme ve ayılıp -bayılma motifini görüyoruz.Bu motifler yukarda sözünü ettiğimiz Anadolu mitolojileri ile komşu mitolojilerden kalıntı olduğu gibi soy kültürümüzdeki mitolojilerden de kalıntılar taşımaktadır.

2- Savaş-çatışma; Dünyanın her yöresindeki mevsimsel şenliklerin genelinde kavga ve çatışma vardır. Mevsimsel şenliklerdeki bu çatışmalar; Mısır'da Horus ile Set, Kenan'da Baal ile Yam (veya Mot), Hititler'de fırtına Tanrısı Telipinu ile eşderha Illuyankas, Babillerde Marduk ile Tiamat, Ibranilerde Yehova ile Leviathan arasındadır. Bu savaşlarda eski ile yeni yıl, yaz ile kış, yaşam ile ölüm, yagmur ile kuraklık arasındaki dövüşler simgelenir. Bu güçler arasındaki çatışmada topluluk üyeleri bir taraftır. Ama hep iyiden, gündüzden, yeniden, yazdan, yaşamdan yanadırlar. Çatışmaların sonunda genellikle iyi güç kazanır. Böylece doğanın yeniden canlanacağı inancı pekişmiş olur.

Bazı ritüellerde bireyselleştirilen çatışma ve kavgalar bazılarında gruplar arasındaki çatışmalara dönüşür. Hititlerdeki ritüel dövüş kendileri ile komşuları Masa'lar arasındaki eski bir sınır çatışmasını, eski Mısır'da sakar şenliği süresince yılda bir sahnelenen dövüş ise hanedanlar öncesi başkent olan Buto kentindeki rakip gruplar arasındaki dövüş temsil ediliyor[8]. Vermiş olduğumuz Koyun Yüzü örneğinde çatışan güç Ak'la-Kara, yani kışla-yaz, iyi ile kötü, bollukla-kıtlık arasındadır. Bu kişileştirilmiş ve simgeleştirilmiştir. Yaşlı Kadı her ne kadar geçen yılı temsil etse de aynı zamanda bereketin, üremenin simgesidir, Arap ise kötülüğün, kıtlığın, ölümün simgesidir. Sürekli Kadı'yı öldürmekte, yok etmektedir. Kadı ölüyor ama toplumun beklentisi doğrultusunda simgesel olarak temsil ettiği güçlerin üstün gelmesi düşüncesiyle geri diriliyor.

Cemal oyununda yine aynı tip çatışma vardır. Ak giysiler içindeki Cemalle kara giysiler içindeki Cemaller çatışıyorlar. Eski yılı, temsil eden Cemaller yeni yılı temsil eden Cemalle çatışma halindedir.

Cemal ritüelindeki bir diğer çatışma gruplar arasındaki çatışmadır. Kendi köyünü gezen Cemaller diğer köye gitmek için yola çıkarlar. O köyün Cemalleri'de kendi topraklarına diğer Cemalleri girdirmezler. Girdirdikleri takdirde köylerinden bolluk ve bereketin alınacağı inancını taşırlar. Aralarında kavga olur, kavgalarda ölüm olaylarının olduğu, ölen kişinin kurban olarak nitelendirildiği ifade edilmektedir[9]. Anadolu'nun birçok yöresinde oynanan ve ritüellerden kalıntı olan oyunlarda toplu çatışmalar vardır.

8 GASTER,a.e.,s.51
9 ARTUN,Cemal Ritüeli,s.31

Niğde'de oynanan Tuluk Oyunu'nda Tulukçular şişirilmiş keçi derileriyle birbirlerine vurarak kavga ederler[10]. Gaziantep'te oynanan Arap oyununda da Türkler'le Araplar arasında savaş taklidi yapılır[11]. Çağcıl anlamda yerel kurtuluş günlerinde yapılan temsili savaşları toplu çatışmalar olarak nitelendirebiliriz. Anadolu'daki mevsimlik ritüellerde yaygın olarak görülen ak-kara çatışmasında Anadolu kültürlerinin etkisi olduğu gibi Orta Asya Türk Kültürünün de etkisi vardır.Anadolu'da üreme ve Şarap Tanrısı olarak bilinen Dionisos'un kara keçi derisi giyerek keçi kılığında göründüğü inancı vardır. Bu inançla ilgili olarak anlatılan bir hikayede Dionisos'un bir eşi olan ve kara keçi postu giyen Melanthus ile ak, sarışın adam Ksanthus'un kavgaları anlatılır[12].

"Altay'da ve Goldlarda Şaman, ölenin ruhunu gölgeler alemine götürürken ruhlar tarafından tanınmasın diye yüzünü boyar."[13] Buryatlar'da tanrılarla ilişkili "ak şaman" (sagani bö) ve ruhlarla ilgili "kara şaman"lardan (karain bö) söz edilir[14]. Ak şamanlar beyaz, Kara Şamanlar mavi giyinirler. Altaylarda da şamanlar Beyaz Şamanlar (ak kam) ve siyah şamanlar "Kara kam" diye ikiye ayrılır[15]

3- Yas-ağıt-yakarma; Ritüellerdeki ortak motiflerden birisi de yas tutmak, ağıt ya da yakarmadır. Tanrı Telipinu, Dionisos, Demeter, Attis, Tammuz adına yapılan törenlerde kaybolan tanrıların geri gelmesi için yaslar tutulur, ağıtlar yakılır, toplu yakarmalar olurdu. Bu toplu yakarmalar zamanla tragedyanın doğuşunu sağlamıştır. Önce yas tutmayla başlayan törenler ardından ağıtlar ve yakarmalarla sürdürülürdü. Böylece tanrı'nın geri döneceğine ve doğadaki canlanmanın başlayacağına ağıt ve yakarmalarla bu eylemin çabuklaştırılacağına inanılırdı. Yas törenlerinde ağıt ve yakarmaların yanı sıra kurbanlar kesiliyor, ritüel danslar yapılıyordu. Kurban; hayvan veya insan olabiliyor, bazen de Attis adına yapılan törenlerde olduğu gibi kan akıtma şeklinde oluyordu. Bu törenlerde rahipler cinsel organlarını keserek bereket getirmesi için kanlarını toprağa akıtıyorlardı. İlkellerdeki ritüellerden beri süregelen kurban kesme geleneği tek tanrılı dinler döneminde devam etmiştir. Günümüzdeki kurban kesmedeki amaç ile ilkel törenlerdeki kurban kesmedeki amaç arasında hiçbir fark yoktur.

---

10 AND, Dianizos ve Anadolu Köylüsü, s.45
11 a.e., s.44
12 a.e., s.43,44
13 ELIADE, Şamanizm, s.197
14 a.e., s.217
15 ., s.217

Ritüel törenlerde ağıtlar yakmak için "meslekten ağlayıcı kadınlar" bulunurdu. Meslekten ağlayıcı kadınlar eski Mısır'da, Hititler'de görüldüğü gibi, Heredot ve Hektor'un cenaze törenlerinin anlatımında da görülür[16]. Bugün Anadolu'nun hemen her yöresinde ölen birisinin ardından ağıtlar yakarak diğer kadınları da ağlatan ağıtçı kadınlar vardır.

Koyun Yüzü ve Cemal törenlerinde Kadı veya Cemallerin ölümü ya da bayılması üzerine müziğin susması, dansların durması yasın göstergesidir. Kızların ölenin yanına oturup ağıtlar yakması dövünmesi ilkel törenlerdeki ağıtçı kadınlarla benzerlikler göstermektedir. Ağlamanın ve dövünmenin ardından ölenin yeniden dirilmesi ve sevinç gelmektedir.

Acı çekme ve yakarmalar islam ülkelerinde görülen muharrem ve aşure törenlerinde daha yoğun olarak görülmektedir. Bu törenlerdeki mersiyeler, dövünmeler, oruç ve taziye denilen dramatik acı çekme törenleri Kerbela olayına yönelik gibi gözükse de aslında mevsimsel törenlerin kalıntısıdır. Çünkü bolluk, bereket; canlanma, yeni yılı karşılama törenleri, eski Mısır, Mezopotamya ve Anadolu'dan çıkmış ve yayılmıştır. Tek tanrılı dinlerden Musevilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'te yine bu bölgeden doğmuştur[17]

Acı çeken tanrıça toprak ananın, Frigya'nın Kybelesi, Fenikelilerin İştar-Astarte-Astoret'i, Asur ve Bobilonya'nın Millitta'sı, Mısırlıların İsis'i, Yunanlılar'ın Afrodit'i, Romalıların Venüs'ünden sonra Tötonların tanrısı Freya'nın, Meryem Ana'da sürdürüldüğüne dair inançlar vardır[18].

4- Kız Kaçırma; Mevsimsel ritüellerde simgesel olarak kız kaçırma motifini de görürüz. Kız kaçırma konusunun bolluk ve tarım törenleriyle ilgisini kurabilmek için Demeter ile kızı Kore için yapılan törenlerin hikayesini kısaca anlatmakta yarar var. Demeter'in kızı kore kaçırılır. Kızı kaçırılan Demeter karalar giyinir ve kızını aramaya başlar. Kore kaçırıldıktan sonra tarlalarda ekinler bitmez, ağaçlar çiçek açmaz, otlar yeşermez, hayvanlar üremez olurlar. İnsanlar açlıktan ölmeye başlar. Zeus, yeraltı tanrısı Hades'e, Kore'yi yeryüzüne göndermesini söyler. Hodes, Kore'ye nar yedirir, bunun üzerine Kore yeraltına bağlanır ve yılın üçte birini yeraltında, üçte ikisini de yeryüzünde geçirir. Kore'nin yeryüzüne dönmesi ve annesi Demeter'e kavuşmasıyla doğada canlanma başlar, yağmur yağar, otlar biter, hayvanlar üremeye başlarlar. Anadolu'daki çoğu seyirlik oyunlarda kızlar ya kötülüklerin simgesi Arap tarafından veya seyircilerin arasından bazı kişilerce kaçırılır. Kızların kaçırılmasıyla müzik susar, dans biter, etrafı bir telaş

16 GASTER,Thespis,s.465
17 AND,Geleneksel Türk Tiyatrosu,s.61
18 a.e.,s.61

alır, kızlar aranmaya başlar. Kızların bulunup getirilmesiyle yeniden sevinç oluşur, müzik ve dans başlar, kutlama yapılır. Görüldüğü gibi burada da kızların kaçırılması Kore'nin kaçırılmasıyla benzeşmekte, doğadaki mevsimsel dönüşleri simgelemektedir. Kışın gelmesiyle bütün canlıların kabuğuna çekilmesi otların kaybolması, yeşilliklerin gitmesi, ardından gelen baharla yeniden canlılığa kavuşmasıyla son bulur.

5- Üreme, çiftleşme; Ritüellerin çoğunluğu üreme ve çiftleşmeyle ilgili motifleri içermektedir. Tanrı Attis adına yapılan törenlerde rahiplerin Attis'e öykünerek cinsel organlarını kesmeleri ve kendilerini hadım etmeleri ilk bakışta üremeyi sağlayan etkenlerden birinin ortadan kaldırılması, üremenin durdurulması olarak görülebilir. Ancak olayın temelinde yatan inanç ögesi bunun tam tersini göstermektedir. Tanrı Attis'in erkeklik organını kesmesi üzerine yere akan kanların toprağa canlılık vermesi bir çam ağacının büyümesini sağlaması, üremenin devamlılığını sağlamak amacını taşımaktadır. Rahipler de bu amaca dönük olarak erkeklik organlarını kesmektedirler.

Anadolu'daki pek çok dramatik gösterilerde cinsellik, üremeyle, bereket ve bollukla eşdeğer görülerek uygulana gelmiştir. Anadolu uygarlıklarından kalan bereket ve bollukla ilgili tanrı heykellerine baktığımızda cinsel organların belirgin bir biçimde ön plana çıkarıldığını görürüz. Mevsimsel törenlerden baharın gelişini karşılamak için Sivas'ta oynanan Madımak Oyunu'nda erkeklik organının taklit edildiğini ve oyunun bunun üzerine oluşturulduğunu[19], Muğla Fethiye'de oynanan Arap oyunu'nda da Arabın cinsel organı simgeleyen bir aracı oyun süresince kullandığını görürüz[20].

Buradaki örneğimizden Cemal Ritüelinde, Cemaller ellerinde cinsel organı simgeleyen sopalar taşırlar. Koyun Yüzü Töreni'nde de Genç Kadı'nın Yaşlı Kadı'nın arkasına geçerek çiftleşme taklidi hareketler yaptığını görüyoruz. Bu hareket koç ve koyunun çiftleşmesinin taklidi olduğu gibi üremenin başlangıcını da simgeleyen bir harekettir. "İlkel törenlerdeki cinsellik olguları daha çok insandaki ve doğadaki üreme ve verimlilik güçlerine, yani toplumun ve kültürün varlığının bağlı olduğu güçlere bir saygı davranışıdır"[21].

6- Toplu yeme; Mevsimsel törenlerde toplu yemek, olayın bir parçası olarak düşünülmüştür. Bu yemeklerin ölümlüleri olduğu kadar, tanrıların varlığını da kapsıyor olduğuna hemen hemen değişmez bir biçimde inanıl-

19 KARADAĞ,Nurhan; Köy seyirlik Oyunları
20 GASTER,Thespis,s.65
21 MALINOWSKI,Büyü Bilim ve Din

masıdır. Toplu yemekler zamanla yüklendiği anlam ve amaç gereği yalnızca mevsimsel törenlerin değil değişik olayların sonunda da yenilmeye başlanmıştır. Günümüzde Anadolu'da ölen kişilerin defnedilmesinden hemen sonra ve belirli bir aralıklarla verilen yemekler, yeni bir şeye kavuşma ya da yeni bir şeyi elde etme sonucu verilen toplu yemekler, ritüellerdeki toplu yemeklerin izlerini taşımaktadır.

Anadolu'da gerçekleştirilen mevsimlik törenlerin sonunda da toplu yeme geleneği sürmektedir. Örnek olarak aldığımız Koyun Yüzü ve Cemal ritüellerinde töreni gerçekleştirenler bütün evleri gezerler ve her evden bir hediye alırlar. Bu hediyeler genellikle yağ, bulgur, kuru üzüm, ceviz gibi şeylerdir. Yağ ve bulgurla pilav pişirilir. Hep birlikte yenilir. Arkasından üzüm ve ceviz gibi hediyeler yenir.

Anadolu'daki ritüel törenlerde bu saydığımız ortak motiflerin dışında daha pek çok benzer motifler bulabiliriz. Ancak bir bildiri içerisinde bunları anlatmamız mümkün değildir. İki örneğimizde gördüğümüz üç değişik motifi de kısaca açıklamakta yarar görüyorum.

Birincisi, her iki törende de, oynayan kişilerin bellerine bağladıkları ve koştukça sesler çıkaran çanlar. Çanlar hem Anadolu'da hem de Ortaasya Türk kültüründe kötü ruhların kovulması ya da ürkütерek tören alanına dolayısıyla ortada bulunan topluluğa yaklaştırılmaması gibi büyüsel bir anlam taşımaktadır.

Cemal ritüelinde töreni gerçekleştirenlere ev sahibi tarafından buğday verilirken bir avuç buğdayın yere saçılması yine bereket bollukla ilgili mevsimlik törenlerden kalıntı özelliğini taşımaktadır. Buğdayın yere saçılması tohum ekiminin yansılaması olarak algılanabilir. Tohum, toprakla birleşerek üreme başlayacaktır, bu yönüyle de büyüsel bir özellik taşımaktadır.

Mevsimsel ritüellerdeki bir diğer ortak motif ateştir. Verdiğimiz her iki örneğin de genelde gece oynanması ve ellerde meşaleler gezdirilmesi, Demeter'in kızı Kore'yi aramaya çıktığında elinde meşaleler taşımasıyla benzerlik göstermektedir. Görünürde çevreyi aydınlatmak için ateş yakılıyor olsa da ateşe olan inanç ve tapınmayla da ilgisi vardır.

Çoğu toplumlarda ateş geçmişte olduğu gibi bugünde kutsal sayılmaktadır. Sümerler'de, Hititler'de eski Mısır'da ateş kutsaldır. Ateşe adak sunmak, saçı saçmak, kesilen kurbanın kanını dökmek değişmez geleneklerdendir. Hititler'deki Puruli bahar ve yaz şenliğinde kutsal postlar ve eşyalar yakılarak yerine yenileri konmaktadır. Böylece eskinin yakılarak yok edilmesi, yeninin konması arınmanın ifadesi olmaktadır. Ülkemizdeki mevsim değişiklikleri ve üremeyle ilgili törenlerde de ateş bir inanç ögesi olarak yerini almaktadır. Bunun en belirgin örneği de bu tören ve uygulamalarda meydanda ateş yakılması, elde meşale taşınmasıdır. Ateşle ilgili inanç kalıntıları Anadolu

kültüründen kaynaklandığı gibi soy kültüründen de kaynaklanmaktadır. Çünkü Türklerde ateş, tanrı katında görülüp tapınılan bir nesne olmuştur. Ateşin her türlü kötülüğü kovduğuna inanılmıştır. Ateşe bakılarak gelecek hakkında yorumlar yapılmıştır. Örneğin, ateşin üzerinden yükselen alevler yeşilimsi olursa bol yağmur yağacağına, kızıl olursa Han'ın öleceğine ya da uzun bir yola çıkacağına inanılır.

Ateş'in kötülükleri kovması, insanları kötü ruhlardan koruması düşüncesi, tek tanrılı dinler de kötü ruhlu, inançsız, tanrıya inanmayan insanların cehennemde ateşte yanacağı inancına dönüşmüştür.

Ritüellerin ortak bir özelliği de oynayan kişilerin maske takmalarıdır. Bu törenlerde kullanılan maskeler temsil ettiği mitolojik varlığın gerçek görünüşü olarak saygı görmüş ve algılanmıştır. Oysa törene katılan herkes maskeyi yapanında, takanın da kendilerinden biri olduğunu, yani insan olduğunu bilir. Ama yine de bu insan tanrıyla özdeşleştirilir. Maske, insanların "normal dünyevi evrenin mantığından herşeyin farklı olduğu tiyatromsu ve oyunumsu evrene, her şeyin inandırma ve sanki mantığıyla varoluşunun yaşandığı kabul edilen bir evrene"[22] geçmesini sağlar. İlkel dönem ritüellerindeki maske kullanma geleneği bugün Anadolu'daki pek çok dramatik uygulamalarda görüyoruz. Örnek olarak verdiğimiz her iki uygulamada, oynayan kişilerin ellerini yüzlerini boyayarak maske yapmaktadırlar.

Sonuç olarak; mevsimsel ritüeller zamanın akışı içerisinde yeni anlayışlar geliştikçe gerileme eğilimi göstermektedir.Çünkü işlevsel önemlerini yitirmektedirler. İşlevsel özelliklerini yitirince de yalnız eğlenmek için biraraya gelen kalabalığın kaba beğenilerine cevap veren popüler eğlenceye dönüşerek hayatta kalma eğilimini göstermektedirler. Temel olay örgüsü kalır ama daha az kabul görür. Yergi, fars ve kaba dil ögeleri sokulur içine. Bugün ülkemizin pek çok yöresinde seyirlik oyun adı altında yapılan gösteriler (Arap, kız kaçırma, kadı, deve oyunları) artık işlevsel özelliğini yitirmiş, eğlenme amacıyla oynanan oyunlar haline dönüşmüştür. Bunların yanısıra bildirimizde örnek olarak verdiğimiz Cemal ve Koyun Yüzü uygulamaları, yağmurcuk, yağmur gelini vb. uygulamaları işlevselliklerini sürdürmektedirler. Yapılış amaçları ve kullanılan ögeler, kalıplar ritüellerden farklı değildir.

---

22 CHAMBELL, İlkel Mitoloji, s.31

BİBLİYOGRAFYA

AND Metin; Dionisos ve Anadolu Köylüsü, İstanbul 1962, Elif Yayınları, 77 s.

AND Metin; Geleneksel Türk Tiyatrosu, Köylü ve Halk Tiyatrosu Gelenekleri, Ankara 1985, Anka Ofset, 575 s.

ARTUN Yrd.Doç.Dr.Erman; Cemal Ritüeli ve Balkanlardaki Varyantları, Ankara 1993, Yeni Çağrı Matbaa ve Mücellithanesi, 142 s

BAŞDEMIR Kürşat; Eski Anadolu: Tarihsel ve Kültürel Süreklilik, Istanbul 1999, Kaynak Yayınları, 134 s.

BOZKURT Fuat; Türklerin Dini, İstanbul 1955, Cem Yayınevi, 248 s.

CHAMBELL Joseph; İlkel Mitoloji, Çev: Kudret EMİROĞLU, Ankara 1992

ELİADE Mircea; Şamanizm, Çev: İsmet BİRKAN, Ankara 1999, İmge Kitabevi, 560 s.

EYUBOĞLU İ. Zeki; Anadolu İnançları, Anadolu Mitolojisi, İstanbul 1987, Çeşit Kitabevi 575 s.

ERHAT Azra; Mitoloji Sözlüğü, İstanbul 1972, Remzi Kitabevi, 429 s.

FRAZER James G.; Altındal 1,2. cilt Çev: Mehmet H.DOĞAN, İstanbul 1991, Payel Yayınevi, 395-399 s.

GASTER Theodor H.; Thespis, Eski Yakındoğu'da Ritüel, Mit ve Drama, Çev: Mehmet H.DOĞAN, İstanbul 2000, Kabalcı Yayınevi, 655 s.

HOOKE Samuel Henry; Ortadoğu Mitolojisi, Çev: Alaaddin ŞENEL, Ankara 1995, Imge Kitabevi, 224 s.

KARADAĞ Nurhan; Köy Seyirlik Oyunları, İş Bankası Yayınları, 180 s.

NUTKU Doç. Dr. Özdemir; Dünya Tiyatrosu Tarihi, 2 Cilt, Ankara 1972, Ankara Üniversitesi Basımevi, 868 s.

ÖGEL Prof. Dr. Bahaddin; Türk Mitolojisi 1.Cilt., Ankara 1993, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 644 s.

ANADOLU İNANÇLARININ HALK HEKİMLİĞİNE ETKİLERİ

Alparslan SANTUR*
Meltem CİNGÖZ SANTUR**

Halk Hekimliği uygulamalarında önemli rolü olan Anadolu inançlarının gerçekçi analizlerini yapabilmek için, konuyla ilgili kavramların iyi anlaşılması ve değerlendirilmesi gerekmektedir. Bunlardan birincisi "ilkel düşünce" kavramıdır. Genel olarak eğitilmemiş olarak nitelendirilebilecek bu düşüncenin günümüzdeki uzantısı olarak "geleneksel düşünce"yi gösterebiliriz. Bu tür düşüncenin özellikleri şunlardır:

1- Genellikle kritikten yoksundur: Tıpkı çocukta olduğu gibi duygusal ve saf bir düşüncedir. Olaylar karşısında soğukkanlı olarak değerlendirmeler yapmak yerine ani tepki göstermek yaygındır.

2- Bir olayın ayrıntıları üzerinde yeterince durulmaz: Olay çok basite indirgenerek buna göre değerlendirmeler yapılmaya çalışılır.

3- Somutlaştırma ve kişileştirme eğilimi yaygındır: Doğa olaylarının nedeni, olağanüstü güçleri olduğuna inanılan varlıkların davranışlarına bağlanır. Bunun karşısındaki düşünce tepkiyle karşılanır.

4- Neden ve sonuç bağlantısı çoğunlukla çağrışımlara dayanır: Tesadüfler büyük önem taşır. Gelişmiş düşüncede de karşımıza çıkabilir. Olaylar bir bütün olarak ele alınır.

5- Özneldir: Çevre ve bu çevredekiler arzu, korku gibi duygusal tepkiler veya faydalarına göre algılanır.

6- Madde ve öz ayrılmaz: Olaylar birbirine bağlanıp, sonuca varılır.

İlkel veya geleneksel düşüncenin bu özellikleri, inançların temelini oluşturmakla birlikte, çeşitli sebepler de bu oluşumu etkilemektedir

1-Psikolojik durum

2-Eşyanın özelliğini, doğa kanunlarını bilmemek

---

* Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Şube Müdürü

** Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Folklor Araştırmacısı

3-Geleceği bilmek arzusu

4-Korku

5-Cin, peri, dev inancı

Geleneksel düşüncenin ana özellikleri ile insanın bu özelliklerden kaynaklanan davranışlarının inançlara yol açması inançlar içinde önemli bir rolü olan büyüsel işlemleri gündeme getirmektedir.

Halk hekimliği uygulamalarında önemli bir yeri olan büyü ile ilgili terimlerden bazıları şunlardır: Efsun, afşun: Zehirli hayvanların sokmalarına karşı korumaya yönelik işlem. Üfürükçülük: Hastaları üfleyerek tedavi etmeye yönelik işlem. Bakıcılık: Hastalığın sebebini çoğu kez suya bakarak öğrenmeye çalışmak. Ocaklı: Belirli bir veya birkaç hastalığı sağaltma gücü olan kimseler.

Birtakım gizli kuvvetleri kullanarak doğayı ve doğa kanunlarını etkileme amacı taşıyan büyüsel işlemler, halk inançlarının uzantısı olarak karşımıza çıkmakta ve geleneksel kültürün hemen hemen her alanında yoğun olarak izleri görülebilmektedir.

Büyüsel işlemler, genelde taklit ve temas ilkesine göre işleyen ve birbirinden uzak nesnelerin gizli bir sempati ile birbirlerini etkiledikleri inancına dayalı sempatik büyü ile açıklanmaktadır. Halk hekimliği tedavilerinde de yoğun olarak kullanılan taklit büyüsü, anoloji büyüsü olarak da tanımlanmaktadır. Başlıca ilkesi "benzer benzeri yaratır"dır. Başka bir deyişle birşeyin taklidi ile benzeri arasında bir farkın olmadığına yönelik ilkel düşünceden kaynaklanmaktadır. Sempatik büyünün ikinci örneği ise "parça bütüne aittir" ilkesi ile çalışan temas büyüsüdür.

Elde edilmek istenen sonuca göre de büyüsel işlemleri ak büyü, kara büyü olarak ikiye ayırmak mümkündür. Yine halk hekimliğinde hastalıklardan korunmaya yönelik işlemleri bu kategoride değerlendirmek mümkündür. Bu büyünün tam tersine işleyen kara büyü ise insanın sağlığına, malına, hayvanına zarar vermeyi amaçlayan bir büyüdür.

Bunların dışında doğa olaylarını etkilemeyi amaçlayan büyüsel işlemlere aktif büyü zararlı etkenlerden kaçınmayı amaçlayan büyüsel işlemlere ise pasif büyü denilmektedir.

Ayrıca bir şeyi zıddı ile etkilemeyi amaçlayan allopatik büyü bulunmaktadır.

Günümüzde halk hekimliğinde yer alan uygulamalar yüzlerce yıllık zaman, din ve ekolojik faktörlere bağlı olarak değişmiştir.

Politeist Dini İnançtan Tek Tanrıcılık İnancına Halk Hekimliği

Din, insanlık tarihi kadar eski bir kurumdur. İnsanın varlığını sürdürmesindeki en temel ihtiyaçlarından olan iyiyi, güzeli, doğruyu arama ve inanma ihtiyacına dayanır. İnsanların bilimsel olarak açıklayamadıklarını ilahi bir yaklaşımla çözer. (BALTAŞ 77)

Dinin, kişilerin beslenmelerinden, hastalıklar ve ölümler konusundaki kararlarına kadar uzanan etkileri söz konusudur...İnsanlar tedavilerini yüzyıllardan beri dini inançlarına göre düzenlemişlerdir. (BALTAŞ 77)

İnsanlığın dinsel yaşamı tektanrıcılığa, çoktanrıcılık evresinden geçerek gelmiştir.

Politeist yani çoktanrılı dinler döneminde hayatın hemen bütün aşamasına hakim olan, onu yönlendiren tanrıların varlığı kabul ediliyordu. İnsanlara hastalık veren, onları hastalıktan koruyan sağlık tanrıları önemli yer tutuyordu.

O çağda tedavilerin güçlüğü, insanların çare aramak için şifa tanrılarına yönelmelerine neden oluyordu. Tanrılar günlük yaşamın parçası olduklarından ilahi yardım aramak ilk çare oluyordu. (JACKSON 136)

Dünya doğaüstü güçlerce yani tepilere ve nedenlere kendi malıymış gibi hükmedebilen; kendisi gibi acımalarına, korkularına ve umutlarına başvurulardan etkilenebilen kişisel varlıklarca yönetilir. Böyle kavranılan bir dünyada doğanın gidişini kendi yararına etkileme gücüne sınır tanımaz o. Dualar, sözvermeler ya da korkutmalar, kendisine tanrılardan iyi hava ve bol ürün sağlayabilir ve kimi zaman inandığı gibi, bir tanrı kendi kişiliğinde bedenleşecek olursa, o zaman daha yüksek bir güce başvuru gereksinimi duymaz. İnsan - tanrı fikrine ulaşmanın bir yolu budur. (FRAZER 10)

Mitolojilerde pekçok örneğine rastladığımız bu şifa tanrıları ve tanrıçalarından birkaç örnek verelim:

Alemona : Roma'da ana rahmindeki çocuğu geliştirme tanrıçası.

Gula : Sümerlerde canverici tanrıça.

Asklepios : Yunan sağlık tanrısı.

İmhotep : Mısır sağlık tanrısı.

Roma'da bir çocuğun dünyaya gelmesi söz konusuysa **Alemona** fetusu korur, **Partula** doğumu yönetir, **Vagitanus** ilk çığlığı attırır, **Cununa** beşiği kollar ve **Rumina** süt verdirir. Diğer birçok tanrı ve tanrıca da yaşamın ileriki dönemlerinde değişik evrelerde ortaya çıkar. (JACKSON 3)

Çoktanrıcılığın tanrıları ve tanrıçaları doğanın kişileştirilmiş ve gizemli güçleriydi. Doğa güçleri, saygı duyulan ölüler ve kutsal sayılan bitkiler, hayvanlar da tanrı idi. Bu tanrı ve tanrıçalar hem hastalıklara yol açar, hem de

hastalıkları iyileştirirlerdi. Hastalığın tanısı ve seyre tamamen tanrılar tarafından kontrol edilir insanın burada bir etkisi olamazdı. (JACKSON 3)

Politeist dini inançların yaşandığı devirlerde hastalıklara doğayı yönceten tanrı ve tanrıçaların yol açtığını, yine hastalıkların bunlar tarafından iyileştirildiğini söylemiştik. Günümüz Anadolu geleneksel düşüncesinde bunun izlerini görmemiz mümkündür. Çoktanrıların yerini yüce varlık Allah inancı almıştır. Hastalık da Allah'ın insanlara verdiği bir cezadır ve yine Allah tarafından iyileştirilebilir.

Eski Türk tıbbında da hastalık telakkisi ilkel tıbbın temel özelliklerini taşır. Bu telakkiye göre hastalığın etiyolojisi (nedenbilim)

a) İnsan ruhunun kötü ruhlar veya cinler tarafından çalınması, kaçırılması

b) İnsanın içine kötü ruh veya cin girmesidir. (ÇAVDAR 309)

Tektanrı inancının hakim olduğu Yahudilik, Musevilik, Hristiyanlık, İslamiyet'te sağlık tanrıları inancının yeri olmamakla birlikte, bu inançların şekil değiştirerek yaşadıklarını görürüz.

Eski Yunan sağlık tanrısı Asklepios'un kurtarıcı özelliği Hristiyanlık'ta Hz. İsa'ya mal edilmiştir. Tanrı - insan kavramını burada da görebiliyoruz. "Bedenleşme geçici veya devamlı olabilir. Bedenleşme geçici olmakla kalmayıp kutsal ruh bir insan bedenine yerleşmişse tanrı - insanın tansıklar göstererek bu özelliğini kanıtlaması beklenir kendisinden" (FRAZER 35) Hz. İsa olağanüstü güçlere sahip olup hastalıkları iyi edebilmektedir. (BAYAT) Hastalıkları iyi ederek de tanrı - insan olduğunu kanıtlamaktadır.Bu konuyla ilgili İncil'den bir örnek verelim

"İsa, Yahudilerin sinagoglarında öğreterek, hükümranlığın sevindirici haberini yayarak, halk arasında her rahatsızlığı, her hastalığı iyileştirerek tüm Galile bölgesini bir uçtan öbür uca dolaştı" (Matta 4, Luka 6) Bu örnekleri daha da çoğaltmamız mümkündür.

İslamiyet'te ise hekimliğin piri olan, efsaneleşmiş Lokman Hekim'i görürüz.

Şifa tanrıları sonraki dönemlerde kilise azizlerine dönüşmüşlerdir. (JACKSON 168) Manastırların yönettiği bu hekimlik paganlık çağının bir tür fetişizminden başka bir şey değildi. (EREN 227)

Günümüz Anadolu Halk Hekimliği :

Günümüz Anadolu halk hekimliği incelendiğinde İslam öncesi kültlerin (atalar, ateş, dağ, taş, su, ağaç vb.), değişik dönemlerde benimsenen inanç sistemlerinin (Şamanizm, Zerdüştlük Hristiyanlık, İslamiyet), yerleşik Anadolu kültürünün, komşu uygarlıkların izlerini görmek mümkündür.

Anadolu'da bitkilerle tedavi çok eski çağlardan beri bilinmektedir. Anadolu'daki değişik uygarlıkların bitkilerle tedaviye ilişkin bilgilerin mevcut olduğu da bilinmektedir. Lokman hekim efsanesinde de bu konuya ait bilgiler mevcuttur. "Lokman Hekim bitkilerin dilinden anlar ve bitkiler ona hangi derde deva olduklarını söylermiş. Ölümsüzlük ilacını bile bulduğu ve bu ilacın nasıl yapıldığını Çukurova'da birbirleriyle konuşan çiçeklerden öğrendiği söylenir. Fakat öğrendiklerini yazdığı kağıt Ceyhan nehri üzerindeki Misis köprüsünde elinden uçar ve ölüm çare bulunmaz olarak kalır." (TURAN 1)

Bitkiler, insanları etkileyici üstün güçler taşıdığına inanılan toprak ürünleridir. Bir yarayı veya bir hastalığı iyileştiren bir bitki diğerlerinden daha çok mana (doğaüstü güç) taşıyıcıdır. Üstün bir bitkidir. Günümüzde çocuk sahibi olmak için Yozgat ilinde söylenen şu sözde de bu inancın izlerini görebiliriz "bütün bitkileri alır kaynatır buğusuna oturursun şifadır."

Nazardan ve dolayısıyla hastalıklardan korunmak amacıyla yapılan tütsünün de kaynağında mana inancı vardır.

Manisa ili, eski Anadolu'da Kybele'nin tapım merkeziydi. Ana tanrıçanın sevgilisi Adonis, avda bir yaban domuzu tarafından öldürülmüş, kanları toprağa aktığı gibi gövdesi de eriyip toprak olmuş. Her yıl ilkbaharda topraktan bitkiler ve çiçekler halinde fışkırırmış.Bu bitkiler ve çiçeklerde tanrının dölleyici, doğurtucu, çoğaltıcı gücü varmış. Eski Anadolu halklarınca her yıl ilkbaharda Manisa'da Mesir Bayramı kutlanır, bu otlar ve çiçeklerden yapılan yemekler yenirmiş. Mesir macunu da çeşitli hastalıklara iyi geldiğine inanılan eskiden kırkbir çeşit ottan yapılan bir macundur.

Sümerlerin inancına göre, pek çok tanrı, sağlık ve hastalıkla ilgiliydi. Sümerlilerde hastalık genel olarak suçluların cezalandırılması olarak algılanıyordu. (EREN; S.9,11)

Eski Mısırlılar hastalıkları iyileştirmede büyüye az yer verirler, büyüye tedaviye eşlik etmek için başvururlardı....Eski Mısır'da hastalıklar bugünkü anlayışımıza uygun hastalıklar değil, belirtileri idi. Baş ağrısının nedeni tanrının kızması, başa cinlerin girmesiydi.(EREN S. 20,28)

Çevredeki sayısız tanrılar ve ruhlar sağlık üzerine etki yaparlar. Bunların olumsuz etkilerinden büyü aracılığı ile korunabilir.(EREN S.28)

Hititlerde hastalıklar tanrısal cezalardır. Bunlardan kurtulmanın yolu tanrılara gerekli özenin gösterilmesi ve kurbanların sunulmasıdır... Yüzüstü bırakılan her tanrının hastalık yaptığına inanılıyordu. (EREN S.37,39)

Göz batmasında, bir diş sarımsak, kalem gibi yontulmuş bir çıra parçası üzerine, kırkbir defa sürüldükten sonra, üç gece göze sürme gibi çekilir. (Sinop)

Eski Yunan Hekimliği, başlangıçta Yunan Mitolojisi ile karışmış durumdaydı. Bu uygarlığın başladığı yer olan İonia'nın (Batı Anadolu) dinsel inancı Olympos Tanrılarının inancı idi. Bu uygarlığı yaratanlar 30 kadar tanrı ve tanrıçanın sağlık ve hastalıkla ilgili olduğuna inanıyordu... İyileştirici tanrıların en tanınmışı Asclepios idi. Kızı Hygea sağlığı koruma tanrıçasıdır. Oğlu Telesphore iyileştirme, nekahat tanrısıdır. (EREN S.98,99)

Eski Yunan hekimliğindeki ilginç uygulama tapınaklardır. M.Ö. VI. Yüzyılda kurulan Eski Yunan şifa tanrısı Asklepios'un tapınaklarına Asklepion denir. Bu şifa tapınakları tıp tarihinin önemli halkalarından birisini oluşturmaktadır.

Bu tapınaklarda ampirik (görgüsel) hekimlik yanında bazı dinsel törenler de yapılmaktaydı...Tapınaklarda din adamı hekimler vardı. (EREN 100)

Tapınağa gelen hastalar buralarda birkaç gün konuk olarak alıkonuyordu. Hastalara uyutucular, esrarla yapılmış macunlar veriliyor, Aesclape'ın hastanın düşüne girmesi sağlanıyordu. Sonra hastanın düşüne göre iyileştirme işlemi uygulanıyordu. Adaklar adanıyor, kurbanlar kesiliyordu.(EREN S.100) Şifa mabetleri, en azından bilimsel tıbbın çare bulamadığı durumlarda sosyal açıdan kabul edilebilir bir çözüm sunuyorlardı. Hekimler bu "tapınak tıbbı"nı bilimsel tıbbın içine sokmaya kalkışmadılar ama, onu tam anlamıyla da dışlamadılar. Sonuçta her iki şifa sistemi bir arada varolmayı sürdürdü. (Jackson S.137)

İonia ve Hellen dönemlerinden önceki hekimliğin, daha doğrusu iyileştirici hekimliğin bilici ve din adamlarının elinde bulunması, temelde dinle hekimlik arasında büyük bir açıklık bırakmamıştır. Hippocrates'e gelinceye kadar Aesklepios Tapınakları'nın din adamları hekimliği yalnız kendi ellerinde tutmuşlardı. (EREN S:227)

Roma Hekimliği, Yunan hekimliğinin kötü bir kopyasıdır. Din ve büyünün etkisi Romalılar çağında çok büyümüştür. Bunun sonucu olarak hekimlik büyüye dayalı bir meslek olmuştur. (EREN 158)

Kültlerin Halk Hekimliğine Etkisi :

Kült : Dinin ilahi boyutu dışında kişinin gücüne inandığı bir başka varlığa kutsiyet atfetmesi şeklinde ortaya çıkan bir tapınma biçimidir.

Eski Türk inancında atalar, ateş kültü gibi kültlerle dağ, kaya, ağaç, su gibi tabiat unsurlarının her birinin bir ruh taşıdığına inanılır, bunlara saygı duyulup, kutsiyet atfedilirdi.

Atalar Kültü : Atalar kutsaldır, onların yaşadıklarına ve toplumla ilişkilerini sürdürdüklerine inanılır. İnsanlar atalar vasıtasıyla gökteki yüksek ilahlara ihtiyaçlarını bildirir, onlardan yardım ister.

Akıl ve sinir hastalıklarında, hasta bir gece (Batman),üç, beş, yedi gün yatırda yatırılır. (Diyarbakır) Hastanın gömleği yatır sandukasına bırakılıp, iki gün sonra giydirilir. (Bursa) Baş ağrısında dua okunarak türbedeki keçe külah başa geçirilir. (Balıkesir) Türbe anahtarı, boğmacalı çocuğun boğazına sürülür, türbede bir gece bırakılan gömlek kırk gün çocuğa giydirilir. (Ankara) Kısır kadınlara yatır ziyareti yaptırılır. Çocuk sahibi olmak için, çocuk elbisesi yatıra bırakılır. (Amasya) Çocuk isteyenler, içine tas konmuş beşik türbeye bırakırlar. (Marm. Ereğlisi) Çocuk isteyen kadınlar, türbe toprağından çıkan solucan yerler. (Bursa) Kırk basan çocuğun gömleği yatır sandukasının üzerine konur. (Çorum) Felçli hasta türbe penceresinden geçirilir. (Adıyaman) Türbe bekçisi terlikle felçli hastaya vurur. (Adıyaman) Felçli hasta türbede yatırılır. (Kilis)

Ateş Kültü : Ateşin sağlık ve canlılık verici, birçok hastalıkları iyi edici nitelikleri bulunduğu kanısı yaygındır.

Hıdrellez'de hastalıklardan korunmak için yakılan ateş üzerinden herkes atlar. Bu ateş tapımı dönemlerinin kalıntısıdır.

Ağaç Kültü : Ağaçların bir ruhu olduğuna inanma ve onları kutsal sayma. Ağaçların bir ruhu olduğu ve bunların barınağı olduğu inancı çok eskidir.

Sancılı çocuk, çınar ağacının altından geçirilir. (K.Maraş)Yeni doğmuş çocukta oluşan yaralar için (tıvga) okunmuş bir demet asma yaprağı, eşik altına gömülür. (Yozgat) Çıbanı iyileştirmek için, köyde adı tek olan bir kadının yuvarlak bir şekilde kesip, ortasını deldiği kabak kabuğu, hastanın elbisesine dikilir. (Uşak) Bir soğan çıbana sürülüp, çiviyle türbe yanındaki ağacı çakılır. (Balıkesir)

Taş Kültü İlkeller tarafından gökten düştüğü kabul edilen ve kutsal olduğuna inanılan taşlara tapılır. Hatta kutsal saydıkları kayaların içinde ata - tanrılarının bulunduğuna inanırlar.

Nevşehir Hacıbektaş'ta kulunç taşı adı verilen bir taşın sırt ağrılarına iyi geldiğine inanılır.

Toprak Kültü Toprak tanrılık nitelik taşıdığına inanılan yer kabuğudur. Pekçok dinde ve mitolojide insan topraktan yaratılır.

Toprak yiyen çocuk hastalıklı sayılır. Türbede yıkanıp, vücudu oradaki toprakla sıvandıktan sonra, aynı topraktan yedirilir. (Karabük) Altına işeyen çocuğa, yatır toprağı yedirilir. (Ankara)

Su Kültü : Evrenin özü sayılan suyun kutsallığına inanılır.

Akıl ve sinir hastalıklarında yatır yanındaki suda yıkanılır. (Çorum). Doğumu kolaylaştırmak için kadına kocasının avucundan su içirilir (Tokat, Antalya, Sivas, İstanbul, Mersin, Isparta, Sinop) Doğumu kolaylaştırmak için

kadına Kabe toprağı konmuş su içirilir. (Ordu) Doğumu kolaylaştırmak için, türbe toprağı konmuş su içirilir. (Eskişehir) Çocuğun sancısını kesmek için, hocaya bıçak ağzı yazdırılır ve bu bıçağın batırıldığı su çocuğa içirilir. (Trabzon) Yürüyemeyen çocuk, üç gün, hiç tartılmamış etin içine konduğu su ile yıkanır. Sonra et, üç yol ağzına gömülür. Kırk basan çocuk çeşme veya değirmen çarkından alınan su ile yıkanır. (Adana, Gaziantep) Kırklama yapmak için kırk tas su sayılır. Suyun içine yeşillik, bıçak, tarak konur. Bu su loğusa ve çocuğun başına dökülür. Kırklama yapmak için üç yol ağzında loğusa ve çocuğun başına elek konur. Eleğin içine tarak, ayna, anahtar, makas, dua okunmuş kırk tane küçük taş konur. Üç kere bunların üzerinden su dökülür. (Antalya)

Şamanizm'in Halk Hekimliğine Etkisi :

Şamanizm'de devlerin, cinlerin, kötü ruhların hastanın ruhunu alıp götürdüğü inancı vardır. Öyle ki bazı cinler insanların içine girerek onları hasta etmektedir. Bu devrede olağanüstü güçlere sahip olan Şaman ruhlar ve gizli güçlerle ilişkiye geçerek insanları hastalıklardan kurtarır. Atalar kültü Şamanizm'de de önemli bir yer işgal etmektedir.

Şamanlar için de Tanrı - insan kavramından söz edebiliriz. Bunlar bir ruh veya tanrı tarafından ele geçirilmiş varsayılabilir. Trans haline geçtiğinde ağzından çıkan sözler onun içine yerleşmiş tanrının sesi olarak kabul edilir.

Şamanist düşünceye göre gerek yerde, gerek gökte meydana gelen çeşitli tabiat olaylarının nedeni birtakım ruhlar ve tanrılardır. İnanca göre insanları yaratan ve kötü ruhlardan koruyan yer ve su tanrılarıdır. (ŞENER 42)

Baş ağrısında ocaklı kadın eline tükürüp, hastanın başını bir süre tuttuktan sonra , "Elim keçe gibi oldu. Ağrı çok. Allah şifalar versin " der. (Uşak) Korkan, dili tutulan çocuklar için, akşam namazından sonraya kalmamak şartıyla, kurşun dökülür. Yürümesi geciken çocuk için, cuma namazından sonra evin yaşlı kadını tarafından merdiven başında, "Yürüyemiyorsun, kösteğini kesiyorum." Sözleri söylenip, bir bıçakla kesme hareketi yapılır. Bu işlem üç kere tekrarlandıktan sonra, "Köstеğini kestim" denilerek, bıçak merdiven başına saplanır ve çocuktan bıçağı alıp vermesi istenir. (Karabük) Cami önündeki taşa yatırılan boğmacalı çocuğun boğazı, ocaklı biri tarafından bıçakla sıvanır. (Ankara) Dalaklı, üç yol ağzında bir yere sırtüstü yatırılır. Karnına taze bir hayvan dalağı konur. Başucunda yaşlı bir kadın durur. Elinde balta tutan ocaklı bir kadınla aralarında bir konuşma olur: "Nereden geliyorsun?" "Dalak dağından geliyorum." "Dalak kesebilir misin?" "Anasını bile kovalarım." Daha sonra ocaklı kadın balta ile yavaşça hastanın karnına üç kere vurur. Üç kere yapılan bu işlemden sonra, hastanın karnı üzerinde bulunan dalak alınarak, buna kırk diken batırılıp, bir armut ağacına asılır. İnanış,

dalak ağaçta kurudukça, hastanın dalağının da eriyeceğidir. (İsk.) Hastanın evinde bir kütük üzerine hayvan dalağı konur. Ocaklı ile hastanın yakını arasında şu konuşma geçer: "Ne kesiyorsun?" "....nin dalağını kesiyorum." "Kes gitsin." "Kestim gitti." İşlem üç kere tekrar edildikten sonra, dalak ocağın bir kenarına asılarak kurumaya bırakılır. (Sin.) Yatakta sırtüstü yatmakta olan hastanın karnına konan bir koyun dalağı, ocaklı tarafından, "Dalağını kesiyorum" diye bağırılarak kara saplı bir bıçakla kesilir. (İst.) Hastanın karnına doğru okuyan hoca, daha sonra siyah saplı bir bıçakla dalağı kesiyormuş gibi hareketler yapar. (Sin.) Sırtüstü yatmakta olan hastanın karnına bir hayvan dalağı, bunun da üzerine bir tepsi konur. İçeriye, elinde balta olan bir ocaklı kadın girer girmez, hasta yakınları hep bir ağızdan: "Nereden geliyorsun? Ne yapacaksın?" diye sorarlar. Kadın da "Dalak keseceğim" diyerek, elindeki balta ile tepsiye vurur. (Ant.) Sırtüstü yatmakta olan hastanın karnına bir veya iki hayvan dalağı konur. Ocaklı, kor halindeki bir demir çubukla, okuyarak hastanın etrafında üç defa dolaştıktan sonra, dalakları deler. Delinmiş dalakları alan hasta, dört yol ağzında açtığı çukura bunları gömer. İnanış, dalaklar kurudukça, hastanın iyi olacağıdır. (İsk.) Albasmasını engellemek için, yastığın altına bıçak, iğne, çuvaldız sokulur. (Erzurum, Tokat, Sivas, Ordu) Albasmasını engellemek için, lohusaya ocaklı gömleği veya erkek külahı giydirilir. (Gaziantep, Erzurum) Albasan loğusanın yanında silah atılır, demirle gürültü yapılır. (Erzurum, Manisa) Arpacık (it dirseği) nde, ocaklı kolunun dirseği ile sıvazlar. (Ankara) Göz akında oluşan kan kabarcığı, ocaklı tarafından altınla çizilir. (Ankara) Kabakulak ocaklı biri tarafından siyah mürekkepli kalemle yazılır, yazının etrafı daireye alınır. (Konya) Kırkbasmaması için, loğusa ve çocuğun üzerinde makas, bıçak bulundurulur. (Artvin, Eskişehir, Kastamonu) Kırk basmaması için iki loğusa iğne, para değiştirir.

İslamiyet'in Halk Hekimliğine Etkisi :

Kekeme çocuğa cami kapısı açtırılır. (Ankara). Sahibi Mehmet olan kırk evden toplanan parayla alınan bal, Cuma namazından önce kekeme çocuğa yedirilir. (K.Maraş) Caminin kilidi kekeme çocuğun diline dokundurulur. (İzmir) Yürüyemeyen çocuğun iki baş parmağı bağlanıp, camiden ilk çıkana kestirilir. Sürekli ağlayan çocuğun kafası, caminin dört duvarına değdirilir. (Ankara) Çocuk olması için cami kuyusundan su içilir. (Çanakkale) Kısır kadın, üç kere devenin altından geçip deveden aldığı tüyü koynunda saklar. (Sivas) Düşüğü önlemek için, Cuma günü kadının beline camiden ilk çıkan adama anahtar kilitletilir. Düşüğü engellemek için, Kadına muska yazdırılır. Albasmasını engellemek için, yatağın etrafı ayetel kürsi duası okunarak bir urganla çevrilir. (Eskişehir) Albasan kadının etrafında hoca bir bıçakla dua okuyarak daire çizer. (Ankara, Eskişehir, Sinop, Mersin, Tokat)

Günümüz bilimsel tıbbında, bilimsel olarak faydası kanıtlanmamış bazı karışımların kullanılması, yine faydası olduğu tartışılan bazı adetlerin uygulanması söz konusu değildir. Oysa inançları kendine temel almış olan geleneksel tıbbın bilmemezlik ve korkudan kaynaklanan yapısı, deneysel olarak doğrulanmaları durumunda insanların uygulama alanlarına girmeleri, hastalıkla savaşmanın en eski basamaklarındandır.

Dinbilimcilerin kitaplı dinler olarak ifade ettiği dinler, eski çoktanrılı dinlerin etkisinden tamamen kurtulmuş değildir. Bu dinler eski inançlara karşı mücadele ederlerken, o inançları yeni biçimleriyle kendi bünyelerine almışlardır.

SONUÇ :

Politeist yani çoktanrılı dini inançların yaşadığı zamanlarda, hastalığın oluşmasında ve tedavisinde sağlık tanrıları ve tanrıçaları önemli bir yer tutuyordu. Zamanla tek tanrılı dönemlerde sağlık tanrıları yerini kilise rahiplerine bırakıyor, kilise , manastır hekimliği hüküm sürüyordu. Günümüz Anadolu halk hekimliğinde kilise rahiplerinin görüntüsü olarak karşımıza hocalar yani din görevlileri çıkmaktadır.

Anadolu'da dini görevlerin yerine getirilmesi, nasıl önem taşıyorsa, aynı şekilde dini hocalar da önemli kişiliklerdir. Köylerdeki Hoca-Öğretmen-Muhtar hiyerarşisinde, çoğunlukla hocaların ağırlıkta olması söylediklerinin dikkate alınması, bir süre sonra halkın beklentileri doğrultusunda hocaların asli görevlerinin dışında, halk hekimliği isteklerin de çözüm yerleri olarak belirmelerine yol açmıştır. Konu her iki taraf açısından çoğu kez dinin bu yönde kullanımının farkında veya farkında olunmadan işlemektedir.

Diğer yandan, dinle ilgili kutsal kitap, cami, peygamber gibi unsurlar da, yine inançlarla birlikte yoğun olarak kullanılabilmektedir.

Burada üzerinde durulması gereken önemli bir husus, bu tür şifa beklentisi olan insanların, dini görevlerini yerine getirirken zaten bunları da Tanrı'ya yakararak belirtmeleridir. Dolayısıyla halk inançlarında, dini objelerin kullanılması, uygulamaları destekleyici, kuvvetlendirici pratikler olarak değerlendirilmelidir. Çünkü dinle ilgili uygulamalarda hemen hemen dinin ağırlıklı olarak kendini hissettirdiği uygulama görülmemektedir.

Günümüzde çok önemli tedavi merkezleri olarak karşımıza çıkan türbe, yatırlar Asklepion tapınaklarının bir görüntüsüdür. Bu tapınakların bazıları bazı hastalıklar üzerine uzmanlaşmışlardı. Bu durum, türbeler için de söz konusudur. Her türbenin hastalık uzmanlığı farklıdır. Örneğin Afyon'daki Karacaahmet Türbesi ruh ve sinir hastalıklarına iyi gelir, bazı türbeler sadece felçli hastaları, bazıları da çocuksuzları tedavi eder.

Türbedarlar da hastaları tedavi etme özelliğine sahiptir. Tıpkı tapınaklardaki din görevlileri gibi.

Günümüzde Anadolu'da geleneksel tıpta hastalıkların ya kötü ruhlardan veya cinlerden kaynaklandığı ya da Allah'ın verdiği ceza inancı vardır. Loğusa hastalığı olarak kabul edilen albasma; cinlerin veya kötü ruhların neden olduğu bir hastalıktır. Halk arasında tutarık olarak adlandırılan epilepsi hastalığı da kişinin bedenine cin girip onu tutmasıdır. Bazı akıl hastalıkları için de neden gösterilmektedir.

Bu hastalıkları tedavi eden cinci hoca, üfürükçü olarak adlandırılan kişiler insanların içinde olup, onların hastalanmalarına neden olan cinleri dışarı çıkarma tedavisini yapmaktadırlar. Bu cinci hocaların tıpkı Şamanlarda olduğu gibi iyi ve kötü cinlerle ilişkisi olduğu söylenmektedir. Bu iyi cinler hastaları tedavi etmek için kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

ABDULKADİROĞLU, Prof. Dr. Abdulkerim Türk Halk Edebiyatı ve Folklor Yazıları. Anıl Matb., Ankara 1997, 371 S.

ACIPAYAMLI, Dr. Orhan: Türkiye'de Doğumla İlgili Adet ve İnanmaların Etnolojik Etüdü. Sevinç Matb., Ankara 1974, 172 S.

ACIPAYAMLI, Prof. Dr. Orhan Türkiye Halk Hekimliğinde Dalak Kesme ve Etnolojik İzahı. Antropoloji, Cilt:1, Sayı:1, ss.37-62

ACIPAYAMLI, Prof. Dr. Orhan Türkiye Folklorunda Halk Hekimliğinin Morfolojik ve Fonksiyonel Yönden İncelenmesi. Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri (23-25 kasım 1988), Ankara Üni. Basımevi, Ankara 1989, ss.1-8

AKÇİÇEK, Dr. Eren Türk Halk Hekimliğinde Sarımsak. Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri (23-25 kasım 1988), Ankara Üni. Basımevi, Ankara 1989, ss.9-32

BALTAŞ, Prof. Dr. Zuhal Sağlık Psikolojisi. Remzi Kitabevi, İstanbul 2000, 285 S.

BORATAV, Prof. Dr. Pertev Naili 100 Soruda Türk Folkloru. Fono Matb., İstanbul 1973, 334 S.

ÇAVDAR, C. Ayşegül Günümüz Halk Hekimliğinde İslam Öncesi Halk Hekimliğinin İzleri. I.Türk Tıp Tarihi Kongresi Bildirileri (17-19 Şubat 1988), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1992, ss. 309-313

ÇELİK; Doç. Dr. Ali Trabzon Yöresinde Bazı İnanmalar. Milli Folklor, Cilt: 5, Sayı: 39, Feryal Matb., Ankara 1998, ss. 35-37

EREN, Prof. Dr. Nevzat Çağlar Boyunca Toplum Sağlık ve İnsan. Feryal Matb., Ankara 1996, 492 S.

ERHAT, Azra Mitoloji Sözlüğü. Remzi Kitabevi, İstanbul 1999, 336 S.

EYÜBOĞLU, İsmet Zeki Anadolu İlaçları. Kayhan Matb., İstanbul 1998, 320 S.

EYÜBOĞLU, İsmet Zeki Anadolu İnançları. Kayhan Matb., İstanbul 1998, 292 S.

FRAZER, James G. (Çev. Mehmet H.DOĞAN) Altın Dal I. Teknografik Matb., İstanbul 1991, 396 S. Teknografik Matb. İst. 1991, 396 S.

HANÇERLİOĞLU, Orhan Dünya İnançları Sözlüğü. Evrim Matb., İstanbul 1993, 576 S.

İLBARS, Prof. Dr. Zafer Sara Hastalığının Kültürel Boyutu. Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri (23-25 kasım 1988), Ankara Üni. Basımevi, Ankara 1989, ss.163-169

KALAFAT; Dr. Yaşar Toroslar ve Makedonya Yöreleri Halk İnançları Karşılaştırması-III Milli Folklor, Cilt: 4, Sayı: 25, Feryal Matb., Ankara 1995, ss.28-33

KALAFAT; Dr. Yaşar İslamiyet ve Türk Halk İnançları. Feryal Matb., Ankara 1996, 92 S.

NAHYA, Zümrüt Van'ın Bazı Köylerinde Halk Hekimliği Açısından Çocuğa Kalma ve Çocuk Düşürme ile İlgili Uygulamalar. Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri (23-25 kasım 1988), Ankara Üni. Basımevi, Ankara 1989, ss.185-190.

ÖRNEK, Prof. Dr. Sedat Veyis Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki. DTCF Basımevi, Ankara 1981, 135 S.

ÖRNEK, Doç. Dr. Sedat Veyis 100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane. Özaydın Matb., İstanbul 1971, 232 S.

SANTUR, Alparslan Eren (Evliya) Mezarları Etrafında Oluşan Şifa ve Sağlık Talebine Yönelik İnanışların Etnolojik Değerlendirmesi. I.Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyeleri Kongresi Bildirileri (13-16 Ağustos 1998), Ekip Grafik, Ankara 1998, ss.427-441.

SANTUR, Alparslan Karabük İli Halk Kültürü Alan Araştırması. Yayınlanmamış Derleme Notları, 2000

SARIASLAN, İsa Yenifakılı. Ekin Matb., Ankara 1995, 136 S.

ŞENER, Cemal Şamanizm. Şefik Matb., İstanbul 1997, 114 S.

TANER; Nuri Ağrı Bölgesinde Al Karısı ve Al Karısı ile İlgili İnançlar. Türk Folkloru, Sayı: 52, Osmanlı Matb., İstanbul 1983, ss.28-29

TAYLAN, Ertuğrul Çokaklı Köyü. Gözde Matb., Ankara 1995, 158. S.

TURAN, Fatma Ayten Türkiye'da Halk İlacı Araştırmaları. Yücel Ofset, Ankara 2000, 68 S.

YARDIMCI, Mehmet Zile ve Çevresinde Görülen Çeşitli İnanışlar. Türk Folkloru, Sayı:71, Gümüş Basımevi, İstanbul 1985, ss. 18/19,32

ALEVİ - BEKTAŞİ GELENEĞİNDE KADIN VE GÜNÜMÜZ SOSYAL YAŞAMINDA YERİ...

Yaşar SEYMAN

"Erkek dişi sorulmaz, muhabettin dilinde
Hakkın yarattığı her şey, yerli yerinde
Bizim nazarımızda, kadın erkek farkı yok.
Noksanlık da eksiklik de, senin görüşlerinde."

HACI BEKTAŞ VELİ

Anadolu Alevi Bektaşiliğinde ve Günümüzde Kadın

Anadolu Alevi ve Bektaşiliğinde ve Günümüzde kadın olgusuna bakarken; tarihin ve bilimin ışığından edindiklerim ve yaşamsal gerçeklikle yolculuğuma başlamak istiyorum... Bu yolculuğun her kilometre taşında kadınları anlatmanın heyecanını sizlerle paylaşacağım.

Kadın hakları savunucusu olarak ilk yazdığım "Kadın ve Sendika" kitabım ilgiyle karşılandı. Buna karşın; Kadın ve Sendika ayrımına ne gerek var diyenler, kadın ve sendika önemli bir ilk yapıt diyenlerden çok olmadı. Şimdi de Alevilerde kadın ne demek? Diye soranlar çıkacaklardır. İkisinin de ortak noktası; işçi sınıfının kadını erkeği yoktur. İşçi sınıfı bir bütündür ama kadınların erkeklere karşın özgün sorunları bir gerçektir. Alevi öğretisinde de kadın erkek yoktur. İnsan vardır. Her ikisi de candır. Yaşadığımız coğrafyada Alevilerin kadına bakışı sosyolojik bir yaşam gerçeğini yansıtır.

Dünyada ve Türkiyede kadın olmak nedir? En can alıcı durum erkek egemen toplumlarda kadın olmak nasıl bir olgudur? Bu egemenlik nasıl sürer? Türkiyeli kadın olmak nasıl bir yol izler. Türkiyeli kadının kilometre taşları nasıl döşenmiştir..

Cumhuriyet devrimiyle kadınlara hakları, Mustafa Kemal, kadın haklarını tepeden vermiştir. Bunu bir lutüf olarak sunanlar ve görenler yanılmaktadır. Çünkü Kurtuluş Savaşı'nın her aşamasında kadınlar katkı koymuş, emek vermiştir. Öngörülü bir önder olan Mustafa Kemal'de birçok Avrupa ülkesinden önce kadın haklarını yasal düzenlemelerle vermiştir. Geçen yıllar kanıtlamıştır ki yasalardaki haklar, uluslararası sözleşmelere atılan imzalar

yaşama dönüştürülmedikçe kadınların istenilen noktaya gelmelerinde fazlaca katkısı olmuyor.

Dünyada ve Türkiyede kadın olmak zordur. Özellikle Türkiyede kadın olmak yaşam boyu mücadele etmektir. Türkiyeli kadının toplumsal mücadelesinde çeşitli zorluklar vardır. Türkiyeli kadını kategorilere ayırmak doğru mudur? Ne tür yararları vardır? Kadın olmak başlı başına yeterli değil midir? Kuşkusuz yeterlidir ama bazı etnik ve mezhepsel ayrılıkların, kadınların mücadelelerine artı ve eksileri olduğu gibi, ekonomik, kültürel ve sosyal artı ve eksileri de yadsınamaz bir gerçektir...

Anadolu, Aleviliği ve Bektaşiliği bir dünyaya bakış açısı, hoşgörü kültürü, ve Yunus Emre'nin güzel sözüyle, 72 milleti eşit gören bir felsefedir. O nedenle Alevilerin düşüncelerini paylaşmak için Alevi olmak gerekli değildir. İnsan olmak yeterlidir.

Aleviliği inceleyen kitaplarda ve yaşamda öğrendiklerimiz bizlere Alevilerin kadına bakışını ve gerçeğini şöyle anlatıyor:

Anadolu Alevi Bektaşi geleneğinde kadın günümüze boy vermiştir. Bacıyan-ı Rum'un Kadıncık Ana'dan, el alan ve günümüze sürümü olan kadınlarımız, Aydınlanma devriminin öncüleri olmuşlardır. Günümüzde çeşitli siyasi partilerde, sivil toplum örgütlerinde, sanatta seslerini duyurmayı sürdürmüşlerdir.

Alevi ve Bektaşi toplumlarında kadının konumunun önde olması Alevi ve Bektaşi öğretilerinin eseridir. Hacı Bektaş Veli'nin yarattığı Kadıncık Anadan günümüze gelen kadınların yaşamlarında hep mücadele egemendir. Alevi ve Bektaşi kadınlarının yollarını açan Alevi öğretisidir. Çünkü Alevi öğretisinde kadın dünyadır. Doğurandır. Onu yaratan, doğurgan yaratmıştır. O nedenledir ki; Alevi inancında kadın erkek yaşamın her alanında yan yanadır. Ceme birlikte katılırlar, semahta yan yana dururlar. Kadınlarda erkeklerle kanat çırparlar. Cemde demi kadınlar sunmaz, onlar lokmacıdır. Semah sonunda erkek kadının ayağına değil omuzuna niyaz eyler.

Aleviler, çocuklarını kız erkek demeden okuturlar. Çocuklarını yetiştirirken; kız erkek ayrımı düşünmez ve yaşam öğretilerinde öyle davranmazlar. Doğu'da yan yana iki kentimizin köylerinde bir kaymakam eşinin gözlemlediği olgu gerçekleri göz önüne şöyle seriyor:

Örneğin: Yan yana iki Doğu Anadolu kenti ve merkeze bağlı iki köyünde gözlemlenen eğitime yönelik gerçek şuydu: Elazığ kentine bağlı Sünni köyünde ilkokula giden kız çocuğu sayısı çok az ya da hiç yokken; Tunceli kentinin hemen hemen her köyünde kız çocuklarının tamamı ilkokul hatta lise mezunu oldukları görülüyor. Bu Alevilerin kız ve erkek ayrımı düşünmeden çocuklarının eğitimine önem verdiklerini gösteriyor.

Yazar ve eğitimci rahmetli Fakir Baykurt,bir yazısında şöyle yazıyor gözlemlerini:

"Aydınlık özlemi

Aleviliğin asıl büyük ilkesi kadın erkek eşitliği idi. Birlikte oturup kalkıyor, birlikte yaşıyorlardı. Horasan'dan gelip Sulucakarahöyük' te dergahını açan Hacı Bektaş Veli öpöz Türkçeyle onları diri tutan, onları daha iyi insan kılan ilkeleri açık seçik deyimledi.

Onun ' Bilimden gidilmeyen yol karanlıktır' cümlesini dilbilgisi açısından olumluya çevirelim: " Bilimden gidilen yolun sonu aydınlıktır."

Bu büyük koşutluğu aklı başında kim sevmez? Aleviler de sevdi, o yüzden Kurtuluş Savaşı'nda olduğu gibi Cumhuriyet'in kurulmasında, reformların yapılmasında Mustafa Kemal'i sevmeyi sürdürdüler.

Cumhuriyet'in okullarını sevdiler, kızlarını, oğullarını oralara verip okuttular. Orta Anadolu'da ilköğretim müfettişi olarak dolaştığım yıllarda Alevi köylerinde hiçbir gün öğrenci devamsızlığı saptamadım. Ailede ve ocakta, yürüyen zamana uygun görgüleri kazanan çocuklar okullarda akla ve bilimsel görüşe uygun bilgileri öğreniyordu.

Bugün o çocuklar kız erkek hem yurt içinde, hem yurt dışında üniversite bitiriyor. Bu arada Aleviler, çağdaş toplumun örgütlü olmasını çok iyi kavradığı için, kültür merkezleri biçiminde örgütlenerek " ilim irfan yolunda" topluca ilerliyorlar.

Cumhuriyet'in öznesi, orduların komutanı ve politik önder olarak Mustafa Kemal idi. O köktendinciliğin sesini kesti. Kendi dergahlarını da kapanınca Aleviler ona kırılmadı. Resmini cemevlerine HZ. Ali'nin resmiyle birlikte astılar. Ama asıl ne zaman mağdur oldular? Demokrasi bozuk para gibi harcanıp demogoji artınca. Devlette erdem kalmayınca. Demek ki toplum olmak, birey olmak, ulus olmak öyle sanıldığı kadar kolay değil. Her zamanki gibi uzun bir yol var Türkiye'nin önünde. En çok Aleviler bunun ayırdında. Alevi yurttaşlarımızın yüreğindeki aydınlık özlemi çok büyük.

75 yılını tamamlayan Cumhuriyet, Alevi yurttaşların başına kuş mu kondurdu? Hayır. Tersine onların başına sorunlar açtı. Ama onlar biliyor ki, ne Alevilik, ne Sünnilik; devletin yönetimi kesinlikle dinsellikten arındırılmalıdır. Türkiye'de bundan böyle kardeş eşitliği yaşanmalıdır. Onlar bu büyük amaca giden yolun çok uzak geçmişlerden gelip çok uzun derelerden bayırlardan geçerek menzile varacağını biliyorlar.

Etnik ya da dinsel köken ayrılıklarını alt kimlik ölçeğinden yukarı taşıyıp kafa karıştırarak, daha doğrusu Türkiye'yi karıştırarak yönetimi ele

geçirmek isteyenlerin karşısına en çok aydın Sünni yurttaşlarla birlikte Alevi inançlı yurttaşlar dikiliyor.

Cumhuriyet döneminde herkesle birlikte mutluluklarının artmasını, daha da güvenli, ışıklı, bayındır günlere ermelerini dilerim."

BACIYAN-I RUM'DAN BİRİ : KADINCIK ANA

XV. Yüzyıl Osmanlı tarihçisi Aşıkpaşazade'den; o dönemin bugünkü deyimiyle; dört sivil toplum örgütlenmesini öğreniyoruz.

XV. yüzyıl Osmanlı Tarihçisi Aşıkpaşazade, çağında, Küçük Asya'da dört zümrenin yaşam tarzından söz ediyor.

1- Gaziyan-ı Rum, Gaziler, savaşçı sınıfı temsil ediyor.

2- Ahiyan-ı Rum, Ahiler, zanaatkar sınıfı

3- Abdalan-ı Rum, Abdallar dervişleri

4- Bacıyan-ı Rum. Bacılar da kadınlar

Türkmen kadınının eski Türk cemiyetinde etkin bir ağırlığı vardı. Bu göçer cemiyette, kadının, haremin rahatlığına ve istirahate çekilmiş işi gücü olmayan kentli kadın ile karşılaştırılabilir hiçbir yanı yoktur.

Göçer kadın eğerli ata binip inmeyi, erkekler ava ve yağmaya gittiklerinde obanın düzenine göz kulak olmayı, sürüye dalmağa gelen yaban hayvanlarından obayı korumayı bilmek ve gerektiğinde, saldırganlara karşı da obayı savunacak güçte olmak zorunda idi. Böylece kadın, savaşçı bir amazon olmuş oluyordu.

Dede korkut kitabında böyle.

Ahilerin toplantılarında kadınlar da vardır. Merv hakimine karşı savaşta da yer alırlar. Bunlar özellikle cemiyetin bir şekilde dışladığı işlerle uğraşan kadınlar; sosyal savaşta Ebu müslim'in yanında etkin bir yeri olan Sitt-i Tekülbaz gibi dansçı ve şarkıcı kadınlardır.

Bacıyan-ı Rum arasında, tarihçi Hacı Bektaş'ın manevi kızı dediği, Hatun Ana'yı anıyor: O, mücerred Veli'nin kerametlerini aktardığı kişidir. Veli'nin ölümünde, kabrini yaptırmış ve müridi Abdal Musa'nın yardımı ile ilk Bektaşi tarikatının temellerini atmıştır.

Ömer Lütfi Barkan, Trakya ve Balkanların fethi sırasında kolonileştirici dervişler ve onların zaviye'leri üzerine tanınmış makalesinde, "arşiv belgelerinde geçen Bacı ya da Ana lakablı birçok kadın bulunduğunu işaret ederek, 2 Kız Bacı, Ahi Ana, Sagrı Hatun ve Sagrı Hatun Zaviyesi, Hacı Fatma, Hacı Bacı, Hindu Bacı Hatun, Süme Bacı adlarına dikkat çekmektedir. Barkan'ın incelediği arşiv belgelerinde yer alan bu kadınların hepsi, tekke ve zaviye yönetiyorlardı. Yani kadın tekke'lerinin ' şeyh'leri idiler.

Arşivlerin tanıklığı tarihçe Aşıkpaşazade'nin Arşivlerin tanıklığını doğruluyor ve bu, bizi, kadınların sosyal işlevleri üzerine ayrıntılara doğru götürüyor.

Bu Bacıyan-ı Rum kadınlarından, Aşıkpaşazade'nin Hatun Ana olarak andığı ve Hacı Bektaş'ın Vimayetnama'sinde Kadıncık ve kadıncık Ana olarak geçmekte olan birini daha yakından tanıyalım.

KADINCIK ANA

Söz konusu kadıncık Ana, Aşıkpaşazade'nin sözünü ettiği, Hacı Bektaş'ın manevi mirasçısı ve Abdal Musa ile birlikte ilk Bektaşi tarikatının kurucusu Hatun Ana ile aynı kişiler olmalıdırlar.

Tarihçinin tanıklığından sonra, Veli'nin Vilayetname'sinde verilmiş olan bilgileri gözden geçirelim:

Vilayetname'de birbirinden ayrılması gereken iki kadın yer almaktadır.

Öykünün başında, Hacı Bektaş bir güvercin donunda yere ineceği diyar-ı Rum'a doğru yola çıkarken, sayıları elli yedi bin olan, Rum Erenleri'ne, Rum ülkesi dervişlerine, Mana alemi'nden kardeşlik selamı gönderir. Onların Gözcü'leri Karaca Ahmed'dir, fakat selamı alan, yalnızca bir kadın, Fatma Bacı olur.

Fatma Bacı; karaca Ahmed'in de müridleri arasında yer aldığı Sivrihisarlı Seyyid Nureddin'in kızı idi; Hacı Bektaş'ın selamını aldığı sırada dervişlere aş hazırlamaktaydı. Ayağa kalktı, ellerini göğsüne koyarak üç kere rükua vardı. Dervişler, kimi selamladığını sordular; onlara, o an öte aleme geçmiş bulunan bir Horasan dervişinin selamını aldığını söyledi.

Bu Fatma Bacı'yı, Vilayetname'nin başlıca kişilerinden biri olan bir başka kadın çehresi, Kadıncık ile karıştırmamak gerekir. Bu sonuncusunun adı Kutlu Melektir ve Çepnilerdendir.Yunus Mukri'nin oğlu İdris'in karısıdır. Çepnilerden olan Yunus Mukri Solucakaracahöyük yakınına konmak üzere ana koldan ayrılmıştı. Kadıncık yeni gelenin bir Veli olduğunu anladı ve kocasını bundan haberdar etti; onu köyün yedi evinden biri olan konutlarına almağa karar verdiler. Fakat, KADINCIK İLE VELİ'NİN İLİŞKİLERİ konusunda İFTİRALARA yayar ondan kurtulmağa çalışacak olan, İdris'in

erkek kardeşi Sarı, bu konuktan hoşlanmamıştı. İdris, bu dedikoduları kaale almadı ve onlara inanmadı. Az zaman sonra, bir olay, Sarı'ya ve öteki köylülere Hacı Bektaş'ın, bekar yaşayan bir münzevi bir mücerred olduğunu gösterdi.

Vilayetname, Kadıncık'ın babasından pek çok mal kalmış, zengin bir kadın olduğunu söylüyor.Fakat o, servetini dervişlere yardım için harcadı ve kısa zamanda sırtındaki gömleğinden başka bir şeyi kalmadı. Nihayet, bir gün Hacı Bektaş, Horasan'dan gelen bir kalender topluluğunu ağırlamasını isteyince, Kadıncık onlara sofra hazırlamak için, kalan son gömleğini de verdi ve örtünmek gereğini duyarak,elemek fırınına girdi. Fakat Hacı Bektaş'ın bir kerameti ona bir yük giysi sağladı ve böylece konuklara 'Hoş geldin' demeğe çıkabildi.

Kadıncık, Hacı Bektaş'ın abdest aldığı suyu içti. Veli'nin burnu kanamış ve suya birkaç damla kan damlamıştı. Kadıncık, bundan hamile kaldı ve dünyaya iki erkek çocuk getirdi: Habib ve Hızır Lala.

Alışılmışın dışında bu doğumların öyküsü Bektaşiler ve Aleviler arasında ayrılığın başlangıcı oldu. Aleviler döl ile gelen soy, bel evladı, görüşünü benimsediler. Bu soydan gelmiş olanlara Çelebi dendi.

Kadıncık, "Fatıma Ana" olmuştur; aynı zamanda Erenler Anası, "dervişler anası" dır. Gençliğinde adı Kutlu Melek olan Kadıncık, bir topluluğun manevi anası olmuş. Ana unvanını yüceltici bir müslüman ad, Fatıma adını almıştır.

Vilayetname'nin söylenceli anlatımı ile tarihçi Aşıkpaşazade'nin söyledikleri araısnda ortaklıklar görülmektedir. Hacı Bektaş'ın manevi mirasçısı, geleneğin Kadıncık Ana adını verdiği, Tarihçinin Hatun Ana olarak andığı, bir kadındır ve Bacıyan-ı Rumdan biri iken, bir dervişler topluluğunun manevi anası olmuştur. Veli'nin kabrini yaptıran; müridi Abdal Musa ile, ilk Bektaşiler tarikatının temelini atan da odur.

Ömer Lütfi Barkan'ın incelediği arşiv belgeleri, zaviye ya da tekke "şeyh" i kadınların, varlığını gösteriyor. Bu kadınlar, Bacı ya da Ana unvanıyla tanınıyorlardı. Aynı şekilde bir Ahi Ana da bulunmaktadır.

XIV. ve XV. Yüzyılda Küçük Asya'da kadın loncalarının varlığı, gerek belgeler, gerek kaynakların tanıklıkları ile yeterince kanıtlanmış görünüyor. Bu loncalar sonraki yüzyıllarda niçin yok oldular?

Osmanlı İmparatorluğunun siyasi durumunda ilerleme gözle görülebilir biçimde idi ve önceki yüzyılların sosyal kurumlarında onda yer yoktu. Fatihlerin destan çağından ve yeniçeriler ordusu gibi ordu birliklerinin kuruluşundan sonra, Gazilerin meslek loncalarına gerek yoktu.

Ahiler ve abdallarla birlikte, tıpkı Ahiler gibi, sosyal kurumlarla bazı

tasavvufi tarikat oluşumları arasında bir uzlaşmayı temsil eden Bacıyan-ı Rum da ortadan çekildi.

Ancak Bektaşiler tarikatı içinde, kadın özgürlüğünü ve kimliğini koruyabildi. Kadınlar, bu topluluk içinde etkin olabildiler. Erkeklerle birlikte "cem"lerde yer aldılar; topluluğu ilgilendiren kararlara katıldılar. Aralarında, Aşık kadınlar, kadın ozanlar çıktı. Dini törenlerde de On iki Hizmet'lerde etkin katkıları oluyordu.

Bektaşilerde kadın, bir arkadaş ve bir kız kardeştir (Bacı) Kendilerine "Bacı" adının verildiği toplulukta bu konumunu korumaktadır. Gerçekte de, Bacı, Bektaşi ya da Alevi kadınları verilmiş addır. Bacılara, savaşa katılmayı bildiler ve genel olarak hiçbir zaman gölgeye saklanıp kalmadılar.

Arşiv belgelerinin bu tanıklıkları, kadının yüksek bir sosyal konumda bulunduğunu ve saygı gördüğünü doğrulamaktadır. Bununla birlikte, Türkmen kadınının bu durumu, XVI. Yüzyıldan sonra korunamamış görünmektedir.

Yine bilim insanlarımızdan ve kadın hakları savunucularından Fatmagül Berktay, Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın, incelemesinde şunları bize aktarıyor:

"Günümüzde kadınların karşı çıktıkları ve mücadele etmek zorunda kaldıkları birçok sorun, kadın ve erkek kimlikleri ve rolleri konusunda toplum ve kültür tarafından belirlenmiş önkabuller ve kalıpyargılarla, başka bir deyişle toplumsal cinsiyetle ilişkilidir. Bu toplumsal cinsiyetle ilişkilidir.

Bu toplumsal olarak verilmiş kadınlık ve erkekelik kalıpları ve imgeleri, varoluşumuz açısından canalıcı bir önem taşır. Bu imgeler, dinlerin ve kültürlerin uzun yüzyıllar boyunca oluşturduğu geleneklerin hem ürünü, hem de parçasıdırlar. Kendilerini dindar saymayan insanlar bile, bu imgeleri benimserler, onlar aracılığıyla düşünürler ve gene onlar aracılığıyla kendilerini "kurarlar" Din, özellikle de tektanrılı dinler, bu kalıpları ve imgeleri oluşturmada ve onların insanlar tarafından benimsenerek içselleştirilmesini sağlamada belirleyici bir rol oynar; çünkü, bu kalıpların mutlak ve değişmez, başka bir deyişle "kutsal" olduğunu vazeder.

İnsanlığı, kadın ve erkek olarak biyolojik, fiziksel ve manevi açıdan önceden belirlenmiş bir biçimde kesin olarak ikiye bölen dinsel anlayış, belirsizlikle dolu ve düzeni her an bozulabilecek bir dünyaya, Tanrı'nın ve onun yaratısı olduğu varsayılan Doğa'nın getirdiği "kesin düzen" in simgesel ifadesidir.

Bilim dünyasının güzel insanlarından Doç.Dr. Belkıs Temren, Bektaşi ve

Alevi kültürünün kadına bakışını şöyle tanımlıyor:

"Bektaşi ve Alevi kültürü yaşam tarzının odağına, insanı koymuştur. Kurallar insan için evrensele, cinslerin ikisini de kapsaması söz konusudur. Cins ayrımı yapılmadan Alevi kültüründe Tanrı herkesin Tanrısıdır, ibadet herkes içindir, bu nedenle kadın erkek beraber ibadet eder.

Bektaşi ve Alevi kültürünün kadınlara 700 yıl öncesinden beri sunmakta olduğu "kadını da erkek gibi, insan olarak görebilmekten doğan hakların tabana yaygınlaştırabilmesi ancak Cumhuriyetin ilanıyla mümkün olabilmiştir. Bektaşilerin Cumhuriyetin ilanını büyük sevinçle karşılamaları ve kutlamalarında alıştıkları yaşam tarzının Cumhuriyet ilkeleriyle örtüşmesinin payı büyüktür."

Sevgili İrene Melıkoff, ödüllü yapıtı, "Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe"de, Bektaşilik için şöyle diyor:

"Bektaşilik - Alevilik bir din değil, fakat az ya da çok eski gelenek ve inanç bağları ile birlikte, kökeni boylara uzanan bir yaşam biçimine dayalı sosyal bir olgudur. Bektaşiliğin incelenişi de bir "inanma" problemi değildir; her şeyden önce" öğrenme, çözümleme ve anlamaya çalışma" sorunudur."

Alevi - Bektaşi geleneğinde kadın ve günümüz sosyal yaşamında yeri, adlı çalışmamın sunumunda yaşamsal gerçeklikle yolculuğumu sürdüreceğimi vurgulamıştım. Çalışmamın bu bölümünde Alevi bir ailenin çocuğu olarak yetiştirilmem ve günümüz kadının sorunlarına bakışımı sizlerle paylaşmak istiyorum.

ALEVİ KADIN TİPLEMESİ

"Alevilik konusunda derin bir bilgi birikimine sahip olduğumu söyleyemem. Alevi bir baba ve annenin öğretileriyle büyüdüm. Babam sözle annem deyişlerle eğitti. Çünkü ikisinin de kaynakları zengindi. Sözleri, deyişleri, nefesleri çoktu. Sözlerini ve türkülerini güçlendiren müzik aletleri vardı... Halay halkasında ya da semahta kadın erkek yoktu canlar vardı. O nedenle her ikisinde de eşitlik egemendi. Üstünlüğe, anlamsız yarışa baş vurulmazdı. Böylesi ortamda canlar, barışa, sevgiye, üretime kanat çırparlardı...

Alevi bir ailenin kız olarak büyüdüm. Öğretmenim babamdı. Yaşamında hiç okula gitmemiş, okuma yazmayı askerlikte öğrendim demesine karşın; yine de adını soyadını zor yazıyordu. En büyük amacı çocuklarını okutmaktı. Çocuklarını yetiştirirken; erkek kız ayrımı yapmazdı. Ağbilerimin ve benim eğitimimde farklılıklar yoktu. Onların yaptığı herşeyi benimde yapmamı ve öğrenmemi isterdi. Oturduğumuz varoşta kızını ilkokula gönderip

komşulara örnek olan babamdı.

Büyüdüğüm mahallede okula ilk giden kız çocuğu bendim. Babamı örnek alanlar her yıl artıyordu. "Kız erkek demeden çocuklarımızı okutmalıyız. Hele kızlarımızı oğullarımızdan daha çok okutmalıyız. Erkek çocuğu sokağa bıraksan ekmeğini taştan çıkarır. Kıç çocuğu öyle midir? Eğitimsiz insandan her türlü kötülük beklenir. Eğitimli insanı kim kandırır. Kim onu kötülüklere bulaştırır " derdi.

Yaşamın ilk adımları atıldı. Önce okullar bitti. Yaşamda okullar ve öğretmenler çoktu... Liseyi bitirdiğimde " Gel bakalım, artık dem almanın zamanı geldi. Artık içki içmeyi öğrenmelisin. İçki içmek bir sanattır. Kadeh tokuşturmanın bile anlamı vardır. Taşıyabileceğin kadar içmelisin. İçki sana değil, sen ona egemen olmalısın. Masadan oturduğuna yakın kalkmalısın öğütleriyle ilk içkiyi birlikte içtik. Alevilikte sanat yasak olmadığı için çocuklarını bu alanlarda yasaklarla büyütmezler..

Babamla, annem eğitirken; çaktırmadan bir işbölümü yapmışlardı sanki. Babam, dikduruşu, onuru, yalansız dolansız olmayı. Annem, "İncinsende incitme" sözünü anımsatarak barışı, sevgiyi ve saygıyı aşıladı. İkisindeki ortak öğreti. Annem sıkça; "Gel haa gönül havalanma / Engin ol gönül engin ol" türküsünü çığırır babamda sözle tamamlardı. "Engin olmak zenginliktir" derdi...

Babam sözle eğitirken; yiğitlik duygusu aşılardı: Alevilerde var olan bir sözü hep anımsatırdı: "Aslanın dişisi de aslandır." Pir Sultan'nın direnişçi özünü çok severdi. Onun kadınlar için söylediği bir dörtlüğü hep söylerdi:

"Gel benim ey güzel servi çınarım
Yüreğime ateş düştü yanarım
Kıblem sensin, yüzüm sana dönerim
Mihrabımdır kaşlarının arası...

Ve Hacı Bektaş'ın "Kadınlarınızı okutunuz !" sözünü her toplulukta sözler düşüncelerini güçlendirirdi. Tüm Aleviler gibi babam ve annemde bizlere çocukken Alevilik aşılamadılar, ceme götürmediler. Bizlere sevgiyi, hoşgörüyü ve paylaşımı, kendimizi anlatmayı öğrettiler. Alevilerin üç güzeli saz, söz ve semahla büyüdük...

Alevilerin yaşam biçiminde tek evlilik esastır. Boşanan erkek ve kadın düşkündür. Yol düşkünü olur. Ceme alınmaz. Karısını boşayan erkeğe katı

kurallar uygulanır. Oysa, kocasını haklı nedenlerle boşayan kadına daha hoşgörülü davranılırdı. Buna karşın çok eşlilikler azımsanmayacak sayılardadır Yine de özü korumak boşanmamaktı. Kentlilik olgusu geliştikçe Aleviler de bu konularda daha hoşgörülü davranmaya başladılar.

Aleviler eşitlik ilkesinde baktıkları için çocuklarını sayarken; "İki çocuğum var. Üçte kız " demezler. Aleviler hemen beş çocuğum var diye hiç düşünmeden yanıtlarlar... Kız çocuğunu kurtarmanın yolunun eğitimden geçtiğine inanırlar. Anadoluda yatılı okullara giden kızların çoğunluğunun Alevi çocukları olduğu bir gerçektir.

Babam olmadığı zamanlarda da annem eve konuk kabul eder onları ağırlardı. Aleviler Anadolu'nun dağlık bölgelerine yerleştirildikleri için yaşam biçimlerinde imece vardır.

Alevilerdeki uzun yıllar saklanmışlık, Alevi oluşlarını özgürce haykırmamaları, Alevilerde muhalefetçi ruhu egemen kılmıştır..

Yine Anadolu'da kadın çok farklılık göstermiyor. Bakın halıya, kilime, oyaya, yazmaya aslında iç dünyasını, toplumsal konumunu, acılarını, sevinç ve özlemlerini yansıtıyor. "Cemalim" ağıdını yakan Ürgüplü Şerife ananın, "Şarkışlaya düşürmesin Allah Sevdiği Kulunu" ağıdını yakan kadından, Hemşinli Nokta Ana'nın Gül Ali ağıdı arasında ne etnik, ne mezhepsel fark yoktur. İkisi de Kıbele'nin soyundandır..

Alevilerde MUSAHİPLİK kurumu vardır: Alevilerde yol kardeşliği anlamında kullanılır. Bu kardeşlik "kan kardeşliği", "kan yolu ile olan akrabalık" dışında kurulan sosyal toplumsal bir akrabalıktır. "Kan bağına" dayanan "akrabalık " bir anlamda zorunlu bir akrabalık iken, bu türdeki akrabalık tamamen gönüllülük esasına dayalı bir akrabalıktır.

Musahip ailelerin çocukları, birbiriyle evlenemezler. Bu kardeşlik, dostluk ve insanların barış içinde yaşamalarına yardımcı olan bir kurumdur. Evlenen çiftler, başka evli çiftlerle musahiplik kurarlar. Bu kurum günümüzde de kırsal kesimde önemini korur. Kentlerde musahiplik kurumuna fazlaca rastlanmamaktadır.

Alevilikte kadınları dövmek (ince ya da kalın çubukla) bir hak olarak görülmez. Alevilerde kadın dövülmez mi? Dövülür. Çünkü erkek egemen toplum birbirine benzer ve etkilenir. Kültürel durumla aşılan bir konudur. Önemli olan Alevi erkeklerine kadınları dövme hakkı verilmemiştir..

Alevi kökenli olmak benim için yaşamı algılamak bakımından bir zenginlik kaynağı sayılabilir, ama hiçbir zaman bu unsurları siyasi kimliğimle ön plana çıkarmadım. Köklerimi besleyen Anadolu suyu, gerek siyasal, gerekse sendikal yaşamda geniş kitlelere ulaşıp onlarla diyalog kurmama mutlaka yardımcı olmuştur.

Bana öyle geliyor ki benim için asıl avantaj siyasete örgüt tabanından başlamış olmaktı. Ayrıca arkamı yasladığım büyük bir sendikal güç vardı.

GÜNÜMÜZ SOSYAL YAŞAMINDA KADININ YERİ

Günümüzde kadının toplumsal mücadeleye girişini uzmanlık alanlarımla aktarmak istiyorum. Ülkemizde sendika ve siyasette kadın olmak önemli bir olgu. Toplumsal mücadeledeki kadını Alevi diye tanımlamak doğru olmaz. İkisi de evrensel uğraş olan sendika ve siyasette kadının konumunu sizlerle paylaşmak istiyorum. Burada bir gerçeği gözardı etmemek lazım... O da şudur: Alevi kadınların ülkemizdeki toplumsal mücadelede önderlik ettiği alanların çokluğudur. Bunu sağlayan Alevilerde kadının ikinci sınıf yurttaş olmaması erkekle eşit yetiştirilmesi ve yaşama katılımıdır. Bu durum Alevi kadınları için önemli bir artıdır ve toplumsal mücadeledeki konumları adına şanstır...

KADIN VE SENDİKA

İşçiler: Ülkesi, ulusu, dini, mezhebi, siyasal görüşü, ana dili, rengi, uğraşı, cinsiyeti, yaşı... ne olursa olsun, bütün işçilerin beklentileri ortaktır. Ve onları bir arada tutan bu beklentileridir.

Kadın ve sendika, bu kavramlar ülkemizde yeterince algılanmış değildir. Herkes bu sözcüklere kendince anlamlar yüklüyor.

Sendikacı denince; ülke ekonomisini bilmeyen, yürüyüşlere katılan, yerli yersiz masaya yumruğunu vuran, yalnızca grev yapmayı bilen, ülkedeki tüm olumsuzlukların nedeni olarak gösterilen tespihli, bıyıklı insanlar.

Oysa sendikacılar, ülke ekonomisini yakından izleyen, işçileriyle bütünleşen, çalışma barışına katkıları yadsınmayan, kendini geliştirmeye çalışan, işçi kökenli, yurtsever insanlardır.

Bu kavramlar niçin yanlış algılanıyor? Neden bu olumsuz bakış?

Sendikalar işçilerin ekonomik ve sosyal haklarını geliştirmek için kurulmuş ilerici, dinamik örgütlerdir. Öğretiye göre de, kişi, yaşamını işyerinden aldığı ücretle kazanıyorsa ve işverenlerin vekili durumunda değilse, bütün çalışanlar işçidir. Ve kadını erkeği yoktur işçinin.

Kadın çalışma yaşamına endüstri devrimiyle girmiştir. Ama sendikalar-

da kendilerini göstermeleri bir hayli gecikmiştir. Neden sendikacılık erkek işi olarak algılanmakta? Çünkü ilk ve en eski sendikalar erkeklerin yoğun olarak çalıştığı iş kollarında; madencilik, demir çelik, gemi yapımı, dokuma endüstri vb. başlamıştır.

Giderek bu iş kollarının önemini yitirmeleri sonucu beyaz yakalılar sendikacılığın gelişmesinde etkili olmuştur.

Ülkemizde kadınların sendikalarıyla bütünleşmesini istiyorsak; çalışan kadınların sorunlarının çözümü ile mümkündür.

Çözüm: İstihdam politikaları oluşturulurken, kadınlar sessiz ve yedek işgücü olarak düşünülmemeli, kadınların çalışma hakkı, toplumsal sorumlulukları ve işlevleri de göz önünde bulundurularak, çağdaş toplumların kurumsal yapıları ile desteklenerek korunmalıdır. Analık durumunda kadının işini ve mesleki kariyerini koruması ile ilgili yasal düzenlemeler yapılmalıdır. Kadının örgütlenme hakkını kullanabilmesi için örgütlenme önündeki engeller kaldırılmalıdır. Kayıtdışı sektörde, güvencesiz, korumasız ve düşük ücretle çalıştırılan kadınların emekleri korunmalıdır.

12 Eylül sonrası ülkemizde hızla örgütlenen Kamu çalışanları sendikalarının önemli kadın önderlerinin Alevi olduklarını öğreniyoruz. Bu da bize Aleviliğin değil Alevilerin siyasallaştıklarını gösteren önemli bir durumdur. İşçi sendikalarında, demokratik kitle örgütlerinde öne çıkmış Alevi kadınların varlığını biliyoruz...

ŞEFFAF TAVAN

Dünyada değişimin gücü olan kadınların üst düzeylere gelmelerine engel olarak "Şeffaf Tavan" gösterilmektedir. “Şeffaf Tavan, kadınların şirket hiyerarşisinde üst düzey yönetimde yer almalarını engelleyecek kadar güçlü olan bir engel. Kadınlar, şirketlerindeki kariyer merdiveninden yükselebilecekleri üst düzey pozisyonları görebiliyorlar; ama 'tepeye' ulaşmaları engelleniyor." (Ann Morrison - Breaking teh Glass Ceiling, Şeffaf Tavanı Kırmak)

“Şeffaf tavan” Kadınların iş yaşamında karşılaştıkları zorlukları, görünen 'gizli' engelleri anlatması bakımından oldukça güçlü bir tanımlama. Bir de kadın kırılgandır, narindir ' önyargısına tersten bir gönderme yapması bakımından da ironik bir anlatım... Bu çalışma,şeffaf tavanları kırmak isteyen kadınlara, engelli atletizm bariyerlerini çağrıştıran 'erkek sistem' in sır olmayan yüzünü göstermeyi amaçlıyor.

KADIN VE SİYASET

Kadının siyasi yaşama girişi Cumhuriyet devrimleri sonrasına rastlar. Kadın hakları ülkemizde konuşulurken, yasalarda yer alırken; birçok Batılı ülkede henüz kadın hakları konusundan, bu konudaki yasal değişikliklerden söz bile edilmiyordu. Ülkemizde kadınlara seçme ve seçilme hakkı 5 Aralık 1934'te verildi.

Cumhuriyet Türkiye'sinde örgütlerin hepsi erkekler tarafından kurulmuştur. Kuruldukları mekanlar da erkeklerin yoğun yaşadığı mekanlardır: Örgütün kuruluş aşamasında tartışmaların; bilgi / görüş / öneri alışverişinin içinde yer almayan; örgüt harcının karılmasına katılmayan kadınlarımız; doğallıkla bir örgütsel kimlik edinmemektedir. Örgütlerin hemen hepsi erkekler tarafından kurulduğundan, erkek egemenliği tartışmasız olarak öne geçmektedir. Ancak kadınlar yine de erkek egemen yapıya karşın, uğraş vermeyi sürdürmektedir. Bu sözlerimizin kanıtı 550 kişilik TBMM'de 13 kadın milletvekilinin oluşudur.

Ülkemizde erkek egemen bakış, yaşamın her alanına yansımaktadır. Dinimiz, geleneksel aile yapımız, bu bakış daha da güçlendirmektedir. Bu bakıştan, en çok da "milliyetçi muhafazakar" politikalar yararlanmışlardır. Nitekim bu bakışın ağır bastığı siyasal partilerde, önder, kadın bile olsa, tavır "erkek"çedir. Yazısız yasalar çoğu kez yazılı yasaların önüne geçmektedir. Örgütler erkeklerin yönlendirme ve egemen bakışı nedeniyle çok az sayıda kadını, göstermelik olarak barındırmaktadır. Yoksa hiçbir örgütün tüzüğünde erkekler egemen olacak diye bir hüküm yoktur. Örgütler kurulduktan sonra bu ülkede "kadınlar da vardır." Gerçeği anımsanmaktadır. Buradaki "da" bağlacı, aslında her şeyi anlatmaktadır.

5 Aralık 1934'te kadınlarımıza seçme ve seçilme hakkı yasal olarak tanınmıştır, ancak yasalarda varolan bu hak, yaşama tam anlamıyla yansımamıştır. Kadınlar onlarca yıldır sadece seçme eylemiyle tanışıktır. Seçme ve seçilme eylemini birlikte yaşama dönüştürmelerinin tarihi çok yenidir. Yalnızca siyasi partilerde değil, kuruluş amacı ne olursa olsun, eğer kadınlarca kurulmuş değilse, kitle örgütlerinde de durum budur.

Kadın ve siyaset. Kadın, dünyada ve ülkemizde kendini yeni anlayan ve anlatan bir varlık. Siyaset, dünyada ve ülkemizde çok eski ve kök salmış bir olgu. Kadın kendini yeni anlatan, kirlenmemiş temiz ve birikmiş potansiyelini toplumsal uğraşa dönüştürmeye hazırlanıyor. Siyaset kirlenmiş, sevgisiz bakılan, güvenilmeyen bir konumda; yani kadına bakışın tam tersi bir konumda. Biri ak ve pak, biri kararmakta... Bu nedenle, siyasetin aklanıp aydınlanması için kadınların birikmiş potansiyeline, ivedilikle gereksinim var.

Kadının siyasal yaşamdan dışlanmasının öyle ilginç örnekleri ve anıları var ki, anlatmanın sayısız katkıları olacaktır. Örneğin, parti kurultaylarına

kurultay delegesi olarak seçilip katılan kadınlar, nedense kurultay divanında yazman olmaktan başka görev alamamışlar. Bu belirlemede bir art niyet yoktur. Erkek egemen bu uygulamayı, kadınların da "olağanmış" gibi kabullenmeleri ilginçtir. Divan başkanlığına aday olmayı düşünmezler; düşünen varsa da düşündüğüyle kalır. Bu nedenle kadın nedense divan başkanı seçilemez, seçildiğini varsayalım, o kurultayın sonucu önceden bellidir. Bir kadın kurultay yönetir mi? Hata yaparsa? Erkek de hata yapabilir oysa... "Hata yapa yapa yapmamayı öğrenir" düşüncesi, akla gelmez.

Siyasetin içindeki kadının bile, siyasi bir kimliği olduğu hiç düşünülmez. Oysa seçilen kadın, artık bir siyasi kimliktir. Ama kadın yine de ana bacı olarak görülür. Siyasi sorumluluk yüklenmiş kadın artık mücadele arkadaşıdır. Analık ve bacılık işlevi kan bağında ve aile içinde kalmıştır, kalmalıdır da... Kadın doğal üretimine toplumsal üretimini katıp seçilmiştir.

Son yıllarda ülkemizde politikadaki bazı kadınlar medya tarafından farklı sunulup onlar adına güven yaratılmıştır. Bu da erkek egemen bakışın, doğal tavrıdır. (Çünkü kadını, "medya"nın öncüleri arasında da görmüyoruz.) Onlarda bu yapay sunumlar sonunda bu güveni güvensizliğe dönüştürmekte, iyi örnekleri öne sürerek, "Kadından politikacı bu kadar oluyor." Yorumunu yapabiliyorlar. Oysa, onlarca yıldır erkek siyasi yaşamda kötü örnek olmuş, yine de öteki erkeklerin umudu sönmemiştir. Kadınların da umudunu birkaç kötü örnek umutsuzluğa dönüştürmemelidir. Bu konu hafife alınmaktadır, ama çok ciddi siyasal bir olgudur bu. Kadınlara yanlış yaptıran; yıpranmış, ilkesi kalmamış, kirlenmiş politik anlayışlardır çünkü.

Gelişmiş ülkelerdeki kadının toplumsal yaşamın her yanında üstlendiği görevle; azgelişmiş ve gelişmekte olan ülke kadınlarının durumu önemli farklılıklar gösteriyor. Örneğin gelişmiş ülke kadını politikaya giriyor. Tabandan başladığı mücadeleyi tepelere taşıyabiliyor. Azgelişmiş ülkede babadan, kocadan bırakılan bayrak taşınmaya başlıyor. Bunlarda ekonomik olarak güçlü aileler. Bunlara örnek Pakistan ile Benazir Butto... Gelişmekte olan ülkelerse, her ikisine de benziyor ya da benzemiyor. Kendince farklılıklar taşıyor.

Siyasi parti, sendika ya da demokratik kitle örgütü, hangisi olursa olsun, hepsinin ortak yanı örgütlü yapı oluşları. Erkek de kadın da örgütün içinde örgütsel kimliğini kazanır. Örgütle bütünleşmesi, onu ikinci evi görmesi kayıtlı üye olmasıyla, olmuyor. Kadının aktif üye olmak, yönetim organlarına seçilerek dünyasını geliştirmek hedefi olmalı. Örgütlü yapılardaki yetişmiş kadınları politik dünyaya taşımak, bir zorunluluk artık. Öncelikle bu anlamda yasakların kaldırılması, çağdaş demokrasinin altın kurallarıyla yaşama dönüştürülmesi önemlidir. Yerleşmiş bir demokrasi kültürü, örgütlenme geleneğine de katkıda bulunacaktır...

Biraz da özeleştiri yapalım; kadınları amaçlarından kırılgan oluşları uzaklaştırıyor: Kadınların yazık ki, yanlış bir onur anlayışı var. Onur, çabucak kırılacak tabak çanak gibi bir şey değildir. Kadınları üzmek ve amacından uzaklaştırmak çok kolay oluyor. Oysa, özgür olan kadını, kimse kolay kolay incitemez. O sıradan saldırılara karşı sabrını, öfkesini sakinlikle aşarsa başarılı olur. Kadınlar, başkalarının kendisini üzemeyeceğini öğrenmeli ve amaçlarından uzaklaşmamalıdırlar. Kadınlar enerjilerini böyle korur, böylece onu üretime dönüştürürler. Kadınlar suskunluk yasasıyla eğitiliyor. Bu yasayı yıkan, yol alabiliyor. Kadınlar öylesi ilginç şekilde biçimleniyorlar ki... Tepkileri karşılamak ve dimdik duruşu sürdürmek bilinçli bir mücadeleyi gerektiriyor.

Siyasete olumsuz, güvensiz ve sevgisiz bakışı, kirlenmişliği örgütlü yapılardan çoğalarak gelen kadınla aşabiliriz. Örgütlü yapılardaki kadın artık hem seçmeyi, hem seçilmeyi kavramıştır. Örgütsel kimliğini edinmiştir. Bu kimlik tüm kadınlara yol gösterici, onları yüreklendirici olacaktır, çünkü kadın ülke çıkarlarını kollayıp koruyacak birikime sahiptir. En önemlisi çağdaş demokrasinin ülkede ve örgüt içinde yerleşmesinin gerekliliğine inanır. Kadın, demokrasinin katılımcı özüne birikimleriyle katkıda bulunarak siyaseti bulunduğu noktaların ötesine taşıyabilir...

Alevi Bektaşi kültüründe kadın erkek eşit eğitilir. Bakış açısı onları hiçbir alanda erkekten ayırmaz. Semahta, cemde, düğündeki halay halkasında, türküde, sazda, sözde, atılabilen fırçada kadın - erkek ayrımı yapılmaz. Kına gecesi bile birlikte yapılır. Bu yaklaşım toplumun her lanına yansır.

Alevi - Bektaşiler, kadın - erkek ayrımı yapmadan eğitime önem verirler. Kız çocuklarını okuturlar. Dini inançlarında kadını yeren onu dışlayan öğretiler yoktur. Bu kadınların yetişmelerinde, kimlik sahibi olmalarında belirleyici olur.

Ülkemizdeki toplumsal mücadeledeki kadınların köklerine baktığımızda Alevi - Bektaşi inancıyla yetişen kadınları toplumsal mücadelenin üst noktalarında görüyoruz. Özellikle, kırsal kesimde ve kentlerin varoşlarında dar gelirli ailelerin kızları ve kadınlar toplumsal mücadeleye çabuk alışıp, seçip seçiliyorlar ve onları en zor alanlarda ülkenin ses duvarını aştıklarını görüyoruz.

Alevilerde ve Bektaşilerde kadına bakış eşitlik temeli üzerinde ama Alevi kadınların aldıkları yol çok iç açıcı olmamasına karşın; yine de siyasette, sivil toplum örgütlerinde, sanatta ve yaşamın her alanında önder Alevi kadınlaır görüyoruz. Aslolan yaşamın her alanında olmaktır.

Türkiye'de kadın olmanın konumu; ne olursa olsun kadın olarak algılanıyor. Yine de Alevi kadınlara bakış, onların eğitim konusunda aldıkları yol ve sanat alanındaki baaşırları yarınlar adına umut veriyor.

90'lar Türkiyesinde kadınlar her alanda ses verdiler. İnanılmaz yol alıyorlar. Üretimleriyle var olmaya ayakta kalmaya çalışıyorlar. Birilerinin sözcüsü değil, kendi sözlerinin sahibi olmaya özen gösteriyorlar. Artık sadece seçen değil seçilende olacaklar. Çünkü kadınlar dünyada ve ülkemizde değişimin gücüdürler...

Türkiyeli kadınların toplumsal konumunu anlatırken; ilkleri ve tekleri sayıyoruz. Bu durum etnik, mezhepsel, siyasi farklılıkları ne olursa olsun; ülkemizde kadın hareketinin özlenen noktada olmadığının gerçeğini yansıtıyor.

Alevi örgütlenmelerini incelediğimizde kuruluş aşamasında kadınlar az sayıda yer almakta ve hiçbirini bugüne değin hiçbirinin başkanı kadın değildir. Bunun nedeni konumlandıkları sistemin kadına bakışı ve yer vermesi ile yakından ilgilidir. Bileşik kaplar örneği gibi bir gerçekliktir.

Alevilerin uzun yıllar asimilasyon politikaları ve kendilerini özgürce ifade edememelerinden; Hacı Bektaş'ın yediyüz yıl önce kadınlarınızı okutun demesi, Bacıyan- Rum örgütlenmesi, Kadıncık Ana örneği, kadın erkek eşittir düşüncelerine karşın; Alevi kadının toplumsal mücadeledeki yeri ve Alevi örgütlerindeki konumu, aldıkları yol iç açıcı değildir. Hiçbir Alevi örgütünün kadın başkanı yoktur.

Avrupa'da örgütlenen Alevi Federasyonu ileri adım olarak bir kadın genel sekreter seçmiştir. Alevi örgütlenmelerindeki ilk kadın yöneticeler; başkan yardımcısı (Miyase İlknur) ve genel sekreter (Gülizar Cengiz)dir. Bu örnekler bize Alevilerin kadına bakışını ve konumunu gözden geçirmeleri gereğini gösteriyor..

Alevi toplumu sistemin parçası olduğu için kendi içinde eşitlikçi olması, yeterli değil... Sistemin dışında konumlanmıyorlar. Dinimizdeki bakışın dışındaki Alevi - Bektaşiliğin kadına bakışının ayrımcılığı ret eden tavrına karşın; ülkemiz gerçekliğinden ayrı düşünmek olanaksızdır. Alevi - Bektaşi kadın gerçekçiliğini; Türkiye kadın gerçekçiliğiyle ayrı düşünmek yerine aynı düşünmek ve anlamak gerekiyor.

KAYNAKÇA

1 Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe ,İst,1998- Irıne Melikoff
2 Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın, İst, 1995 - Fatmagül Berktay
3 Benim Kabem İnsandır, İst, 1996 - Cemal Şener
4 Alevi - Bektaşilik'te Kadın ve Feminizm, İlhan Cem Erseven, Alevilik Üstüne' Ne Dediler ? " adlı kitaptan. Ant Yayınlar, İst - 1992
5 Geleneksel Anadolu Aleviliği, PİRİ ER, Ervak Yayınları, Ank, 1998
6 " ŞEFFAF TAVAN " adlı bölüm: İnternet'te Türkiye'nin kadınlara seslenen sitesi, Nakhita. Com'dan alınmıştır. Ekim, 2000

TARSUSLU PAUL ve CELALEDDİN-İ RUMİ'NİN ESERLERİNDE İBRAHİM PEYGAMBER[a]

William Shepard*
(YENİ ZELLANDA)

GİRİŞ

Öncelikle bu kongreye katılma imkanına sahip olduğumdan dolayı hissettiğim memnuniyeti ifade etmek istiyorum. 'Anadolu İnançları' başlığı, bana üzerinde çalıştığım bazı malzemelere yeni bir açıdan bakma ve karşılaştırma imkanı bulamamış olduğum figürleri karşılaştırma fırsatı vermiştir. Bu ise düşüncelerimi biraz olsun genişletmiş ve yeni anlayışlar katmıştır. Elde ettiklerimin tamamını burada açık seçik anlatma fırsatı bulamayacak olsam dahi bir kısmını sizinle paylaşmayı umuyorum.

Yıllardır, 'Peygamberlerin Babası' ve üç tek tanrılı din olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet'in "Kurucusu" olan Abraham / İbrahim[1] Peygamber üzerinde çalışıyorum. Bu yüzden sık sık "İbrahim gelenekleri"nden söz ediyoruz. Bugün birçok batili eleştirmen bilim adamı onun tarihte gerçekten var olup olmadığı konusunda şüpheliler, ancak bu durumda dahi o hala üç dinin ana sembolü, onları birbirine bağlayan ve ayni zamanda birbirinden ayıran

---

* Yeni Zelanda, Christchurch, Canterbury üniversitesi Din Araştımaları Profesörü, Emekli.
Yazarın Notu Metindeki kısa referansları parantez içinde yazdım. Daha uzun referans ve açıklayıcı notlar dipnotlarda yer almaktadır. İncil ve Kur'an'dan bölümleri çevirirken genel olarak İncil için yeniden gözden geçirilmiş standart tercümeyi Kur'an için ise A. Yusuf Ali'yi izledim, ancak her iki durumda da uygun görülen yerlerde bazı değişiklikler yaptım. İncil'den alınan pasajlar kitabin standart şekliyle aktarılmıştır. Örneğin Romalılar: 13. gibi. Kur'an pasajları ise bölüm ve satir numaraları ile aktarılmıştır. Örn.: 2:123 gibi. Rumi'ye gelince Mesnevi'ye R.A. Nicholson'un yayınında girdim. (Celaleddin-i Rumi'nin Mesnevi'si, metin, yorum ve çeviri, E.W.J. Gib Memorial Series, iV, 1-8, Londra; Luzac, 1925 1972.) Fihi Ma Fihi için A.J. Arberry'nin Rumi'nin söylevi'ndeki seçme parçaları kullandım (Londra; John Murray 1961) Divan-i Şems-i Tebriz için Arberry'nin Rumi'nin Tasavvufi Şiirleri'ndeki çeviriyi kullandım. Ayrıca ikincil kaynaklarda yer alan diğer çevirileri de zaman zaman kullandım sadece Mesnevi olayında Farsça metni kullandım. Genelde İngilizce çevirileri izledim ancak Mesnevi'de bazı değişiklikler yaptım. Nicholson ve bazı açıklayıcı parantezlerini çıkardım ve Halil yada Halil-i Hak'ı İbrahimi gösterdikleri yerde çevirmeden kullandım. Mesneviden alıntılar kitap ve satırla bildirilmiş Örn.: I 2315. Fihi Ma Fihi'den alıntılar sayfa numarası ve seçme numarası ile belirtilmiştir. Örn.: F238.-66. Divan-ı Şems-i Tebriz'den alıntılar şiir ve satir numarası ile belirtilmiştir. Rumi'nin eserlerinin tam indeksine sahip olmadığımdan malzemeyi oturtmak için ikincil kaynaklara yöneldim. Bu anlamda en değerli kaynak John Rerard'in 'Tüm Kralların Şahinleri' idi.

1 Giriş bölümünde Abraham / İbrahim şeklini kullandım. Diğer yerlerde duruma en uygun görünen biçimi kullanacağım. Örneğin Paul'ün bölümünde Abraham, Rumi ve Kur'an bölümlerinde İbrahim. Diğer isimlerde de ayni şeyi yapacağım örn: İshmael ve İsmail.

bir simgedir. Ben İbrahim'in sadece bir simge olduğunu iddia etmekle kalmıyor ayni zamanda bu şahsiyetin aslında nasıl kullanıldığı, somut olarak Yahudiler, Hristiyanlar ve Müslümanlar için ne anlama geldiği ve onun hikayesi ve bu hikayenin yorumunun yüzyıllardır nasıl geliştiğini ortaya çıkarmakla da ilgileniyorum. Bu beni 15-20 yıldır zaman elverdikçe ilk çağlardan 20. yüzyıla kadar geniş bir alanda yazar ve eserleri inceleme yoluna götürdü. Bu kişiler arasında Anadolu'dan iki şahsiyet var, Tarsus'dan gelen Hristiyan Apostle Paul ve büyük sofist ve Mevlevi tarikatının kurucusu olan ve hayatinin büyük bir kısmını Konya'da geçiren Celaleddin-i Rumi[2] Kongrenin konusu ile bağlantılı olarak, doğaldır ki bildirim için bu iki şahsi konu etmeyi uygun gördüm. Bunu yapmak bana her iki şahıs ile ilgili daha detaylı bir araştırma yapma ve ilk kez bu şahısları yan yana değerlendirme imkanı vermiştir.

İbrahim'in Yahudiler, Hristiyanlar ve Müslümanlar tarafından kullanımını inceleyen herkes kısa süre içinde İbrahim'in birleştirmek kadar ayırmak için de kullanıldığını öğrenir[3]. Asil konulardan biri bu üç dinden biri veya diğerinin İbrahim'in gerçek verasetini ortaya koyduğu iddiasıdır. Bu, bilhassa göreceğimiz gibi Paul için de aynidir. İbrahim'in hikayesindeki birçok unsur insan ahlakini ve manevi konuları (Rumi'nin yaptığı gibi) aydınlatmak için kullanılmaktadır. Burada hikayenin kendisinin yıllar boyunca değiştirildiği ve geliştirildiğini vurgulamak oldukça önemli ve ilginçtir. Örneğin Yahudiler ve Müslümanlar arasında çok iyi bilinen, İbrahim'in babasının putlarının tahrip edilmesi ve yine İbrahim'in Nemrud tarafından ateşe atılması gibi olayları konu alan hikayeler İncil'de yer almaz. İlk hikayenin bir varyantı M.Ö. 2. yüzyilda [4] Jubilees kitabında ve ikinci varyantı ilk kez M.S. 1. yüzyılda Preudo-Philo'da ortaya çıkar[5] Bu hikayeler, M.S. İlk yüzyıllarda Rabbinic Midrosh'da en iyi bilinen biçimlerine ulaşırlar ve Kur'an'da bulunurlar, ancak İbrahim'in ateşe atılırken Melek Cebrail'in yardımını reddetmesi gibi diğer gelişmeler Müslümanların 'Peygamber Hikayeleri' literatüründe[6] ortaya çıkar. Gelişen diğer bir hikaye İbrahim'in

---

2 Kısmen yer kısmen de bildiriyi okuyan kişilerin bunları zaten yeterince tanıdıklarını düşünerek biyografik bilgi vermekten kaçındım.

3 Bakınız Karl-Sosef Kuschel, Abraham; *A Symbol of Hope for Jews, Christians and Muslims*, çeviri John Bowden (Londra: SCM Press, 1995).

4 Jubilees 12.12, J. Cherlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, cilt 2 (Garden City: Doubleday, 1985) sayfa 312. Burada İbrahim putları parçalamak yerine yakar.

5 Pseudo-Philo 6.15-18, *Old Testament Pseudepigrapha*; cilt 2, sayfa 312'de İbrahim putları kırdığı için değil Babil kulesi inşaatına yardım etmeyi reddettiği için ateşe atılır.

6 Belkide bunlardan en iyi bilineni W. Thackston tarafindan çevirilen El-Kisa'i'nin *The Tales of the Prophets* adli eseridir. (Boston: Twayre, 1978). Bu benim bu bildiri için kullanacağım kaynaktır.

oğlunun neredeyse kurban edilişidir. Oğlanın İsa mi yoksa İsmail mi olduğu konusunda bilinen bir tartışmaya ek olarak oğlanın rolünde de bir gelişme vardı. İncil de o tamamen pasiftir ancak daha sonra tamamen kabul etmiş ve kaderine yardımcı görünmektedir. Bu, ilk kez M.S. 1. yüzyılda Josephus tarafından anlatılan versiyonda ortaya çıkmaktadır[7] ve daha sonra Kur'an'da ve islami hikayelerde ortaya çıkar. Diğer örneklere yeri geldikçe değinilecektir. Bunun anlamı Paul ve Rumi gibi farklı zaman ve yerlerde bulunan bireyler İbrahim'in hikayesi'nin farklı versiyonları ile tanınacaklardır. Aslında Rumi, muhtemelen Paul'un bilmediği İbrahim'in yaşamının ilk zamanları ile ilgili hikayelerle ilgilenmiştir.

İbrahim'in Paul ve Rumi tarafından kullanımını incelerken bu kullanımları mitik-tarihi, ibret verici ve edebi olarak isimlendireceğim üç grup altında sınıflandırmayı uygun gördüm. İlkinde hikayenin tarihi ya da yari tarihi olay olarak rolü esastır[8]. Bu hikaye geçmişte olmuş ve bugün olayların nasıl olacağını tayin eden bazı ana dönüm noktalarını anlatır, bir grup veya bireyin kimliği için önemlidir ve bugünkü inanç ve uygulamalar için bir ayrıcalık oluşturur. Göreceğimiz gibi oldukça sik bir şekilde polemik amaçlarla kullanılır. İbret verici kullanımda hikaye evrensel geçerliliği olduğu varsayılan bir doktrin veya bazı inançlar veya etik ve dinsel uygulamalar için bir model sağlamak ve canlandırmak için kullanılmaktadır. Edebi kullanımda hikaye belli bir türe ya da tartışmaya sevketmeden anlatımı süslemek için kullanılır. Bu, kinayeleri bilinen hikayelere geçirmeyi içerir. Tabii ki bu kategoriler su götürmez değildir. Mitik-tarihi kullanım en azından ima ile ibret verici işlevi içerebilirken, ibret verici kullanım mitik-tarihi kullanımdan gelen otorite ayrıcalığını içerebilir. İbret verici kullanım ayni zamanda edebi işlere hizmet edebilir, çünkü çok zayıf bir edebi kullanım dahi muhtemelen bazı ibret verici etkilere sahip olmaktan kaçınamaz. Buna rağmen birçok durumda üç türden biri baskın görülebilir. Bu anlamda Paul'un İbrahim'i kullanımı baskın bir şekilde mitik-tarihsel iken Rumi'nin ki ibret verici niteliktedir. Kur'an'da her iki kullanım da mevcuttur ve ikisini birbirine bağlamak uygun olacaktır.

TARSUSLU PAUL

Paul'un İbrahim'i kullanımı sadece mitik-tarihsel değil ayni zamanda polemiktir. İbrahim ve ailesinden öncelikle kendisinin ilkçağ Hristiyan kilisesindeki davası konusundaki pozisyonunu ve putperest Hristiyanların

7 Antiquities, 1.232.

8 "Mitik" kelimesini kullanmanın bir nedeni Paul ve Rumi'nin tarihsel olarak aldığı birçok şeyi biz alamayız. Diğer bir nedense, Din Araştırmalarında, biz genelde "Mit" kelimesini esasen tarihsel olmayan birşey için değil tarihi olsun olmasın bugün güçlü etkisi olan şeyler için kullanıyoruz.

durumlarını desteklemek için bahseder. Paul de dahil İsa'nın ölümünün ve yeniden canlanmasının ardından ilk dinden dönenler gibi İsa ve onun ilk takipçileri de Yahudilerdi. Bununla birlikte yeni mesaj kısa zamanda putperest taraftarları etkiledi ve kendilerinden Yahudi Kitabi (Tevrat) nı kabul etmelerinin istenip istenmeyeceği ve erkeklerin sünnet edilip edilmeyeceği soruları ortaya çıktı. Yani, Hristiyan olmak için Yahudi mi olmaları gerekiyordu yoksa vaftiz ile İsa'ya olan inançlarının deklare edilmesi yeterli miydi ve görüşünü desteklemek için İbrahim ve ailesinin İncildeki hikayesini kullandı. İbrahim'in Tanrı ile ilişkisinin kitaba itaat değil inanca dayandığını iddia etmiştir[9]. İncil'de der ki Tanrının birçok kuşağa verdiği vaade karşılık olarak, "İbrahim Tanrıya inandı; ve bu dürüstlük olarak değerlendirildi"[10] İncil'e göre bu olay İbrahim sünnet olmadan önce ve tüm kitap Musa'ya verilmeden çok önce gerçekleşmiştir. Bu yüzden 'İbrahim'in çocuğu'nun sahip olması gereken Tanrı ile temel ilişkisi kitabın değil inancın bir parçasıdır. Kutsal kitap, İsa yoluyla İbrahim'in çocuğu olanlar için karşı kazanç olabilir. Bu konu Paul'un Galatianlara yazdığı mektubun üçüncü ve dördüncü bölümlerinde ve Romalıları yazdığı mektubun dördüncü bölümünde detaylı bir şekilde tartışılmaktadır. Bu üç bölüm Paul'un İbrahim ve ailesine yaptığı açık referansları içerir.

Bu tartışmada aslında sözkonusu üç belirgin sorun vardır. İlki ve önsırada olan Putperest Hristiyanların durumudur. İkincisi Paul'un Putperest Hristiyanlar konusundaki durumunu desteklemek için kullandığı ve kendi alanında da önemli olan inanç ve kitap konusudur. üçüncüsü İsa'yı Mesih olarak kabul etmeyen Yahudilerle Hristiyanlar arasındaki ilişki ile ilgili sorudur. Paul Romalılara yazdığı mektubun dokuzuncu bölümünden onbirinci bölümüne kadar açıkça bunu konu eder. İbrahim bunlarda kuvvetli bir şekilde yer almadığından ben buna kısaca değineceğim. Paul doğrudan İncil'in Yunanca çeviri metninden destek alır ve bazen hikayelerin sonradan yapılmış varyantları ve yorumlarının ayırtedilebilir bir yansımasını gösterir, fakat bunların bazıları onun üzerinde çalıştığı içeriği anlamımıza yardım eder. Özellikle, Paul İbrahim'deki inanç unsurunu vurgularken, diğer Yahudiler İbrahim'in bir emir adamı mükemmeliyetinin tasvirini geliştiriyorlardı. Paul'un önemli bir düşüncesi diğer Yahudi gelişmelerinin akışına karşı gelmekti.

Paul'un asil argümanını incelemeden önce, onun İbrahim'den farklı şekilde sözettiği iki yere dikkati çekmek istiyorum. Yunanlılara ikinci mek-

---

9 Paul "kitap" (vahiy, namus) kelimesini hem genel anlamda hem de yahudilerin Tevrat'ından sözederken kullanmıştır. Paul'den bahsettiğimizden, namus kelimesi de Torak'la ayni şey olmadığından 'law (emir, kural) kelimesini kullanacağım.

10 Romalılar 4:3, cf Gen 15:6. Paul, Septuagint olarak bilinen Yunanca çeviriden alıntı yapar.

tubunda Yahudi, Hristiyan düşmanların karşısında güvenini şu sözlerle dile getirir. "Onlar Yahudi mi? Ben de. Onlar İsrail'li mi? Ben de. Onlar İbrahim'in tohumları mi? Ben de. Onlar İsa'nın köleleri mi. Ben onlardan daha çok (II. Corinithins 11: 22-23) Burada "İbrahim'in tohumu", "Yahudi" yada "İsrail'li" ifadelerinin bir diğer söyleniş şeklidir yani İsrail "fiziki" ulusunun bir üyesi. Romalılarda, Tanrının daha önce seçilen insanları reddedip etmediğini tartışmadan önce Paul "Ben de İsrailliyim, İbrahim'in tohumu ve Benjamin kabilesinin bir üyesiyim" der (Rom. 11:1), böylece konuda kişisel olarak yer alışının altını çizer. Görünüşe göre o zamanlar bir kişinin aslen bir Yahudi olduğunu söylemesinin bir yolu da onun İbrahim'in torunu olarak tanımlamaktır, buna İncil'de oldukça sık rastlıyoruz. Örneğin, İncil'de İsa tatil gününde tedavi ettiği kadından 'İbrahim'in kızı' ve vergi toplayan Zacchaeus'dan 'İbrahim'in oğlu' olarak söz eder (Luke 13:16 ve 19:9). Aynı kullanım farklı bir şekle dönüştürülebilir. Vaftizci John Farisleri ve Seddüsileri "İbrahim bizim babamız" demeleri konusunda uyarır. Çünkü "Allah bu taşlardan İbrahim'e çocuk verebilir" (Matt. 3:9; Luke 3:8) Paul de "İbrahim'in tohumu olan herkes onun çocuğu değildir" diyerek benzer birşey yapar. (Rom 9;7) Bu yüzden İbrahim Yahudi kimliğinin bir simgesidir. ancak ayni zamanda onu sınırlandırmak ya da genişletmek için de kullanılabilir. Bu düşünce eski Hristiyanlar için tamamıyla yeni birşey değildi. Çünkü Yahudiler kimliklerini genellikle fiziki soy sorunu olarak görürler, istisnalar farkedilirdi. Dinden dönme geniş ölçüde kabul edilir olmuştur ve aslında daha sonraki eserlerde, İbrahim bir putperest olarak doğmuş olduğundan, dinden dönen ilk kişi olarak kabul edilmiştir[11] Paul'ü farklı kılan İbrahim'in fiziksel ve "gerçek" oğullarını birbirinden ayırma düşüncesi değil bunun yapılabileceği kriterdir.

Galatianlılara mektubunda Paul kişisel mücadele verdiği bir kiliseye yazıyordu ve burada besbelli güçlü bir pozisyon elde etmiş ve doğrudan kendisine saldıran öğretmenlere itiraz ediyordu. Bu nedenle tarzı oldukça heyecanlı idi ve savunma şekli biraz tutarsızdı. Muhalifler, putperest Hristiyanların Yahudiliği kabul etmesi gerektiğini iddia etmişler ve bunların muhtemelen İbrahim'i bu pozisyonu desteklemek için kullanmışlardır. Bunlar besbelli sünneti bunun bir parçası olarak adlandırıyorlardı; ancak Paul sünneti özellikle İbrahim'le ilgili olarak düşünmüyordu[12]. O İbrahim ve ailesinden 3. bölüm 6-29. satırlar ile 4. bölüm 21-31. satırlarda sözetmektedir. Önceden, ilk iki bölümde yetkisini bir havari olarak savundu, bazı deneyimlerini karşılaştığı engelleri anlattı ve kişinin İsa'da değil inançla aklandığı

11 Örn: The Great Midrash on Genesis.

12 Siker, Jeffrey S, *Disinhering the Jew. Abraham in Early Christian Controversy* (Lousville Westmister / John Knox, 1991) sayfa: 30-35.

noktasına dikkati çekti. Ayrıca değerlendirme kitap yoluyla yapılsaydı İsa hiç yere ölmüş olurdu" iddiasını dile getirmiştir. üçüncü bölüme dinleyicilerine İsa'nın gerçekten öldüğünü hatırlatarak ve aldıkları manevi hediyelerin inançla mi yoksa kitapla mi geldiğini sorarak başlar. Daha sonra muhaliflerinin İbrahim'i kullanmalarına karşı çıkabileceğini akla getiren bir gerçekle İbrahim şahsiyetini tanıtır. İbrahim'in Allah'ın vaadine inanışı ve bunun dürüstlük olarak nitelendirildiği İncil'in ilgili bölümünden alıntı yaparak başlar. Ayni zamanda tanrının sözünden de alıntı yapar, "Seninle tüm uluslar kutsanacaktır" Buradan Paul, inanç insanlarının İbrahim'in oğulları olduğu ve kutsal kitabin putperestlerin bunlara dahil edileceğini öngördüğü sonucuna varır. İzleyen satırlarda (10-14) kitaplara bel bağlayan herkese acı veren lanetten bizi kurtararak bunu mümkün kılan kişinin İsa olduğunu iddia eder. Aslında, tanrının gözünde dürüst olmak için kural (kitap) ve inanç karşılıklı olarak özel tercihlerdir. Şimdi bir insan dıathêkê (vasiyetnâme) ye dayanan bir tasviri sunar. Diathêkê, vasiyetçi öldükten sonra değiştirilemez. Ayni şekilde Tanrının İbrahim'le olan anlaşması dört yüzyıldan fazla bir süreden sonra gelen vahiyle bozulamaz. Eğer öyle olsaydı gerçek söz geçersiz olurdu. Burada Paul daha önce kitap ve inanç arasında ortaya konana benzer olarak kitap ile söz arasında bir ayrımı ortaya koyar. Eğer miras kitap (vahiy) ile veriliyorsa o artık bir vaat değildir, ancak Tanrı onu İbrahim'e vaatle verdi. (v. 18) Paul, bu bölümde ayrıca "Şeed" (tohum) kelimesinin tekil olduğu gerçeğinden yola çıkarak "İbrahim'in tohumu" ifadesinin İsa'yı nitelediğine değinir. Ancak bu konudan başka herhangi bir yerde bahsetmez.

Bir sonraki bölümde (vv. 19-29) Paul, dürüstlüğü getirmiyorsa ya da vaat ile ilgisi yoksa kitap'ın işlevinin ne olduğu sorusunu tartışır. Tartışma anlaşılması güçtür ancak ana noktalar şunlardır. Vahiy vaatle çelişmez. Şimdi Yahudiler ve Yunanlar İsa'da birleştiler. İbrahim'in tohumu olan İsa'da bu şekilde birleşenler ayni zamanda İbrahim'in tohumlarıdırlar ve vaatin varisleridirler.

Dördüncü bölümde Paul, varisin daha çocukken muhafızların idaresinde olduğunu ve bir köleden farksız olduğu düşüncesini genişletir. İsa'nın gelişinden önce Paul'un ifadesi ile "evrenin ruhlarıydık" ancak şimdi özgürüz ve oğullar konumundayız. Bu yüzden bu ruhlara yada Emirlere geri dönmemeliyiz. Kurallara tabi olmak isteyenler kuralların (burada kutsal kitap) söylediği şeylere uymalı. Daha sonra Paul İbrahim'in eşleri ve oğulları konusunda mecazi yorumlar ortaya koyar. (vv 21-31) Oğullardan biri köle bir anne olan Hacer'den doğmuş, diğeri özgür doğan İshak'tır. (İsmail ve Sare burada ismen belirtilmemiş). Köle oğlan 'etten yaratılmış' özgür olan ise 'vaatle' Köle anne ve oğlu Sina Dağındaki anlaşma ve esaret altında olan 'bugünkü Kudüs'e işaret eder. Özgür anne ve oğlu ise "Yukardaki Kudüs'e" işaret eder ve vaati temsil eder. Hristiyanlar sanat gibi vaatin çocuklarıdırlar

ve şimdi İsmail'in İshak'a eziyet ettiği gibi işkenceye maruz kalmaktadırlar. İncil 21:9 a göre İsmail, İshak ile kavga ediyor ya da onunla alay ediyor[13]. İncilde Sare, Hacer ve İsmail'in uzaklaştırılmasını ister. Paul Sare'nin sözlerini şöyle nakleder "Köle ve oğlunu atın; çünkü kölenin oğlu özgür kadının oğlu ile varis olamaz" (v.30 / Gen 21:10)

Bir sonraki bölümde Paul, putperest Hristiyanların sünneti kabul etmeleri halinde kitapla gerekçe arayacaklarını ve İsa'nın avantajlarını kaybedeceklerini iddia eder. Ancak bu, ayni şeyin kitaba itaat etmeye devam eden Yahudi asilli Hristiyanlar için de geçerli olacağı anlamına gelmez. Kitap ve Vaat/inanç çelişkilidir, çünkü ikisi de insanin tanrı ile ilişkisinin temelini oluşturamaz. Herhalde Paul'a göre Yahudi kökenli Hristiyanlar kitaba Tanrı ile olan ilişkilerinin temeli yapmaksızın riayet etmeye devam edebilirler ancak bir putperest bunu yapmadan bu riayeti gerçekleştiremez[14].

Paul, Romalılara mektubunun dördüncü bölümünde uzun uzun İbrahim Peygamberden bahseder. Buradaki tarzı daha az coşkulu ve tartışma Galatianlar'da olduğundakinden daha dikkatli bir şekilde ortaya konmuştur. İlk üç bölümde Paul uzun uzun, kurallara uyan ya da uzak olan tüm insanların "günah işlediği ve Tanrının cennetinden yoksun olduğuna" değinir (3:23) ancak bu dürüstlük İsa'da kurallarla değil inançla gösterilmiştir. Bu yüzden kimse övünemez. Bunun kitabi aşağılamadığı aksine yükselttiğini vurgular.

Bunu göstermek için İbrahim'i "atamız" olarak tanıtır (4:1) Elbette insanin övünme hakkinin olup olmadığı merak edilebilir. İbrahimin olabilir ancak tanrı ile yüzyüze değil. Daha sonra Galatianlarda olduğu gibi İncil'den İbrahim'in tanrıya inandığı ve bunun dürüstlük kabul edildiğini vurgular. Bunu yorumlardan "varsaymak" düşüncesi üzerinde durur. İnançta biri dürüstlüğü borç olarak almaz ancak dürüst 'sayılır' [15] ve bu insanları konu olan ilahilerden bir alıntı yapar. Bu kutsananın sadece sünnet olanlara (örneğin yahudiler) mi yoksa olmayanlara mi uygulandığı sorusunu sorar. Cevap İbrahim'in sünnet olmadan önce doğru yola girdiğidir. Sünnet onun gerçekten almış olduğu şeyin bir simgesi olarak ortaya çıkar. Bu yüzden o sünnet olmuş ya da olmamış olsun tüm inanç sahiplerinin babası olabilir. Tam tersi Rabbinik geleneğinde İbrahim sünnetle mükemmelleştirilmiştir[16]. Şunu da belirtmeliyiz ki. Romalılarda Paul Putperest ve Yahudi Hristiyanları ayni

---

13 Rabbinic geleneğinin yorumuna göre İsmail İshak'la 'oynar' 'alay eder' ya da öldürmekle tehdit eder.

14 Siker, Disinheriting, s. 74; R.A. Harrisville, *The Figure of Abraham in the Epistles of St. Paul* (San Francisco: Mellen Research University Press. 1992), 24.

15 Logi zomai fiilinin "soymak" yada "farz etmek" şekilleri 3-8 inci satırlarda 5 kez yer alır.

16 Harrisville, The Figure of Abraham, s. 193-4

düzeye koymaya dikkat eder[17]. Bu Galatianlarda daha az açıktır. Galatianlarla diğer bir zıtlık Romalılarda Paul tarihi tartışmasını İbrahim'in sünnetine dayandırırken Galatianlarda İbrahim'in sünnetini gözardı eder ve Sina dağında Emir (kitap) veriliş zamanına dayandırır[18].

"Daha sonra Paul İbrahim'in inancını anlatmaya döner. Umuda karşı umuda inanan ve ölüyü canlandıran ve yoktan vareden Allaha güvenen bir inançtır. Hristiyanlar'ın da İsa'yi dirilten Allah'a benzer bir inançları vardır. İbrahim ve Sare'nin ölü bedenlerinden İshak'ın doğuş mucizesine olan inanç İsa'nın yeniden canlanması inancına paraleldir. Bence burada işleyiş mitik tarihi olduğu kadar ibret vericidir. Okuyucular İbrahim'i sadece gerçeğin 'tarihi bir kanıtı' olarak görmemiş kendi yaşamlarında da onun gösterdiği inanç şeklini izlemeye teşvik edilmişlerdir. Paul daha önceleri 'babamız İbrahim'in inanç yolunda yürüyenler" hakkında da yazmıştı (4:12) İncil'deki hikayeyi okurken, insan İbrahim'in inancının Paul'un iddia ettiği gibi güçlü olduğundan şüphe edebilir. Çünkü torunların vaatlerini aldığı ilk fırsattan sonra Hacer'le bir çocuk sahibi olmayı kabul etmiş ve daha sonra vaat tekrarlanınca gülmüştü. Paul, İbrahimi suçsuz göstermek için Yahudi torunların geliştirdiği yorumdaki eğilimi etkiliyor olabilir[19]

Sonraki dört bölümde İbrahim'e yer verilmediğinden bu bölümler bizi ilgilendirmiyor. Bunu izleyen üç bölümde (9-11) Paul İsa'yı kabul etmeyen Yahudilerin alin yazılarını konu eder ve bu bağlamda kendisini yukarıda belirtildiği gibi 'İbrahim'in tohumundan bir İsrailli olarak tanıtır. Bu bölümün başında İbrahimi, onların konumunu hem savunmak hem de sorgulamak için kullanır. Paul'a göre 'İsrail'in bir kısmı İsa'yı reddeder ve karşılığında Allah tarafından reddedilirken aslında bu Allahın taktiridir çünkü bu Putperestlere cemaate katılma yolunu açmıştır. 'Putperestlerin tamamı' geldiğinde tüm İsrail kurtulacaktır. Bu bağlamda seçim olduğunda onlar atalarının hatırına affedildiler" (11:28)[20]

Paul'un İbrahim'i mitik-tarihi bir tarzda kullandığını gördük. Ayrıca İbrahim'in ahlaki bir ibret verici şekilde kullanıldığını da gördük. Bazı alimler Paul'de İbrahim'in İshak'ı neredeyse kurban edişinin hikayesinin imalarını da bulmuşlardır[21]

---

17 Cf-Rom 3:30, 4:16 ve 15:8-9.

18 Aynı zamanda Hukuk'un ihlal ve gazapla sonuçlanacağı fikrine değinir.

19 Örneğin Targum Onkelos İbrahim'le ilgili olarak 'güldü' ifadesini 'neşelendi' şeklinde tercüme etmiştir ancak Sare ile ilgili olarak güldü ifadesini kullanmıştır. Rashi'ye göre bunun anlamı şudur "İbrahim'in inancı vardı ve sevindi, Sare'nin inancı yoktu alay etti." (Ge 17:17 ad loc. Chumash. s. 68)

20 Siker, s. 69.

21 Bkz. H.J. Schoeps. 'The Sacrifice of İsaac in Paul's Theology' Journal of Biblical Literature 65 (1546); 385-392:cf Barrett, Romans, s. 172.

KUR'AN

Rumi'ye dönmeden önce Kur'an'dakı İbrahim karakteri ile ilgili birşeyler söylenmesi gerekir. Tabii ki Kur'an tüm Müslüman düşünürleri için temeldir ancak bu durumda iki düşünürümüz arasında bir tür geçiş de sağlayabilir. Paul'un İbrahim figürünü ele alış biçimi ile İbrahim'in Kur'an'ın bazı pasajlarında kullanımı arasındaki benzerlikten sık sık söz edilmiştir. Özellikle son surelerde Kur'an İbrahim ile Muhammed arasındaki yakın ilişkiyi ortaya koyar ve iki yerde bu ilişki Hristiyanlarla Yahudilerin durumları ile açıkça karşılaştırılır. 2. surede şöyle der; "Diyorlarki 'ya Yahudi ya da Hristiyan ol sana yol gösterilecektir' Deki "Hayır, İbrahim'in Rabbi'ni tercih ederim"[22] Daha sonra 3. surede tarihi bir tartışma konu edilir. 'Siz Ehli Kitap, niçin İbrahim hakkında çekişiyorsunuz. İbrahim ne bir yahudi ne de bir hristiyandı. Allah'ı bir tanıyan gerçek bir müslümandı... Şüphesiz İbrahim'e en yakın olanlar onu takip edenler ve ona inananlardır."[23] Paul'un tartışması ile olan benzerlik açıktır. Her iki durumda da bir tarafta kitap diğer tarafta hem yahudi hem de hristiyan gelenekleri vardır.

Bununla birlikte, Paul'un durumunda daha büyük ölçüde o tarihi değişim anlayışı ya da "ilahi takdir" anlayışı vardır. Tanrının insanla ilgilendiği temel anlayış bir tarihi dönemden değerine farklılık gösterir. İsa'nın gelişi inançla var olan dürüstlük dönemini anlatır. İbrahim'le ilişki bir inanç ilişkisiydi, ancak bu inanç henüz yerine getirilecek bir vaatin içindeydi ve o dönemde yaşayanlara değil sadece İbrahim ve ailesiyle ilgiliydi. Bu yüzden Paul'un en azından üç farklı "ilahi taktir" iddia ettiği görülür; Kitap'tan önce,[24] Kitabın ve inanç sayesinde lütuf olmak üzere.

Buna karşın Kur'an'da böyle birşey yoktur. Kur'an, Peygamberlerin tarihsel ilerleyişinin farkında iken bunların ayni mesajı ilettiği üzerinde durur. Bu benzerlik Kur'an'ın içinde ortak olarak bir çoğu arasından İbrahim'in de yer aldığı Peygamberlerin listesini verdiği anlayışla güçlendirilmiştir[25] Bazı Peygamberlerin diğerlerine tercih edildiği söylense de Peygamberler arasında ayrım yapılmadığı sık sık vurgulanmıştır[26]. Kur'an'ın en önemli mesajlarından biri insan oğlunun Tanrı ile olan temel ilişkisinin bir tarihi dönemden diğerine değişmediğidir.

2-135. Burada Millah'i, İngilizcede uygun bir karşılığını bulmak zor olduğu için çevirmeden kullandım. Bir sonraki alıntıda da hanif kelimesini ayni nedenden dolayı çevirmedim.

23 365-68. Müslüman (Muslim) kelimesi 'Tanrıya teslim olanı genel anlamıyla ya da Müslüman topluluğunun bir üyesi toplumsal anlamıyla alınabilir.

24 Paul'ün kitaptan önce insanların durumu hakkındaki düşüncesi için bkz. Romans 2-3.

25 Bkz. 2-136; 3-84; 4-163; 6-8488; 22-42-44; 9;33.7

26 2-253; 17:55; ancak 2-136; 2-285; 3-84; 4.150-2. bazı kuralların yahudilere, asiliklerinden dolayı yüklendiğine dair bir işaret de vardır.

Deki, "Biz Allah'a ve bize bildirilenlere ve İbrahim, İsmail, İshak, Yakup ve Kabilelere bildirilenlere ve Musa'ya, İsa'ya ve diğer Peygamberlere bildirilenlere inanırız. Bunlar arasında ayrım yapmayız ve Tanrıya teslim oluruz." (3-84).

İbrahim, peygamberler arasında az çok farklıdır. Çünkü onun kariyeri peygamberlik kariyerini karakterize eden bir modelde değildir ve çok sayıda farklı olayla gösterilmiştir[27] Ancak Kur'an bu farklılığa dikkati çekmez. Kur'an özellikle İbrahim ile Muhammed arasındaki benzerlikleri vurgular. Tabii ki Muhammed İbrahim'le ayni değildi ancak burada asil fark Muhammed'in son oluşu görünüyor. Manevi ilişki aynıdır.

Kur'an, Tanrının Peygamberliği İbrahim'in torunları arasında oluşturduğunu söylerken,[28] sanıldığı gibi bu nesile yeterince manevi değer vermemiştir. Aslında bunun en açık ifadesi Tanrının İbrahim'in nesli ile ilgili bir sorusuna verdiği cevapta görülebilir. "Benim vaadim yanlış yapanları içermez" (2:124) "Onlar hak ettiklerini sen hakkettiğini alacaksın. Onların yaptıklarından sen sorumlu değilsin (2:134). Müslüman geleneğinde detayları ile işlenmiş ise Müslümanların ilgisini çekmesine rağmen Kur'an İbrahim ile Muhammed[29] arasındaki fiziki soyun ilişkisine fazlaca değinmez. Bunun nedeni bu geleneklerin Muhammed zamanında iyi bilindiği olabilir. Sonraki kuşaklar için Müslüman kimliği ve ayrıcalığını belirleme açısından önemli olmasına rağmen Kur'an'ın bize İbrahim'in hangi oğlunun kurban seçildiğini söylememesi de ayni oranda önemlidir.

Bu tarihsel gelişim ve bağlantıya gösterilen ilginin az oluşunun anlamı bence mitik-tarihsel unsurların Kur'an'da biraz daha farklı işlevleri olması ve ibret verici işlevin daha önemli oluşudur. Kur'an Kâbe'nin tesisi gibi mevcut kurumlar için tarihsel veya efsanevi bir ayrıcalık sağlayan hikayeleri içerir. Ancak insanların manevi durumlarını değiştirerek bugünü iyileştiren tarihi olayları anlatmaz. Bu nedenle Peygamberlerin hikayelerinin genellikle bugüne yakın bir bağlantıları vardır. Geçmiş temelde bugünün benzeri olduğundan onlar doğrudan bunu aydınlatırlar. Muhammed ve daha sonraki birçok islam vaizlerinin karşılaştıkları muhalefet esasen İbrahim ve diğer

27 Birçok peygamber için özellikle de ilk peygamberler için standart model Tanrının mesajını halklarına iletmeleri, halkların onu reddetmesi ve yokoluşu, peygamber ve birkaç yandaşının kurtuluşudur. İbrahim bazen bu tür peygamberlerle birlikte telaffuz edilse de onun kariyeri bu modeli fazla da takip etmemektedir. Kur'an'da onun halkının yokedilişine dair birşey yoktur. İlginçtirki El-Kisa'i bu boşluğu doldurur ve Nemrud ve halkının ölümünü anlatır.

28 57-26.

29 Örnek İbrahim'den baba olarak bahsedilmesi, 22-78, İbrahim ve İsmail'in torunlarına bir elçi gönderilmesi için dua etmesi. Ben sadece Kur'an'daki materyalden Muhammed'in soyunun İbrahim'den olduğunun kanıtlanacağını sanmıyorum.

Peygamberlerin karşılaştıklarının aynisidir ve Muhammed ve sonraki Müslümanlar İbrahim'in yaptığı gibi ayni sebat ve dayanıklılıkla hareket etmelidirler. Bir çok insanin İbrahim gibi putları kırma şansı olmayacaktır ancak bunlar farklı yöntem ve yollarla putperestliğe karşı koyacaklardır. Onlar İbrahim gibi ateşe atılmayacak ancak zulümle yüz yüze gelebilecek ve ilahi yardımın her an hazır olduğunu bilmeleri gerekecektir. Onun kuşları öldürme ve tekrar canlandırma eylemi Tanrının ölüyü diriltme gücünü gösterir, bu kopya edilemez. İbrahim'in misafirlerinin hikayesi misafirperverlik erdemini gösterir, burada İbrahim bir örnektir ve diğerleri bunu uygulayabilirler[30]. Kurban hikayesi hem ibret verici hem de mitik-tarihsel doğrultuda geliştirilmiş ilginç bir hikayedir. İsmail'in kurban edilecek oğlu olduğunu düşünenler için bu hikaye Müslümanların Yahudi ve Hristiyanlara üstünlüğü ve farklılığına bir tür destek oluşturur. İbret verici yönüyle, hikaye, Tanrıya itaatin üç örneğini sunar. Diğerlerinden oğullarını bu şekilde kurban etmeleri istenmeyecektir ancak bu bir simgedir.

İbrahim'e yapılan bazı atıflar ima olacak tarzda kısa iken,[31] Kur'an'ın güçlü bir edebiyat olmasına rağmen bunların 'edebi' olarak adlandırılabileceğini düşünmüyorum.

KONYALI CELALEDDİN-İ RUMİ

Paul'de ve Kur'an'da İbrahim figürünü işlerken nispeten dikkatle bir araya toplanan az sayıda malzeme ile ilgileniyoruz. Bu Paul'ün durumunda özellikle doğru. Kur'an, İbrahimi daha geniş ve çeşitli yollarla kullanır. Rumi'ye gelince O, bize İbrahim'le ilgili çok sayıda malzeme vermiştir, bunların tümünden söz etmem mümkün değildir. Ancak karakteristik bir örneği verdiğimi umuyorum. Bu hikayeleri konusu geldikçe açıklayacağım.

Kur'an sık sık peygamberlerin listesini veya eşit olduklarının üstü kapalı imaları yada apaçık ifadeleri ile onların yaşamlarından kesitleri sunduğu gibi Rumi de Peygamberlerin benzerliklerini açıkça vurgulayarak birkaç peygamberden kısaca söz etmiştir. Örneğin Fihi Ma Fihi'de şunları okuruz:

> Allah'ın evliyaları gerçeklerin ve olayların ötesini görürler. Böylece, dağdan bir deve gelir; Musa'nın asası yılana dönüşür; sert bir kayadan 12 fiskiye çıkar. Muhammed, Tanrının inayeti üzerine olsun, herhangi bir alet olmadan sadece bir işaretle ayı parça parça böldü. Adem anne-

30 15-51ff; 11.69-73; 51.24-30. Muhakkakki Kur'an'daki hikayede bir çocuk vaat edilmektedir ancak çocuğun kimliği önemli değildir. İncil'de bir çocuğun vaat edilişi, torunların ve toprağın Paul ve diğerleri tarafından yeniden yorumlanarak abartılan uzun süreli vaadi ile bağlanmaktadır.

31 Örn. İlk referanslar, 87.19 ve 53.37.

siz babasız; İsa babasız vücut buldu. İbrahim'e gelince ateşten bir ocak içinden güller çıktı... (F 80 / 69-15)

Her Peygamberin diğerinden ayrıcalığı onun yaşamının farklı olaylarına yapılan referanslarla korunmuştur, ancak hepsi eşittir ve onları tarihsel bir sırada listeleme çabası yoktur. İbrahim'in kullanımı ibret vericidir ve sözde doğal nedenlerin (Rumi'nin dilinde ikincil nedenler) bazı şeylerin gerçek nedenleri olmadığını gösterir. Mitik tarihsel kullanım tamamen yok değildir tabiiki. Şunu söyleyebiliriz ki mitik tarihi kullanım üstü kapalıdır ve apaçık ortada olan ibret verici kullanıma hizmette kullanılır.

Mitik-tarihsel, Sufi şeyhinin iyilerin her zaman kötülerin yüküne dayanması gerektiğini, kötülük olmadan iyiliğin görülemeyeceğine işaret ederek kötü huylu karısına gösterdiği hoşgörüyü anlatan bölümde ibret verici kullanımın hizmetinde kullanılmıştır. Bu tarih boyunca doğrulanmıştır, Adem ve iblis, Habil ve Kin, İbrahim ve Nemrut, Musa ve Firavun, Muhammed ve Ebu Cehl örneklerinde olduğu gibi.

Eğer Kur'an, yaptıklari işleri ayni göstererek Peygamberlerin esas benzerliğini nakletse "Peygamberlerin hikayeleri" edebiyatı diğerlerininkine benzer unsurları başka bir peygamberin hayatına taşıyarak bunu daha ileri götürür. Örneğin İbrahim, İdris ve Nuh ile ayni mağarada doğar, onun içinde doğduğu şartlar Musa'nınkiyle aynıdır ve Nemrut tıpkı Firavun gibi onu öldürmek isterken bir çok çocuğu öldürmüş ve sonra doğrudan Tanrıya meydan okumuştur[32]. Bir bölümde Rumi temayülü daha da ileri götürür. Firavun'un askerleri Musa bebeği ararlarken, bebeğin içinde saklandığı ocak kazara ateş alır ancak bebek Tanrı'nın gücü sayesinde kurtulur. Rumi'nin tercümesinde olay kastidir ve İbrahim'in adı açıkça söylenmiştir.

Kadına bu oğlanın Halil'in soyundan geldiği vahiy olunmuştur.

'Ateş, soğu' sözü ile ateş sıcak olmayacak.

Gelen emirle kadın çocuğu kıvılcımların ortasına atar; ateş Musa'nın vücudunda hiç bir etki yapmaz. (iii 953-5)

Mesnevi'deki diğer bir bölümde 'kader karşıtı' eğilim daha da ileri götürülmüştür. Bir köle bir diğerinin kişiliğini savunuyor ve nuru ile Peygamberleri kutsayan Tanrıya çok güveniyor. Daha sonra Adem'den Muhammed'e 12 Peygamberden, dört halifeden ve beş önemli Sufi'den söz

---

32 Bkz. El-Kisa'i sayfa 137, yeni doğan çocukların Nemrud tarafından öldürülmesi. El-Kisa'i de Terah (Azer) şehvet hırsına yenilir ve put mabedinde karısı ile yatar annesi İbrahim'e gebe kalır. (136). Amram'ın karısı o uyuyan Firavun'a nöbetçilik yaparken mucizevi olarak ortaya çıkar ve Allah ona karısını hamile bırakmasına sebep olan arzuyu verir. Mesnevi'de Firavun'un haznedarı imran Firavun'un kapısında uyur karısı gelir ve onu baştan çıkarır. (iii 878-887)

ediliyor, hepsi hakkında kısa birşeyler söyleniyor[33]. Halife ve Sufilerin bu şekilde dahil edilişi peygamberlerin ayrıcalıklarını küçümsemeye meyleder ve günümüzde manevi otoritenin varlığını vurgular. Bu nokta, konuşmacı sözlerine devam ettikçe güçlenir.

Yüzlerce binlerce ruhani kral görünmeyen dünyada başlarını dik tutarlar:

Tanrının cömertliğinden dolayı bunların adları saklı tutulur...

Bu ışın gerçeği ve denizdeki balıklara benzeyen bu aydınlarla. (ii-931-3)

Rumi sıradan insanlarla ruhani elit insanlar arasındaki ayrımı savunma amacıyla mitik-tarihsel kullanıma yer verir.

İbrahim dedi ki, 'Allahım, sen ki beni muaffakatınla onurlandırdın ve beni seçtin bu ayrıcalığı benim evlatlarıma da ihsan et'. Allah dediki

'Benim lütfum günahkarlara ulaşmayacaktır'

Yani, 'günahkar insanlar benim nişanıma ve onurlandırmama layık değildirler.' İbrahim, Allahın sevgisini günahkarlara ve saygısızlara bahşetmeyeceğinin farkına varınca bir anlaşma yaptı. Dediki 'Allahım, inanan ve günahkar olmayanlara lütfundan bir paye ihsan et ve onları lütfundan mahrum etme' Yüce Tanrı dediki 'Benim lütfum tüm insanlar içindir, bütün insanlar bundan pay alabilir. Tüm yaradılanlar misafirhanenin nimetlerinden pay alacaklardır. Ancak benim cennet libasim ve yücelik nişanım seçilmiş olanların özel payıdır.' (F 172-44)

Aşağıdaki ifadelerde Rumi muhtemelen Sufi evliyaları Peygamberlerden daha üstün tutmak ister:

Düşünmen gereken sözler nelerdir?

Bağın çevresindeki dikenler

Söz, ses ve ifadeyi karıştıracağım ki bu üçü olmadan seninle sohbet edebileyim.

Ademden sakladığım sözü sana söyleyeceğim sen dünyanın sağduyususun.

İbrahim'e bildirmediğim sözü, Cebrail'in bilmediği acı (sevgi) yi sana söyleyeceğim Mesih'in soluduğu o söz ma'sız dahi telaffuz edilmedi.

Ma'nedir? olumlu mu olumsuz mu?. Ben olumlu değilim, bencil değil-

33 ii 905-934. İsmail ve İbrahimle ilgili şunları söyler: İbrahim'in ruhu kuvvetli ışığıyla ateş kıvılcımlarının içine korkusuzca girdi. / İsmail akıntıya düştüğünde kafasını İbrahim'in parıldayan bıçağının altına koydu. (ii 913-4).

im ve reddedilmişim (gerçek) bireyselliği toplumsallıkta buldum bu yüzden kişiliğimi toplumsallığa kattım.

Bu son üç durumda Rumi'nin Sufi dünya görüşünün farklı yönlerini güçlendirmek için malzemesini mitik-tarihsel yolla incelikli olarak kullandığı söylenebilir.

Mitik-tarihsel kullanımın arkasında sade bir edebiyat vardır. İbrahim, gerçek bir ibret verici yada mitik zorlama olmadan bir tür edebi süsleme olarak resmedilmektedir. Bu kullanımı ne Paul'de ne de Kur'an'da görmediğime daha önce değinmiştim. Rumi'nin eserlerinin çoğu şiir olduğundan, insan bu kullanımı orada bulmayı umabilir. Aslında bence edebiye benzer bir ibret verici kullanım büyük ölçüde mevcuttur ancak çok az bir sade edebi kullanım vardır. Bununla birlikte bazı örnekler görülebilir. Mesnevi'nin altıncı kitabında hayvanlar buldukları bir tutam otu yiyecek olanı tayin etmek için en yaşlı olanı seçmeye çalışırlar. Keçi, İsmail için kurban edilen koçla ayni otlağı paylaştığını iddia ediyor, öküz Adem tarafından boyunduruğa koşulduğunu iddia ediyordu[34]. Burada Peygamberlere ait materyal yaş ölçmenin edebi bir yolunu temin etmektedir. Diğer bir durumda tutkulu bir havari şeyhinin kötü huylu eşi ile tanışır ve mübarek bir şeyhin böyle bir insanla nasıl evlendirilebileceğini merak eder. Sorar, "Halil, Azer'i nasıl kabul edebilir? Bir elçi nasıl bir zalimi kabul eder?"[35] Bu kullanımlar toplumu yansıtmaktadır ve peygamber figürlerinin bu şekilde kullanılması bu şahsiyetlerin herkes tarafından hatırlanmasına katkı sağlamaktadır.

Görüldüğü gibi İbrahim ve ailesine yapılan atıfların büyük bir çoğunluğu Manevi gerçek, ahlaki erdem yada öneri resmettiğinden ibret verici kategorisine girer. Rumi'nin İbrahim'in yaşamındaki önemli olayları nasıl kullandığını onların El-Kisa'i kitabında ortaya çıkış sırasıyla tartışarak ortaya koyacağım.

El-Kisa'i ye göre, İbrahim bir mağarada doğmuş ve bir süre Nemrut'tan saklanmak için burada kalmış. Bu süre zarfında başparmağından bal, işaret parmağından şarap, orta parmağından süt, yüzük parmağından kaymak ve küçük parmağından su emmiştir. (s. 138) Divan'da Rumi Allah'ın elinde acı çekmenin dünyevi zevklerden evla olduğunu belirtir ve devam eder.

34 IV:2474-81. Hikayedeki yarışmanın amacı buldukları bir tutam otu kimin hakkettiğini belirlemektir, derken üçüncü hayvan olan deve otu kapar ve yaşa dikkat etmeden yer. Hristiyan, Yahudi ve Müslüman'ı konu alan bundan hemen sonraki hikaye de {Vi: 2484ff} dinler tarafından eskiye (ilkçağ) olan rağbetin bir eleştirisi görülebilir. Büyük bir olasılıkla hikayenin amacı, bugünkü insanların yeterince yaşa saygı göstermedikleri gerçeğini göstermektir.

35 Vi.2125. Kullanımın bana tamamen ya da hemen hemen edebi göründüğü diğer bölümler iii 4215-6 Vi.2125. V.2648, Vi:3570-72. Divan 2449;1 (MPR2.313)

Yağlı ve tatlı yiyecekler temiz ve güzel görünür; bir gece seninle değişirler ve bozulurlar.

Aşkın yağlı ve şekerli yemeğini ye böylece kanatların filizlenebilir ve uçmayı öğrenebilirsin.

Herşeye rağmen, bir çocuk olan İbrahim parmak uçlarından süt emdi.

Bırakın bunu döl yatağındaki fötüs hayat suyunu kandan emdi[36].

Buradaki nokta ilahi mucizeyi dahi, sırf maddi gıda sağladığında önemsemiyor[37]

Kur'an'da iyi bilinen bir hikayede İbrahim'in yıldızlar ay ve güneşe tapmaya teşvik edildiği ve bunlar yok olunca sadece Allah'a tapmaya donduğu anlatılır. El-Kisa'i buna İbrahim'in doğduğu mağaradan çıkar çıkmaz yer verir. Rumi bu olaydan İbrahim'in gökcisimlerini reddedişini işaret ettiği ifadelerden "Ben doğup ve sonra batanları Allah olarak tanıyamam" alıntılar yaparak çok sayıda bölümde bahseder. Genelde amaç okuyucuyu Allahtan başka bir varlığa inanılmaması konusunda uyarmaktır ancak alıntılar çeşitlilik göstermektedir.

İfade tasavvufçunun yükselişi için gereken duruma işaret edebilir.

"insan, kapıya ilişik bir kapı zili gibi kalmamak için ay ve güneşe adım adım tırmanmalıdır.

Yedinci cennetin ötesine batan şeylere inanmam diyerek geçen Halil gibi." (ii 1557)

Yolda çok yavaş ilerleyen birine benzer bir şekilde şunları söyler.

İbrahim gibi güneş ve aya itibar etme yoksa mükemmel güneşe nasıl ulaşırsın?

Daha genel bir anlamda pasaj Tanrının dışında dünyevi şeylere ihtiyaç duyan insanları eleştirmek için kullanılmaktadır: Mağaradan gelerek "Benim Tanrım bu. Başkası değil! Yaratan kim?" diyen Halil? (ii 3077). Dünyevi şeyleri farkedip manevi şeyleri görmeyenler kuşların yerine onların gölgelerini izleyenlere benzerler: böyle bir insan "Halil gibi 'batan şeylere inanmam' demeyi öğrenmelidir"[38]

Kendimi sabırsızlıktan Allah'ın dışında şeylerle özdeşleştiren biri için şair şunları yazar:

---

36 MPR1 - 104 satir 17-20. 19. satirin tercümesi "bir aslanın parmaklarından emdi" dır, ancak Renard (s.174,fn.2) benim kullandığım tercümeyi ima eder.

37 Bu mağaraya yapılan bir atıfı daha gördüm, ancak bu sadece gökcisimlerine tapmayı reddeden İbrahim'in hikâyesi i verir. (ii 3077-8).

38 i 426 Ancak insanları doğruya yönlendiren Tanrının gölgesi de ayni zamanda manevi bir kılavuzdur.

(Tanrıya) sebat ve bağlılık göstermiş olsaydı, Ondan ayrılma acısına katlanmayacaktı. "Ben batan şeylere inanmam" diyerek Tanrı ile, balın sütle uyumu gibi uyum sağlayacaktı. (VI-1415)

Aşağıdaki sözler bize hırslarının sağduyularına galip gelmesine izin veren insanlarla nasıl başa çıkacağımız konusunda öneriler veriyor.

"Şüphesiz, O rezilin de rezilidir. Ondan uzak dur:

"Batanları sevmem" (Vi 1415)

Yanlış yoldaki insanları taklit etmek kötü sonuçlar doğurur:

"Onları körü körüne taklit etmek benim mahfolmama neden oldu; bu taklide yüzlerce kez lanet olsun! İbrahim'in gazabı alçalanların üzerine olsun" (ii 564)

Hikaye, Tanrıdan ziyade doğada özellikle de yıldızlarda güç bulanları eleştirmek için kullanılmaktadır:

Sizi "Benim dışımda gerçek bir rehberlik yapmayan yıldızlara tapacak kadar kör eden şey nedir?

O sadık kişinin Kur'an'da söylediği "Ben batan şeyleri sevmem" sözleri sizin canınızı sıkıyor. (Vi 95)

Hikaye ayni zamanda şekil ve hayalin sıradan dünyasının aldatıcılığını göstermek için de kullanılmaktadır.

Hayal dünyası ve umut ve korku hayali (tasavvuf yolundaki) yolcu için büyük bir engeldir.

Bu hayal gücünün resimleri bir dağ gibi sağlam olan Halil için dahi zararlıdır.

Hayalin etkisi altına girdiğinde İbrahim "işte benim Allahım odur"[39] dedi.

Kur'an kısaca, El-Kisa'i ise biraz daha detaylı bir şekilde İbrahim'in Allah'tan ölünün dirileceği inancını güçlendirmesini istediği hikayeden söz eder. Buna göre Allah horoz, karga, güvercin ve tavus kuşu olmak üzere dört kuşu parçalara ayırır ve daha sonra onları yeniden hayata döndürür. Rumi'nin hikayesinde güvercin yerine ördek vardır. Bir çok yerde kuşlardan manevi bir ilerleme olacaksa kontrol altına alınması gereken ayıplanan insan vasıflarının bir simgesi olarak bahseder. "Dört maddi vasıf Halil'in kuşlarına benzer; onların katli ruhun arşa çıkmasına sebep olur... (ve sonra) başka bir bedende

---

39 V.2648 ff. Bununla birlikte bu pasajda mecazi anlamıyla edebi bir kullanım olsa gerek. Çünkü bir eşşeği aldatmaya çalışan bir tilki tarafından konuşulmuştur. İbrahi 'in olağan eleştirisi de belki buna işaret etmektedir.

hayata dönerler, böylece bir kötülük yapmazlar... Ördek, hırsdır horoz ise şehvet; şöhret tavus kuşudur ve karga (dünyevi) arzudur"[40]

El-Kisa'i ye göre Tanrı Nemrut'un halkını kötü hava ile cezalandırdı ancak İbrahim ve inananları, onlar için kumu yiyeceğe dönüştürerek korudu. Bu hikaye Kur'an'da yoktur. Rumi Tanrının kötü şeyleri iyiye dönüştürebileceğini göstermek için bir yerde bu olaydan söz eder, birkaç yerde ise insanların dünyevi şeylere bel bağlamamaları gerektiğini vurgulamak için kullanır. Bu atıflardan biri Adem'in yediği yasak meyve olarak buğdaydan bahseder ve belkide İbrahim'in babasını ima edebilir.

Garip şekiller olan bu kadehlerle sarhoş olma yoksa bir put oymacısı yada putperest olursun.

Kadehleri, yani garip şekilleri bırak, oyalanma! kadehte şarap var ancak kaptan değil. Şarabin vericisine aç ağzını, şarap geldiğinde kadehe gerek kalmayacak.

(Allah dediki) 'Adem (yasağın) buğdayın kabuk (harici) şeklini bir kenara bırak.

Halil için kumun una dönüştüğü gibi, bilki buğday yerinden azledilmiştir.

Ateşin dumanı ürettiği gibi biçimsizliği de biçim var eder[41]

Kur'an'dan ve Peygamber hikayelerinden iyi bilinen bir hikaye de İbrahim'in halkının mağbetindeki putları kırmasıdır. Bu tabii ki tüm peygamberlerin temel faaliyetidir. Süleyman'ın Bilgis'e söylediği gibi; "Halil ve tüm peygamberler gibi benim de en gizemli özelliğim put kırıcılığımdır" (Vi 814) Bir başka yerde şunu okuyoruz: "İbrahim'in dini tıpkı Muhammedin ki gibi putları kırmakla başladı, peygamberin islami ortaya çıkarmadaki korkusuzluğu sayesinde."[42] Ancak kişi bedensel arzularını köreltmedikçe biçimsel putları yok etmenin bir faydası yoktur: "İbrahim gibi, (şeklen) putu kırdığını kabul ediyorum (ancak) putu, kendi bedenini ateşe adamaya ne dersin? Aslında Süleyman'ın put kirişi kendi fiziksel hırslarını kontrol etmesiydi: "Ben kendi hırsımın hükümdarıyım, esiri değilim" (Vi 813) Dini öğreti bile gerçek manevi anlayış yolunda duran bir put olabilir.

Bundan önce söylevim için bir dinleyici aradım ve şimdi senin benden sözleri almanı istiyorum. İnsanları kandırmak için yeterince put oydum; şimdi İbrahim'le sarhoş oldum. Azer ile doydum. Renksiz ve kokusuz bir put geldi; elim onun yüzünden iş yapamaz hale geldi.

---

40 4:31; V:393ff; V:764ff; V:938ff. Musa'nın haksizliğin nedenini aradığı bir bölümde İbrahim'in güçlendirilmiş inanca olan isteğine de olası bir ima vardır. (ii 1821).

41 Vi:3711; cf. İii:2519

42 Mektubat 56 / 131, Renard, Falcons. s. 119-120

Put yapması için başka bir usta arayın kendi dükkanımı temizledim, Putları attım çılgınlığın değerinin farkına vararak düşüncelerden arındım.

Eğer bir suret kalbime girerse ona "doğru yoldan sapan sen yok ol" derim, kabalık yaparsa onu yok ederim[43].

Her tasvir zararlı değildir, tasavvufçu tarafından tecrübe edilmiş Tanrı imgesi İbrahim gibi tamamen bir şekil bir idoldür ancak gerçekte bu "idol" bir idol kırıcıdır.

Kalbinin aynası temiz ve saf olduğunda toprak ve su (dünyasının) dışındaki hayalleri göreceksin.

Hem nakışı hem de nakkaşı, hem (manevi) imparatorluğun halisini hem de sereni göreceksin.

Arkadaşımın (yar) hayali Halil'e benziyordu[44]. Putu kırmasına karşılık İbrahim cezalandırılarak ateşe atıldı, ancak Allah ateşi İbrahim için soğuk ve güvenli bir hale getirdi. Bazı söylenenlere göre Tanrı ateşin ortasında İbrahim için bir bahçe yarattı. Bu hikayeden muhtemelen Rumi çok söz etmiş ve farklı şekillerde kullanılmıştır.

Burada değersiz insanlara karşı gösterilen sabrın değeri gösterilir, bu şekilde değerli olan aklanır. "Nemrut'un ateşi İbrahim'in aynasının temizlenmesi anlamına geliyordu." Ayrıca daha genel anlamda insanin Tanrı yolundaki mücadelesini de simgelemektedir. 'İbrahim'in makamı şu anlama geliyor ki Tanrının hatırına kendini ateşe atmalısın ve Tanrının yolunda çalışıp didinerek bu makama çıkmalısın" Bundan başka, bu mücadeledeki nihai sınav da simgelenmektedir.

Öyle olsa dahi bu iki adalet ve haksizlik bayrağı Nemrut dönemi gelinceye kadar yükseltilmeye devam mi edecek. O İbrahim'in düşmanı ve rakibi oldu ve bu iki ordu harpettiler.

(Sonunda) o mücadelenin uzamasından sıkılınca, ateşi taraflar arasında bir karara vasıta oldu.

Bu yüzden hakemi ve kölesi olması ve bu iki insan arasındaki ihtilafın çözülebilmesi için bir ateş yaktı[45].

Hikaye ayni zamanda Tanrının olumsuz şeyleri nasıl olumlu hale dönüştüreceğini de gösterir.

O ki şüpheyi kesinliğe dönüştürdü; nefretten sevgiyi doğurdu.

---

43 D 2449:1 (MPR2 313); Cf her yıl putları kıran İbrahim senin Puthanende bir put yapıcı idi. Divan 8061; Chittick, SPL 263).

44 ii 74 Nicholson'a göre buradaki yar ilk örnekteki Rumi'nin manevi (ruhani) arkadaşı kendinde Tanrının yansıdığı Hüsamettindir.

45 Vi 2158-61; bu bölüme yukarıdaki farklı bir bölümde değinilmiştir.

İbrahim'i ateşten korudu; korkuyu güvene dönüştürdü.

Aslında manen birçok şey göründüğünün tersidir. Yokedici ateş gibi görünen şey aslında öyle olmayabilir;

Ateş bağırıyordu, 'çılgın aptallar, ben ateş değilim latif bir çeşmeyim.

Gözlerin büyülendi ey kör adam; bana gel ve asla kıvılcımdan korkma.

Ey Halil, burada kıvılcım ve duman yok; hiçbirşey fakat Nemrut'un büyüsü ve hilesi var.

Sen de Halil-i Hak gibi akıllı olsan, ateş serin suyun sen de pervanesin.

Güvenin ruhu her zaman ağlıyor, bağırıyor"

Oh Allahım benim yüzlerce kanadım olur mu?..

Ben Firavun değilim ki Nil'e geleyim ben Halil gibi ateşe gidiyorum.

(Aslında) bu ateş değil, akarsu.

Ateş ayni zamanda Tanrının ona koşanlara sağladığı sığınağı temsil eder: "Ateş İbrahim için bir köle değil miydi, böylece Nemrut'un kalbinden duman yükselmişti. Aslında görünürdeki nedenlere rağmen herşeyi tayin eden Allah'tır. "insanlar ikincil nedenleri dikkate alıyorlar ve onlarla gerçekleri ayırt edemiyorlar. Ancak evliyalara ikincil nedenlerin bir maskeden başka birşey olmadığı, böylece insanların yaratıcıyı görüp farketmediği bildirilmiştir[46].

Hikaye, din üstadının birçok insana zarar veren şeylerden zarar görmeyebileceğini göstermek amacıyla da kullanılmaktadır. Sıradan bir insan din üstadının yapabileceği şeyi yapmaya kalkışmamalıdır.

Ölümcül bir zehiri içmesine rağmen bu din üstadına zarar vermez, çünkü o (manevi) sağlığa ulaşmıştır ve (Tanrı) yi arayan zavallı insan hala ateşler içinde iken onun sakınmaya ihtiyacı yoktur.

Ey Nemrut; ateşe girme. Eğer girmek istiyorsan önce İbrahim ol[47]

Aşağıdaki ifadeler tamamen iyi bir şekilde yetişmiş bir Sufiyi akla getirmektedir.

Sana Allah'ın (Kadiri Mutlak) vasıfları ne kadar çok bahşedilirse, Halil

---

46 F 80/69 - 15. "Sadece bu, kıvılcım İbrahim için soğuğa ve güneşliğe yeşillik ve gül bahçesine dönüştü. Kısaca insanlar herşeyin Allah'tan geldiğinin farkına vardıklarında herşey onların gözünde tek ve aynı olur." Ayrıca fiziksel şeyler Tanrının gücü ile anlamadığımız bir şekilde algılanır. 2412.

47 i 1606-Cf. İV 814-5. "Ateş, Halil (İbrahim) gibi biri için çiçek, tatlı fesleğenler ve güller gibidir. Nemrud gibiler için ise tam tersi ölüm ve keder. [Vi 4291] "Ateşin İbrahim'e zararı yoktur ama Nemrud gibi insanlar ondan uzak dursun!" Allahla beraber olanlar için ruh gözü ve inanç ışığından başka birşeye gerek yoktur onların (kendilerine kılavuzluk edecek) işaretlere ya da (seyahat edebilecekleri) yollara ihtiyacı yoktur [ii 3310].

gibi, hastalık ateşinin ötesine geç.

Senin için de ateş soğuk ve güvenli olacaktır.

Başka bir yerde böyle bir insandan "Halil'in akrabası" olarak bahsedilir.

(Tasavvufçunun) kalbi ateşi görür ve ışığa gider.

Böylesi bir oyun siz Halil'in akrabasının kim olduğunu görebilesiniz diye Tanrı tarafından oynanmıştır.

Ateşe, suyun görüntüsü verilmiştir ve ateşte bir çeşme açılmıştır[48].

Rumi'nin müridi, Hüsamettin'den de şu sözlerle söz edilir.

(Peygamberin sözleri)ni duydumu "Geceyi Rabbimle geçirdim" dedi ve ateş denizine atladı.

Tanrının "Ey ateş, soğu" emri senin ruhun için bir kalkan oldu.

Ey Tanrının nuru, (Husam) dinin ve kalbin kılıcı, güneş nasıl balçıkla sıvanır?"[49]

Pasaj belirsiz olsa da tüm insanlar bir anlamda bu kapasiteye sahip olabilirler. Bu sözlerde Muhammed Cebrail'e onu tüm cismiyle görmeye dayanabileceğini söyler ancak Cebrail kendini gösterdiğinde Muhammed dehşete düşerek bayılır.

İnsanın bedensel duyuları zayıftır, ancak onun içinde güçlü bir yapı vardır... İnsan görünüşte dünyanın türevi, gerçekte ise dünyanın başlangıcıdır.

Aslında, sıradan insanların ateşin ısısını azaltan banyo gibi semboller ve ritüeller şeklinde aracılara ihtiyacı vardır.

Aracı olmadan insan nasıl ateşe girebilir.

Aracı olarak sıcak bir banyoya ihtiyacın var böylece ateşin sıcağı ile varlığını tazeleyebilirsin. Halil gibi ateşe giremeyeceğinden sıcak banyo senin havarin oldu ve su kılavuzun[50].

Sonuç olarak ateş hem fiziki arzu hem de ilahi aşk ateşini simgeleyebilir.

Arzu ateşinin ilacı nedir? Dinin ışığı (nuru) serin nurun kafirlerin ateşini söndürme aracıdır.

---

48 V 443 ff. Cf. "insanin ateşte Cenneti görebilmesi için İbrahim'in ruhuna sahip olması gerekir."

49 Vi 20008-10

50 V 229-31. Ayni noktaya aşağıdada değinilmiştir; Mevcut (Bugünkü) hayatin hikayesinde Elçi gerçek inananlar için bir bağdır, çünkü o (Onlarla Tanrı arasında) aracıdır. Edepsize lütuf olan şey Allah'in mübareklerine gazap olur [iV 2978-9]

Bu ateşi ne öldürür? Allahın nuru;

İbrahim'in nurunu öğretmenin yap,

Oduna benzeyen bu vücudun böylece ateşten azat edilir.

Ancak Divan'da şunları yazar:

Tanrının sevgisi ateştir sen ki İbrahim'in çocuğusun, ateş senin evindir. Allah'ın emri ile doğru insanlar için ateş, lale ve gül, fesleğen salkımları söyüt ve leylak olur.

El-Kisa'i'ye göre İbrahim ateşe fırlatılmış ve havada uçarken melek Cebrail ona şunu sormuş "İbrahim bir isteyin var mı?." O da şöyle cevap vermiş "Senden yok. Ben Allah'ıma teveccüh ettim sana arzedecek hacetim yok." (s. 147) Rumi, bu hikayeyi artık Allah ile herhangi bir aracıya ihtiyacı olmayan din üstadlarından söz ederken kullanır.

Hikayede arkadaşına gücenen bir kraldan sözedilir ve araya bir aracı girer ancak arkadaşı kralın öfkesini tercih edeceğini söyleyerek bu aracılığı reddeder ve şöyle devam eder;

Ben kendi zamanımın Halil'iyim O da Cebrail. Onun felaketteyken bana rehberlik etmesini istemiyorum.

O, Halil'e "Bir isteğin var mi? Sana yardim edebilirim; aksi taktirde hızla burdan ayrılacağım" diyerek isteğini soran Cebrail'den adab öğrenmemişti.

İbrahim Cebrail'e 'Hayır, yolumdan çık. Doğrudan kendisine ulaştıktan sonra aracı kullanmak münasebetsizlik olur'

İbrahim'in düşmanı ve onun ateşe atılmasını emreden kral olan Nemrut daha önce alıntı yaptığımız bazı pasajlarda ortaya çıkmıştı. Bunların bazılarında açıkça görüleceği gibi Nemrut nefsi simgeler. Bir yerde Rumi onun hikayesini şöyle anlatır.

Elbetteki senin günahkar (dünyevi) ruhun, aç gözlü bir kurttur; niçin her arkadaşını suçluyorsun?

Doyumsuz madde, ruha inanmayan hain yüzlerce dazlak için şapka gibidir.

Nemrut'un Tanrıya olan kibirli görünüşü İbrahim'le bilinen bir tartışmasında ortaya çıkar. Bu tartışmada İbrahim, "Allah, sana hayat verip sonrada verdiği cani alandır" der ve Nemrut şöyle cevap verir 'ben de insanları yaşatır sonrada öldürebilirim' Rumi, bu hikayeyi herhangi bir olayı kendimize atfedersek yaniliriz, noktasını göstermek için kullanır.

Yüce Allah insana bilgi, anlayış ve zeka bahşettiği zaman, insan tüm bu olayları kendine maaléderek "Ben kendim bu başarılar ve olaylar sayesinde tüm olaylara hayat veriyor ve büyük bir haz duyuyorum"

diyor İbrahim'de "Hayır cani veren de alan da Allahtır" diyor.

Daha sonra bu biraz teolojik bir tartışmaya dönüşür. Hikayede İbrahim doğrudan Nemrut'a cevap vermez, ancak başka bir örnek geliştirir, 'Rabbim güneşi doğudan doğdurur, kaadir isen onu batıdan doğdur" Bir muhalifin belirttiğine göre İbrahim ilk görüşünden vazgeçmeye zorlanmıştır, ancak Rumi her iki görüşün de ayni olduğu cevabini verir. Güneşin doğuşu ve batışı Nemrut'un geriye çeviremeyeceği insanin ana rahminden ölüme geçişini simgeleyebilir. Ya da güneşin doğuşu manevi çabadan kaynaklanan aydınlanmayı batışı ise çabanın yokoluşu ile kaybolan aydınlanmayı simgeleyebilir; Allahdan başka kimse aydınlanmayı sağlayamaz[51].

Nemrut'un kibiri Rumi'nin tasvirinde yeralan 4 kartal ve üç akbabanın çektiği bir gemiyle cennete uçmaya teşebbüs etmesi ve Tanrıyı öldürdüğünü düşündüğü bir oku atmasıyla son haddini bulur. Rumi bundan kişinin kendi arzusunun ya Tanrıdan kaçmak ya da ona karşı koymak olduğunu ancak bunu kimsenin yapamayacağını söylediği bir bölümde söz eder.

Nemrut gibi, onu savaşla püskürt!

Kavak ağacından bir oku havaya ona doğru fırlat!

Moğol askerleri gibi, ruhunun bedeninden sıyrılmasını önlemek için Allah'a bir ok at.

Ya da yapabiliyorsan O'ndan uzak dur; (ama) O'nun elinde bir piyon iken nasıl kaçabilirsin.

Rumi, aynı zamanda hikayeyi akla bel bağlamaktan ziyade manevi bir rehbere olan ihtiyacı vurgulamak için kullanır:

Bundan böyle en yüksek gök küreye giden yolu aramayacağım; Pir'i, Pir'i arayacağım.

Nemrut'un akbabalar yardımıyla göğe yolculuk etmesine neden olan İbrahim değil miydi?

(itildi) kendi isteği ile, sık sık yukarı gitti ama hiç bir akbaba göğe uçamaz. İbrahim ona "Ey yolcu, ben senin akbaban olacağım bu senin için daha uygun"

Yukarı çıkmak için beni merdiven olarak kullandığında, uçmadan cennete ulaşacaksın" dedi.

Kalbin (ruhun), tedariksiz ya da deve olmaksızın doğuya batıya yıldırım gibi hızla seyahat ettiği gibi.

Kalk Ey Nemrut mübarek zatlardan kanatlar ara; bu akbabalardan bir

---

51 F 212-213 - 55: cf. F 199-200, - 51.

merdiven yapamazsın.

Akbaba tutarsız akıldır; Ey zavallı ruhlu adam; onun kanatları leşle bağlanmıştır.

(Ama) Abdal'ın aklı Cebrail'in kanatları gibidir; (Cennetteki) ağacın gölgesine kadar yükselir.

El-Kisa'i'ye göre Nemrut, beynine giren bir sivrisinek yüzünden ölmüştür. Rumi bu olayı herşeyin Allah'tan geldiğini ve Allah'ın işini yapmak için en küçük şeyleri dahi kullanabileceğini kanıtlamak için kullanır. "O, Nemrut'a karşı bir sineği görevlendirir ve onu yok eder... Yine kediyi görevlendirdiğinde tıpkı sivrisineğin Nemrut'u yok ettiği gibi kedi de aslanı yok edebilir. Aslanı görevlendirirse, tüm aslanlar onun önünde titrer ya da onun eşeği olurlar"

Nemrut ve adamları ile mücadeleden sonra İbrahim Filistin'e göç etti ve iki çocuğu oldu ve sonuçta İsmail ile birlikte Kabe'yi yeniden inşa etmek için Mekke'ye gitti. Rumi bu dönemden nispeten az olaya dikkat çeker. Bunlardan biri İsmail'in doğumunu müjdeleyen meleklerin onu ziyarete gelişi ve İbrahim'in onları meşhur cömertliği ile karşılamasıdır. Rumi, insan vücudunu bir misafirhaneye benzetir ve çeşitli sevinç ve keder düşüncelerini de misafirler gibi görür. Üstad, kapısı herkese açık olan İbrahim gibi bu düşüncelerin hepsini, ister kafir ister inançlı ister güvenilir ister hain olsun kabul eder.

Bu beden, ey gençler, bir misafirhanedir; her sabah yeni bir misafir girer buraya. Dikkat et, 'Bu misafir bana bir yük' deme çünkü birazdan gidecek. Görünmeyen dünyadan kalbine giren herşey senin misafirindir; Onu iyi eğlendir.

Misafirlere ikram edilen yiyeceklerin uygunsuzluğu ima edilerek Saba halkının nankörlüğü ve ihaneti konu edilir.

Cebrail'i bir direğe bağladınız; kanatlarını ve tüylerini yüzlerce yerinden yaraladınız. Önüne kızarmış bir buzağı koydunuz onu samanlığa götürüp önüne saman koydunuz ve "ye, bu bizim için lezzetli bir yemektir" dediniz ama onun için yemek yok Allah ile yüzyüze gelmek vardı[52].

Allah'ın İbrahim'e oğlunu kurban etmesi emrini verdiği hikayede Rumi, oğlanı gönüllü bir kurban yapan inancın bir varisidir. Rumi ayni zamanda Peygamberlerin Hikayelerindeki anlatımları da yansıtır. Gerçekte İbrahim oğlunun boğazını kesmeye çalışırken bıçak kesmez. Hikaye, Allah'ın

52 iii 400. Nicolson bu imayı kızarmış buzağıya atfında bulur, fakat gerisi bana uygun görünmemektedir.

İbrahim'e emrini yerine getirdiğini söylemesi ve kurban edilmek üzere bir koç temin etmesiyle sona erer. Rumi, bu oğlanın kim olduğu sorusunun üzerinde durmaz. Mesnevi'de oğlanın İsmail olduğunu kabul etmiş görünür ancak başka bir yerde onu İshak yapar. Rumi'yi ilgilendiren Tanrının emri ile isteyerek kendini kurban eden bir insanin manevi tavrıdır.

Onun bu hikayeye yaptığı atıfta bir ev hanımından bahseder, kadın nohuta pişirilip yemeğe dönüşmesi ile acı çekmeyi kabul etmesini emreder:

> Ben Halil'im; sen de benim oğlum; başını bıçağın önüne koy; seni kurban edeceğim. Başını öfkemin önüne koy, kalbin kımıldamadan, ki İsmail gibi boğazını kesebileyim. Kafanı uçuracağım, ancak bu kafa kesilmekden dolayı bağışık. Senin kendini teslim etmen (Tanrının) sonsuz niyetinin hedefidir. Ey Müslüman, kendini teslim etmelisin.

Divan'daki bir pasajda şair, burada bir belirsizlik olsa da, Allah ile konuşur, çünkü Allah, İshak gerçekte kurban edilmemiş olsa dahi, kurbanı almadan ayrılır:

> Dedim ki "amacın benim hayatim olduğuna göre sadece kan benim yiyeceğim ve tatlım olmalı"
>
> "Sen servi ve gül, ben senin gölgen; sen beni öldürdün, sen benim Haydarimsin.
>
> O dediki "Kurban teklifim sadece nadir bir kesimedir, ey benim hizmetçim.
>
> "Gorjis geliyor, her dakika topraklarımda yeniden ölüyor. İshak Peygamber benim kapımın tozuna kurban olmalıydı.
>
> "Ben sevgiyim, ne ben senin kanını akıtırsam benim yeniden doğuşumda seni hayata geri getireceğim.
>
> "Dikkatli ol, elimde çırpınma, hançerimden ürkme;
>
> "Ölüme üzülme ki benim kalbim sana şükredebilsin
>
> "Ölüm seni çekip benim şekerime daldırdığında bir gül gibi gül.
>
> "Sen benim İshak'ımsın ben de senin baban; Seni nasıl kırabilirim?
>
> "Sevgi babadır.
>
> Böyle söyleyerek Meltem rüzgarı gibi gitti; gözümden yaşlar geldi[53]

Kurban edilişin teklif edildiği ancak kabul edilmediği gerçeği de aşağıdaki sözlerle ima edilir:

> Özellikle hayatini özgürce harcayan ve boğazını yaratıcıya kurban eden

---

53 D 2092 (MPR 2, 262) Haydar Ali'dir. Gorjis, 70 kez öldürülüp canlanan bir peygamberdir.

savurgan kişi.

İsmail gibi boğazını takdim eder; bıçak boğazına hiçbirşey yapamaz.

Bu yüzden şehitler neşe içinde yaşıyorlar kafirler gibi sadece bedene bakma.

Hikaye aynı zamanda tamamen kurban olmaya hazırlanmış insanın korkusuzluğunu da simgeleyebilir. Diğerlerinin öldürüldüğü bir yerde geceyi geçirmekte kararlı olan bir Sufi şunları söylüyor:

"Ben boş hayallerle yolda duracak bir insan değilim.

İsmail gibi ben de korkmuyorum, ben de onun gibi kafamdan korkmuyorum.

Bize ayrıca şu da söyleniyor, "İbrahim, İsmail ve tüm peygamberler ve mübarek insanlar bedeni ve onun varolup olmadığını önemsemezlerdi"

Şu sözler ise gerçek manevi yöneticinin ne emrederse emretsin doğru olduğunu vurgulamaktadır:

Allahtan vahiy alan kişi ne emrederse etsin doğrudur.

Manevi hayatini bağışlayan kişinin öldürmesi gerekirse buna izin verilir; O vekildir (nayib) ve eli Allah'ın elidir. İsmail gibi başını onun önüne uzat; onun hançerinden önce memnuniyet ve gülümsemeyle ruhunu teslim et.

Allaha güven, dünyevi çıkar ne umutlar ile karşılaştırılmaktadır:

Bir ilaç zerresine sahip olmayan sen, niçin kurtuluş ümidiyle aldanı-yorsun? Nerde sende Halil'deki gibi Tanrıya güven, ne zaman Musa gibi ilahi lütufa ereceksin?

Böylece bıçağın İsmail'i kesmemeli ve sen Nil nehrini karayolu yapmalısın.

Eğer mübarek bir insan minareden düşüp elbisesini dolduran rüzgar sayesinde kurtulduysa sen, ey iyi insan, bu (ayni) kaderden emin olmadan neden kendini rüzgara emanet ettin.

Hikayeye yapılan atıf, namazdaki iç niyet hakkında bir noktayı gösterir. Eğer kişi namaz sırasında sesli bir şekilde ağlarsa ve ağlamasının nedeni günahtan duyulan pişmanlık veya Tanrı özlemi ise namaz hükümsüz olmaz ancak ağlamanın nedeni hastalık yada dünyevi bir kayıp ise hükümsüz sayılır." Çünkü namazın temeli bedenin teslimiyeti, ibadetini mükemmelleştirmek için oğlunu kurban olarak sunan ve bedenini Nemrut'un ateşine atan İbrahim gibi oğulların teslimiyetidir ve Mustafa'ya nasıl hareket etmesi gerektiği şöyle emredilir. 'İbrahim'in dinini izle.' 'Doğrusu İbrahim senin için iyi bir örnektir' Namazda tekbir getirmek bedenin kurban oluşu anlamına gelir. "Beden İsmail'e benzer, ruh ise İbrahim'e; ruh kutsal beden üzerinde

tekbir getirir." İbrahim ve İsmail tarafından inşa edilen Kabe bir çok şeyin simgesidir. Manevi putlardan tam anlamıyla temizlendiğinde ilahi nurun meskeni olan insan bedeni yada kalbini temsil edebilir.

Eğer beden hasetin barınağı ise, Tanrı yine de o bedeni arındırdı. (Metin) "Evimi temizle" bu tür bir arınmanın ifadesidir: O ilahi nurun bir hazinesidir[54].

Aynı zamanda peygamberleri ve evliyaları da temsil edebilir: "Kabe'nin anlamı Tanrının vahiy mekanı olan peygamber ve azizlerin kalbidir.

Fiziki Kâbe bunun bir dalıdır. Kâbe, kalp için olmazsa ne için kullanılırdı? Peygamberler ve evliyalar kendi arzularını tamamen terkettiler ve Allah'ın arzusunu izliyorlar. Bu yüzden o ne emrederse etsin yaparlar" Bu bize ayni zamanda manevi emek ve azimi hatırlatıyor. "Kâbeye her dakika hasıl olan ihtişam İbrahim'in saf teslimiyeti ile yaptığı işlerden kaynaklanmıştır.

> İbrahim gibi ben de asla Kâbe'den başka yere yüzümü çevirmeyeceğim ben onun direğiyim.
>
> Bir tane Rüstem bana yaklaşamaz, niçin kadınsı bir egoya boyun eğeyim ki? Kanlı kılıcı elime aldım. Kendi kanımın ortasında Allah şehitiyim[55].

Fiziksel olarak, İbrahim'in makamı Kâbe yakınında iyi bilinen bir yerdir. Manevi olarak "Tanrının hatırına kendini ateşe atmalı ve Allah yolunda didinip çalışarak bu makama ya da yakın bir makama çıkmalısın" anlamı taşır. Ve bir adam kendini Allah hatırına kurban etti; yani nefsi artık onun için birşey ifade etmiyordu. İbrahim'in makamında iki rekat namaz kılmak mükemmel bir olaydır; Ancak bu öyle bir namaz olsunki ayakta durma (rûku) kısmı bu dünyada selamlama kısmı öbür dünyada olsun"

SONUÇ

Tarsuslu Paul, Kur'an ve Celaleddin-i Rumi'yi sunup karşılaştırırken 'mitik-tarihsel' ve 'ibret verici', kategorilerini kullanmaya çalıştım. 'Mitik tarihsel' kategorisi kişinin tarih görüşüyle yakından ilgilidir. İbrahim söz konusu olduğunda bu kategorinin baskın olduğu Paul'de gerçek değişimlerin

---

54 i 434-Cf: 'Edebiyatçılar bu "Ev"le kastedilen yerin Kâbe olduğunu söylüyorlar... Ruh yorumcuları ise "Ev" in insanin içi olduğunu söylüyorlar, yani 'Allah'ım kalbimi şeytana uymadan ve dünyevi meşguliyetlerden arındır onu hırslardan ve boş düşüncelerden temizle, böylece içinde korku barınmaz güvenlik olur, böylece tamamen senin vahiy mahalin olur ve hiç bir cin, şeytan ona giremez." [F 172 - 4 - 44]

55 Divan 1747, W.C. Chittick'den, The Sufi Path of Love (Albany; SUNY Press, 1983), s. 263.

manevi düzeyde yer aldığı taktiri bir tarih anlayışı vardır. Kur'an bunu vurgulamaz ancak yine de bazı unsurlarını taşır; özellikle İbrahim'i kullandığı Paul'u anımsatan bölümlerde. Diğer taraftan Rumi'de bundan eser yoktur. O 'Mitik tarihi'yi zaman ve yer ötesi manevi gerçeklerin benzerliğini vurgulamak için kullanır. 'ibret verici' yaklaşımı kullanarak İbrahim'de kendi manevi inanç ve uygulamalarının tüm unsurlarını manen bulabilmiştir.

'Mitik tarihsel' yaklaşım, topluluklar arasındaki anlaşmazlıklarda faydalıdır. Paul'ün de Kur'an'ın da bu yaklaşımı bu şekilde kullandığını görüyoruz. 'ibret verici' yaklaşım bu yolda daha az kullanılmış görünmektedir. O daha çok ahlaki ve manevi ilkelere yer verir. Kesinlikle Rumi bu anlamda daha az tartışılırdır. Şu unutulmamalıdır ki hem Paul hem de Kur'an içinde yeni ana bir din geleneğinin yaratıldığı bir sürecin parçalarıdırlar. Mitik-tarihsel yaklaşımın etkili bir şekilde kullanımı olmasaydı muhtemelen bunlar başarısız olurdu. Rumi kendi dini geleceğinin çok önceden kabul edilmiş olduğu ve çevresindeki dinlerle ilişkisinin az yada çok dengede tutulduğu bir zamanda yaşadı. Bu yüzden ibret verici yaklaşım daha fazla kullanıldı. Bugün biz din ve ideolojilerin en temel düzeyde yarıştığı ve çatıştığı daha çok Paul ve Kur'an'ınkilere benzer bir dönemde yaşıyoruz. Bununla birlikte, bir çok açıdan bugünün baskın ideolojisi olan Bati laisizmi daha çok Paul'un kaderciliğinin mirasçısıdır. Sürece olan inancı ile tarihi, ahlaki ve manevi bir alan olarak çok ciddiye alır. Kendini tasdik etmek için geçmişi tekrar yazar ve bizi "Modern" yada "Post modern" olarak adlandırır. Bu açıdan hiçbir din veya ideoloji kendini mitik tarihsel bir anlayışta savunmaktan kaçınamaz. Yapacağımız en iyi şey, belkide Paul, Kur'an ve diğerlerinin daha yakından incelenmesi ile bu yaklaşımın kötü tuzağından kaçınmaya çalışmaktır.

The Figure of Abraham/Ibrahim in the Writings of Paul of Tarsus and Jalal al-Din Rumi[a]

Dr. William Shepard*
(NEW ZEALAND)

Introductory Comments

I wish to express my appreciation for the oppoortunity to participate in this conference and for the challenge it has set me. The topic of "Anatolian Beliefs" has forced me to look at some of material I work on from a new angle and to compare figures that I would not otherwise had occasion to compare. This has stretched my thinking a bit and given me new ,nsights, some of which I hope to share with you, although much of what I have gained I will not be able to articulate here.

---

a Author's note: Ihave placed short references in the text in parentheses. Longer references andexplanatory notes are in the footnotes. In translating Biblical and Qur'anic passages I have generally followed the Revised Standard Version for the former and A. Yusuf Ali for the latter, but in both cases I have made some changes where this seemed appropriate. Biblical passages are cited in the standard way by book, chapter and verse, e.g. Romans 4:13. Qur'anic passages are cited by chapter number and verse number, following the versification in Pickthall's translation, e.g. 2:123 (or Q 2:23 if it is necessary to identify the source]. For Rumi I have had access to the Mathnawi in the edition of R. A. Nicholson (The Mathnawi of Jalaludin Rumi, text, commentary and translation, E.W.J. Gibb Memorial Series, IV, 1-8, London: Luzac, 1925-1972. For Fihi Ma Fihi I have used the selections in A. J. Arberry, Discourses of Rumi (London: John Murray, 1961) and for the Divan-i Shams-i Tabriz I have used Arberry's translation in Mystical Poems of Rumi, vols. 1-2 (Chicago & London: University of Chicago Press, 1968, 1991). I have also occasionally used other translations that appear in secondary sources. Only in the case of the Mathnawi have I had access to the Persian text. I general I have followed the English translations but have made a few changes in the case of the Mathnawi. I have removed som of Nicholson's explanatory parenthe4ses and I have used Khalil or Khalil-i Haqq untranslated where these designate Ibrahim. Citations from the Mathnawi are by book and line, e.g. I 2315. Citations from Fihi Ma Fihi are by page number and selection number, e.g. F 238,#66. Citations from Divan-i Shams-i Tabriz are by poem number and verse in Furuzanfar's one volume Persian edition of 1970 where availabe and the page in Mystical Poems of Rumi in parentheses, e.g. D 2043:4-8 (MPR2 254). As I have no adequate index of Rumi's works, I have relied mainly on secondary sources to locate the material. Of particular value at this point has been John Renard's All the King's Falcons (Albany, N.T SUNY Pres, 1994).

* William Shepard, Associate Professor of Religious Studies, Retired University of Canterbury, Christchurch, New Zealand

Over the years I have been interested in the figure of Abraham/Ibrahim[1] partly because, as the "Father of the Prophets" he stands, in a sense, as the "founder" of three Western monotheistic traditions, Judaism, Christianity and and Islam. For this reason we often speak of the "Abrahamic traditions" Today manya Western critical scholars doubt whether he actually existed in history, but even in this case he remains a jamor symbol of the three traditions, what they have in common and also what separates them. But I have been interested not only in asserting Abraham/İbrahim as a symbol but also in discovering how this figure has in fact been used and what concretely he has meant to particular Jews, Christians, Muslims and how his story and the interpretation of his story has developed over the centuries. This has led me, as time has allaowed over the last fifteen to twenty years, to investigate a wide range of writers and writing from late antiquity right down to the twentieth century. Among these figures have been two from Anatolia, the Christian Apostle Paul, who came from Tarsus, and the great Sufi Shaykaha and founder of the Mevlevi Tarqah, Jalal al-Din Rumi, who lived the gratest part of his in Konya[2]. When presented with the theme of this conference, it was natural for me to chose these two figures for my paper. Doing so has given me an opportunity to delve more deeply into the wortk of both and men, as well as, for the first time, setting tehm side by side.

Anyone who looks into the use of Abraham/Ibrahim by Jews, Christians and Muslims quickly learns that he has been used to divide as much as to unite[3] One of the main concerns has been to claim that one or other of the three traditions represents the true succession of Abrahim/Ibrahim. This is particularly the case with Paual, as we shall see. Much in the story of Abrahim/Ibrahim has been used to illuminate human moral and spiritual concerns, as Rumi has done. It is also interesting, and important here, to point out that the story itself has changed and developed over the years. For example, some of the best known stories among Jews and Muslims from Abraham's early life, such as his destruction of this fathers idols and his being thrown into the fire by Nimrod, do not appear in the Bible. A variant of the first story occurs in the

1 I use the form Abraham/Ibrahim here in the introduction. Elsewhere I will use the form that seems most appropriate to the context, i.e. Abraham in the section on Paul and Ibrahim in the sections on the Qur'an and Rumi. I will generally do the same with other names, e.g. Ishmael and Isma'il.

I have refrained from giving biographical them partly because of limitations of space and partly because I assume that the readers of this paper are already sufficiently familiar with them.

3 See Karl-Josef Kuschel, Abraham: A Symbol of Hope for Jews, Christians and Muslims, trans. John Bowden (London: SCM Press, 1995), part A, for a good survey of the development of the divisive side.

Book of Jubilees, from the 2nd century BCE[4], and a variant the second first occurs in Pseudo-Philo in the 1st century CE[5]. These stories acheive their better known forms in the Rabbinic Midrash of the early centuries CE and are found in the Qur'an, but further developments occur in the Muslim "Stories of the Prophets" literature[6], such as the account of Ibrahim refusing the angel Gabriesl's asistance when being thrown into the fire. Another story that develops is that of the near sacrifice of Abraham's son. In addition to the well-known debate over whether the son was Isaac or Ishmael, there was a development in the role of the son. In the Bible he is totally passive but later he comes to be seen as totally accepted and abetting his fate. This appears first in the version told by Josephus, in the late 1st Century CE[7], and appears later in Rabbinic writings, in the Qur'anic and in later Muslim accounts. Other examples will be mentioned as they become relevant. What this means is that individuals in different times and places, such as Paul and Rumi, will have been familiar with different versions of the Abraham story. Rumi, in fact, devotes most of his attention to stories from the early life of Abraham that Paul probably did not know.

In dealing with the use of Abrahim/Ibrahim by Paul and Rumi, I have found it convenient to distinguish three types of usage, which I shall call mythic-historical, exemplary and litcary. In the first, the role of story as historical or quasi-historcal event is central[8]. It commonly describes somne major turning point in the past which determines how things ate in the present, is important for the identity of a group or individual and provides a charter of authority for current beliefs and practices. Quite often it is used for polemical purposes, as we shall see. In the exemplary usage a story is used to illustrate and provide a model for some spiritual or ethical practice or some belief of doctrine considered to have universal validity. In the liteary usage the story is used to embellish an account without pushing a particular moral or argument. Often this involves passing allusions to well known stories. These categories

4 Jubilees 12.12, in J. Charlesworth, ed., The Old Testament Pseudepigrapha, vol. 2 (Garden City: Doubleday, 1985), p. 312. Abraham here burns the idol house rather than smashin them.

5 Pseudo-Philo 6.15-18, in Old Testament Pseudepigrapha, vol. 2, p. 312. He is thrown into the furnance not for destroying idols but for refusing to help build the Tower of Babel.

6 Perhaps the best known of these is that by al-Kisa'i, which has been translated by W Thackston, The Tales of the Prophets of al-Kisa'i (Boston: Twayne, 1978). This is the soruce I will use for this paper.

7 Antiquities, 1.232.

8 One reason for using the term "mytic" is that much that Paul and Rumi took as historcal we would not. Another reason is that, in Religious Studies, we commonly use the term "myth" not primarily for what is unhistorcal but for what has powerful influence in the present whether it is historical or not. This usage definitely fits the present context.

are not water-tight, of course. Mythic-historical usage is likely to involve an exemplary function at least by implication, while exemplary usage is likely to imply the charter of authority that comes from the mythic-historic. The exemplary usage is likely to serve a literary function also, while even the most purely literary usage probably cannot escape having some exemplary effect. Still, I find that in most cases one the three types can be seen to be predominant. In these terms we will see that Paul's usage of Abraham is predominantly mythic-historical and Rumi's is predominantly exemplary. The Qur'an has both types of usage and it will be a convenient way of liking the two

Paul of Tarsus

Paul's main use of Abraham is not only mythic-historical but also quite polemic. He refers to Abraham and his family primarily to support his position on a major issue of dispute in the primitive Christian church, the status of Gentile Christians. Jesus and his first followers were Jews, as were the earliest converts after Jesus' death and resurrection, including Paul himself. The new message, however, soon attracted Gentile followers and the question arose whether they should be required to accept the Jewsih Law (Torah) and, if men, be circumcised. That is, did they need to become Jews in order to become Christians, or was their declared faith in Christ along with baptism sufficient? Paul took the latter position very strongly and he used the Genesis account Abraham and his family to support his view. Abraham's relation to God, he argued, was based on faith, not or acceptance of or obedience to law or the Law[9] In the Book of Genesis it says that in response to God's promise of many descendants, "Abraham believed God; and it was accounted to him as righteousness."[10] Moreover, this event took place, according to Genesis, before Abraham was circumcised and long before the whole Law was given to Moses. Therefore, the fundamental relation to God that a "child of Abraham" must have is on of faith, not law. The Law is not only not necessary but indeed is counterproductive for those who have become children of Abraham through Christ. This point is argued in detail in the third and fourth chapters of Paul's letter to the Galatians and in the fourth chapter of his letter to the Romans. These three chapters contain most of Paul's explicit references to Abraham and his family.

---

9 Paul uses "law" (nomos) both in a generic sense and to refer to what Jew's call Torah. Since we are discussing Paul, and since nomos is not quite the same as Torah, I will use the terms "law" and "the Law" for Paul's two usages.

10 Rmabs 4:3, cf. Gen 15:6. Paul quotes from the Greek translation known as the Septuagint and not alwasy precisely, but I don't think the imprecisions affect his arguments.

There are in fact three distinct matters at stake in this discussion. First and to the forefront is the issue of the status of Gentile Christians. Second, and Lying very close at hand, is the issue of faith and law, which Paul uses to support his position on the Gentile Christians but which is also important in its own right. Third, there is the question of the relation between Christians and the Jews who have not accepted Jesus as Messiah. Paul deals most explicitly with this in the ninth to eleventh chapters of Romans, which which I shall deal briefly, since Abraham does not figure strongly in them.

Paul argues directly from the text of Genesis in its Greek translation (Septuagint) and anly occasionally shows a discernible reflection of of later developments and interpretations of the story, but some of these help us to understand the context in which he was working. In particular, while Paul was stressing the element of taith in Abraham, other Jews were developing a picture of Abraham as par excellence a man of law. In Jubilees, dating from about two centuries earlier, Abraham is presented as keeping many of the commandments of the Law before their time, and this picture is strongly presented in the Rabbinic Writings which were beginning to take shape in Paul's time. Thus Paul's key idea was going against the current of other Jewish developments.

Before examining to Paul's main argument in detail, let me call attention to two places where he refers to Abraham in a slightly different way. In his second letter to the Corinthians he states his credentials over aganist Jewish Christians opponents in the following terms: "Are they Hebrews? So am I. Are they the seed of Abraham? So am I. Are they servants of Christ? Even more so am I." (II Corinithians 11:22-23) Here "seed of Abraham" is another way of saying "Hebrew" or "Israelite", that is a member of the "physical" nation of Israel. In Romans, before discussing the question whether God has rejected his previously chosen people, he states, "I also am an Israelite, of the seed of Abraham, a member of the tribe of Benjamin" (Rom. 11:1), thus underlining his own personal involvement in the issue. It appears that at the time one way to sya someone was genuinely a Jew was to describe them as descendants of Abraham and we find this fairly frequently in the New Testament. For example, in the Gospel of Luke Jesus describes a woman he cures on the Sabbath as "a daughter of Abraham" and Zacchaeus, the tax-collector as "a son of Abraham" (Luke 13:16 and 19:9). The same usage could be turned in a different way, however, as when John the Baptist warns the Pharisees and Sadducees not to say "'We have Abraham as our father', for I tell you, 'God is able from these stones to raise up children to Abraham.'" (Matt. 3:9; Luke 3:8) Paul does something similar when he says, "Not all who are the seed of Abraham are his children." (Rom 9:7) Thus Abraham was a

prime symbol of Jewish identity but could also be used to restrict it or extend it. This idea is not totally new with early Christians. Though Jews saw their identity usually as a matter of physical descent, exceptions were recognized. Proselytization had become widely accepted (not least among the Pharisees) and indeed, in the later Rabbinic writings Abraham was regarded both as the first proselyte, since he was born a Gentile, and the first one to make proselytes[11]. What was distinctive with Paul was not the idea of distinguishing between purely pyhsical and "true" sons of Abraham but the criterion by which it was to be done. It was in defence of this criterion that he used Abraham, and it is to this we now turn.

In his Letter to the Galatians Paul writing to a church with which he had dealt personally and arguing against teachers who had evidently gained a strong position there and were attacking him directly. Hence his tone is quite emotional and his line of argument is sometimes a bit disjointed. The opponents had been claiming that Gentile Christians must accept the Jewish Law and they were probably using the figure of Abraham to support this position. They were evidently calling for circumcision as part of this, although Paul does not specifically discuss circumcision in connection with Abraham in Galatians[12]. He refers to Abraham and his family in two sections, chapter 3, verses 6 to 29 and chapter 4, verses 21 to 31. Previously, in the first two chapters, he has defended his authority as an apostle, described some of his experiences and some of the opposition he has faced, and introduced the crucial point that "a person is not justified by works of law but through faith in Jesus Christ" (Gal. 2:16). He has also asserted that if "if justification were through law, then Christ died for nothing" (Gal. 2:21). He begins chapter three by reminding his hearers that Christ has indeed died and then asking them whether the spiritual gifts they have received came by faith or by works of the law.

He then introduces the figure of Abraham, somewhat abruptly, a fact which suggests that he may be countering his opponents' use of the Abraham. He begins by quoting the passage from Genesis, quoted above, according to which Abraham believed God's promise and this was counted as righteousness. He also quotes the promise, "In you shall all the nations be blessed" From these he concludes that it is people of faith who are the sons of Abraham and that the scripture foresaw that Gentiles would be included among these (Gal. 3:8). It is Jesus Christ, he argues in the following verses

11 E.g. The Great Midrash on Genesis (Bereshith Rabba) 39: 14, 16.

12 Siker, Jeffrey S, Disinheriting the Jews: Abraham in Early Christian Controversy (Louiswille: Westminster/John Knox, 1991), pp.. 30-35.

(10-14), who makes this possible by redeeming us from the curse which afflicts all who rely on works of law. In fact, for the purpose of being made righteous in God's sight, law and faith are mutually exclusive options, a crucial but often confusingly stated premise of his whole argument. He now introduces an illustration based on a human *diathêkê* (will or covenant; the argument depends of the fact the the Greek word has both meanings). A *diathêkê* cananot be cahnged after the testator dies. Likewise, God's *diathêkê* with Abraham cannot be annulled by the Law, which came more than four centuries later. If it could be, the original promise would be void. Here he sets out a dichotomy between law and promise similar the one previously set between law and faith. "For if the inheritance is by law, it is no longer by promise; but God gave it to Abraham by promise." (v. 18) Paul also states is this section that the phrase "seed of Abraham" refers to Christ, agruing form the fact that the word "seed" (*sperma*) is singular. This point is relevant to his argument here but is not insisted on elsewhere.

In the next section (vv. 19-29) Paul discusses the question what the function of the Law is, if it does not bring righteousness or relate to the promise. The argument is rather abstruse but the main points are as follows. The law does not contradict the promise and is not relevant to justification. It was brought in because of human transgressions and acted as a kind of custodian until time for the promise to be given to those who have faith in Christç Now Jew and Greek are united in Christ. Those who are so united in Christ, who is the "seed" of Abraham, are also the seed of Abraham and heirs to the promise.

In chapter four, Paul expands on the idea that an heir, while still a child, is under guardians and has no more power than a slave. Prior to Christ's coming we were under what he calls "the elemental spirits of the universe", but now we are free and have the status of sons. Therefore we must not turn back to these "elemental spirits" or to the Law. Thosw who wish to be under law should attend to what the Law (i.e. scripture, here) says. He then presents an allegorical interpretation of the wives and sons of Abraham (vv.21-31) in a manner not unlike some Rabbinic midrash and Hellenistic writing. One son was born of a slave mother, Hagar, and the other, Isaac, was born free (Ishamael and Sarah are not mentioned by name here). The slave son was born "of the flesh" and the free son "through promise", reflecting the promise of a son in old age as recounted in Genesis. The slave mother and son correspond to the covenant at Mt. Sinai and the "present Jerusalem" which is in slavery. The free mother and son correspond to the "Jerusalem above" and represent the promise. Christians, like Isaac, are children of the promise, and are now being persecuted even as Ishmael Persecuted Isaac, a point which probably reflects the midrashic development of Genesis 21:9, according to

which Ishmael was quarrelling with or mocking Isaac[13]. In the Genesis account Sarah then calls for Hagar and Ishmael to be driven away and Paul quotes her words, "Cast out the slave and her son; for the sonr of the slave shall not inherit with the son of the free woman." (v.30/Gen 21:10) In later years this has undoubtedly been used to justify harsh measures against Jews, but htis is not Pauls's intent. At most it suggests what he would like to do with his legalist opponents. Basically, it serves to underline the incompatibility of law and faith/promise, so that he concludes, "So, brethren, we are not children of the slave but of the free woman." (v.31)

In e following chapter he argues that if the gentile Christians were to receive circumcision they would be seeking justification through the law and would lose the advantages of Christ. It does not seem to follow, however, that the same thing would happen to Jewish Christians who continue to obey thw Law and there is no reason to think that he called on them to cease their observance. Law and Promise/Faith are mutually contradictory only insofar as they cannot both constitute the basis of man's relation to God. "For in Christ Jesus, neither circumcision nor uncircumcision is of any avail, but faith working through love." (v. 6) Evidently for Paul the Jewish Christians could continue to observe the law without making it the basis of his relation to God but a Gentile could not adopt this observance without doing that[14].

In the fourth chapter of his letter to the Romans, Paul also deals the the figure of Abraham at length, making much the same general case as in Galatians though it is worked out fifferently. The tone here is less emotional and the argument is more carefully stated (though not necessarily clearer) than in Galatians, partly because this was a community that Paul had not yet met in person. In the first three chapters Paul has made at length the point that all humans, whether those under the law or those apart from the law, "have sinned and fall short of the glory of God" (3:23) but that righteousness has been manifested apart from law through faith in Christ. Therefore no one can boast. This, he insists, does not overthrow the Law, but upholds it.

To show this, he introduces the figure of Abraham, "our forefather according to the flesh." (4:1) Certainly, one might think, if anyone had the right to boast, Abraham did. If it were a matter of works, Paul says, he might, but not wis-a-wis God. He then quotes, as he did in Galatians, the passage from Genesis in which Abraham believes God and it is accounted as righteousness. In com-

---

13 Rabbinic tradition interprets Gen. 22:9, Ismhmael "playing" with Isaac, as "mocking" threatening bloodshed or engaging in idolatry, Rashi ad loc. (R. Silberman, trans., Chumash and Rashi, Jerusalem, 5745, p. 88); Bereshith Rabba 52:470

14 Siker, Disinheriting, p. 74 passim; R. A. Harrisville, The Figure of Abraham in the Epistles of St. Paul (San Francisco: Mellen Research University Press, 1992), 24.

menting on this he focusses on the idea of "accounting" - in faith one does not receive righteousness as one's due, but is "accounting"[15] rihteous - and he quotes a blessing from the Psalms on such people. Does this blessing, he then asks, apply only to the circumcised, i.e. Jews, or to the uncircumcised? The answer is that Abraham's faith was accounted as righteousness before he was circumcised (i.e. in Genesis 15, while the account of circumcision comes in Genesis 17). Circumcision came as a symbol of what he already had received. Therefore, he could be the father of all who have faith, whether uncircumcised or circumcised. For the Rabbinic tradition, by contrast, Abraham was perfected through circumcision and it was essential to the covеant[16]. We should also note that here and elsewhere in Romans Paul is careful to put Gentile and Jewish Christians on a par ("all who believe without being circumcised" and "the circumcised who are not merely circumcised but alsa follow the example of the faith [of] our father Abraham")[17], something that is made much less clear in Galatians. Another contrast with Galatians is that here Paul bases his historical argument on the time of Abraham's circumcision, while in Galatians he ignores Abraham's circumcision and bases it on the time of the giving of the Law at Sinai.

The promise to Abraham and his seed that they will inherit the earth therefore comes through faith, and this must be so if all the seed are to benefit. If people must adhere to the Law to be heirs to the promise, than the promise and faith are woid - again his mutually exclusive contrast between law and faith/promise[18].

Paul then turns to a discussion and description of Abraham's faith. It was a faith that believed "in hope against hope", that trusted a God who gives life to the dead and existence to the non-existent, and did not weaken even when he considered the "dead" state of his aged body or the barrenness of his wife. It was this heroic faith that was "accounted to him as righteousness", but these word also apply to Christians who have similar faith in the God that raised Jesus from the dead. Note that faith the miracle of the birth of Isaac from the "dead" bodies of Abraham and Sarah aparallels faith in the resurrection of Christ from the dead. Here, I think, the treatment is exemplary as well as mythic-historical. The readers are not only presented with Abraham as "historical proof" of the fact and role of faith, but also at least implicitly urged to follow in their own lives the quality of faith he showed. Earlier Paul

15 Form of the verb, logizomai, to reckon or account, appear five times in verses 3-8.
16 Harrisville, The Figure of Abrahama, pp. 193-4.
17 Cf. Rom. 3;30, 4:16, and 15:8-9.
18 He also refers to the idea that the Law results in transgressions and wrath, an important point for Paul elaborated elsewhere, but not one that concerns us here.

had written of thosw who "walk in the tracks of the faith of our father Abraham." (4:12) Reading the account in Genesis one may doubt that Abraham's faith was so strong as Paul suggests, since after the first occasion when he received the promise of descendants he accepted the arrangement to have a child by Hagar (Gen. 16:1 ff) and later when the promise was reiterated he laughed (Gen. 17:17). It may be that Paul reflects the tendency in the devloping Jewish interpretation to exonerate Abraham of faults[19]

Having established from the Scripture that righteousness does not come through law but through faith, Paul goes on in the next four chapters (5-8) to elaborate this in what is undoubtedly the classic Christian statement concerning sin and grace. As the figure of Abraham is not brought in, however, these chapters do not concern us here. In the following three chapters (9-11) Paul deals with the fate of those Jews who have not accepted Christ and in this context describes himself as "an Israelite from the seed of Abraham", as noted above. Early in this sectionb he uses Abraham both to assert and to question their status. On one hand, to his kinfolk "according to the flesh" still belong the patriarchs, as well "the sonship, the glory, the covenants, the law, the worship and the promises" (9:5) On the other hand, he says, "Not all who are the seed of Abraham are his children," (9:7) and illustrates this general point by the fact that according to Genesis Abraham's descendants were to be named through Isaac, only, and that Jacob was preferred to Esau. (9:6-13). Nevertheless, he holds out hope for his kin. Briefly his view is that while "part of Israel" has rejected Christ and been rejected by God in turn, this is in fact providential since it has opened the way for Geentiles to enter the fold. But when "the full number of the Gentiles" has come in, all Israel will finally be saved. In this context he states that "as regards election they are beloved for the sake of the forefathers." (11:28) This may be a distant reflection of the important later Rabbinic doctrine that Israel lives by "the merits of the Fathers"[20]. Paul appears to conceive of this as an eschatological event, but since he probably viewed the end of time as fairly near at hand, he would have seen the rejection of Jews as a fairly short-lived situation, fiting the models from Israel's past, when Israel disobeyed, was punished, and tehn was restored. Paul most certainly did not think in terms of a Christian "religion" that supersedes the Jewish "religion" Such a way of thinking was for the future, though it was to draw on Paul's ideas.

---

19 For example, the Targum Onkelos translates laughed as rejoiced inthe case of Abraham but as laughed in the case of Sarah. According to Rashi this means "that Abraham had faith and rejoiced and that Sarah had no faith and sneered." (Gen 17:17 ad loc., Chumash, p. 68).

20 Siker, p. 69, and the references in fn. 110. C. K. Barrett sees only a "superficial" blance (The Epistle to the Romans, New York: Harper, 1957, ad loc.).

We have seen that Paul uses Abraham primarily in a mythic/historical manner to support a particular position in a debate within the community, a fundamental conception of the relationship between God and humans, and a view of the activity of God throughout the whole of human history. We have also noted, briefly, one point when Abraham is also used in a moral exemplary way. Some scholars also find allusions to the account of Abraham's near sacrifice of Isaac (*dhabih*) in Paul. Perhaps the most likely of these is the claim that the phrase in Romans 8:32, "did not spare his own son" (*tou idiou huiou ouk epheisato*) echoes Genesis 22:16 in the Septuagint (*ouk epheisô tou huiou sou*)[21]. All of this is highly speculative, but if it were so it might be taken as an example of a "literary" usuage, though one with mythic-historical implaications.

The Qur'an.

Before turning to Rumi, something must be said about the figure of Abraham/Ibrahim in the Qur'an. The Qur'an is, of course, fundamental for any Muslim thinker, but in this case it can also provide a kind of transition between our two thinkers. The parallel between Paul's treatment of the figure of Abraham and the use of Ibrahim in some passages of the Qur'an has often been noticed. Paricularly in the later surahs the Qur'an establishes a close relationship between Ibrahim and Muhammad and in two places this relationship is explicitly contrasted with the situation of Christians and Jews. In Surah Two we read: "They say, 'Become Jews or Christians and you will be guided.' Say, 'No, rather the *millah* of Ibrahim, a Hanif '"[22] (v. 135) Then in Surah Three the historical argument is brought in: "O People of the Book, why do you dispute about Ibrahim, when the Law and the Gospel were not revealed until after him Ibrahim was neither a Jew nor a Christian but was a *hanif* and a *muslim* Certainly the closest people to Ibrahim are those who followed him and this prophet and those who have believed."[23] The parallel with Paul's argumentation is clear. In both cases the move is to go behind the opponents' position - the Law in one case and both the Jewish and

21 See especially H. J. Schoeps, "The Sacrifice of Isaac in Paul's Theology", Journal of Biblical Literature 65(1946): 385-392; cf Barrett, Romans, p. 172.

22 2.135. I prefer to leave millah untranslated, since it is difficult to find a suitable terlm in English and the word is presumably familiar to those who will read this paper. I keep the term hanif in the next quotation for the same reason.

23 3.65-68. The term muslim can be taken in the generic sense of "one who submits to God" or in the communal sense of a member of the Muslim community. Both are undoubtedly meant, but which is primary is a matter of interpret that I do not wish to go into here; hence I have treated it as an Arabic word. One can sense that the Qur'an is referring to the kind of debate over Abraham that developed out of Paul's arguments with his oppenents.

Christian traditions in the other - to Abraham/Ibrahim as a pristine figure.

There is, however, a greater sense of historical change in Paul's case, or one might say "dispensationalism", that is, the idea that the basic manner in which God deals with human varies from one historical epoch to another. The coming of Christ introduces an epoch of righteousness available through faith, succeeding a preparatory epoch characterized by law, through which righteousness was not available. Admittedly, with Abraham the relationship was also one of faith, but this faith was in the promise yet to be fulfilled and appears to apply only to Abraham and his family, not all people living in that epoch. Thus Paul appears to presume at least three distinct "dispensations", that before the Law, that of the Law, and that of grace through faith[24]. This idea, inchoate in Paul, has been elaborated by some later Christian dispensationalists.

By contrast, there is no such dispensationalism in the Qur'an. While the Qur'an is aware of a historical progression of prophets, it insists that they preached essentially the same message and present them as following largely similar career patterns. This similarity is reenforced the manner in which it gives lists of the prophets, which commonly include Ibrahim as one among many,[25] or tells their stories seriatim. Admittedly it does say that some prophets are "preferred" to others but more often it insists that distinctions are not to be made among them[26]. One of its most important messages is that mankind's basic relation to God does not change from one historical epoch to another.

> Say, "We believe in God, and in what has been revealed to us and in what has been revealed to Ibrahim, Isma'il, Isaq, Yaqup and the Tribes, and in what was given to Musa and 'Isa and the prophets from their Lord. We make no distinction among any of them, and to God we submit." (3.84)

Admittedly Ibrahim is somewhat distinctive amoung the prophets, since his career does not fit completely into the pattern that characterizes most of the

24 See Romans 2-3 for some of Paul's ideas about the situation of humans before the giving of the Law.

25 See 2.136; 3.84; 4.163; 6.84-88; 22.42-44; 9.70; 33.7

26 2.253; 17.55; but 2.136; 2.285; 3.84; 4.150-2. There is also an indication that some laws were imposed on the Jews because of their rebelliousness and then relaxed by 'Isa, but the later idea that the majors prophets brought shari'ahs that differ in detail from each other can not, in my view, be found in the Qur'a.

prophetic careers and it is marked by a number of distinct events[27]. But Qur!an does not call attention to this distinctiveness and it is also obscured by the disconnected way in which the stories about Ibrahim and most of the other prophets are presented. The Qur'an also particularly stresses the similarities between Ibrahim and Muhammed, not in the least in its use of the word *muslim* for them. "[God] has chosen you and imposed no diffuculty on you in religion, the *millah* of your father Ibrahim. He has named you Muslims both earlier and now, so that the Messenger may be a witness to you and you may witness to mankind." (22.78) Muhammad is not the same as Ibrahim, of course, but the main difference here seems to be that Muhammad is the one present and being addressed at the time. The spiritual relationship is the same.

While the Qur'an does say that God established prophecy among the descendants of Ibrahim,[28] it does not attach as much spiritual value to this descent as this might suggest. In fact, its clearest statement on this comes when God rresponds to Ibrahim's question about his descendants by saying, "My promise does not include the wrongdoers" (2.124) and then says of Ibrahim and his immediate descendants, "That is an *ummah* that has passed away. They shall receive what they have earned and you shall receive what you have earned. You have no responsibility for what they did." (2.134) This reads almost like an explicit rejection of the Rabbinic doctrine of "the merits of the Fathers", which is at least distantly reflected in Paul, who could not avoid being concerned about the "seed" of Abraham in a physical as well as a spiritual sense. The Qur'an also does no more than hint at a relationship of physical descent between Ibrahim and Muhammad,[29] although this has been worked out in some detail in the Muslim tradition and has been of considerable interest to Muslims. It may be that these traditions were well known in Muhammad's time and are assumed by the Qur'an, but if so the fact that it fails to call attention to them tells us much about its concerns. It is likewise significant that it does not tell us which of Ibrahim's sons wash the *dhabih,* although this has been of considerable interest to later generations for defining Muslim identity and prerogatives.

---

27 A standard pattern for many of the prophets, especially the earlier ones, is that they preach God's message to their people, their people reject it, their people are destroyed, the prophet and a few followers escape. Although Ibrahim is sometimes listed with such prophets (e.g. 9.70), his career does not quite follow this pattern, since the Qur'an gives no account of the destruction of his people. Interestingly, al-Kisa'i fills in this gap and recounts the death of Nimrod and his people.

28 57.26.

29 E.g the reference to Ibrahim as father, 22.78, and the prayer of Ibrahim and Isma'il to send a Messenger to their descendants. I do not think one could establish the descent of Muhammad from İbrahim form the Qur'anic material alone.

This lack of interest in historical development or connection, I think, means that the mythic-historical element functions somewhat differently in the Qur'an from the way it does in Paul or Christian "dispensationalism" and that the exemplary function is more important. The Qur'an does include stories that provide a historical or mythic "charter" for present instituations, such as the founding of the Kaabah. It does not, however, tell of historical events that have conditioned the present by changing the spiritual situation of humans. Hence, the accounts of the prophets usually have immediate relevance to the present. They illuminate it directly since the past is basically the same as the present. The opposition that Muhammad and many later Islamic preachers have faced is essentially the same as that faced by Ibrahim and other prophets and Muhammad and later Muslims should act with the same combination of persistence and forebearance that Ibrahim did and even, when appropriate, make *hijrah* as he did. (29.26) Admittedly, many of his stories are "larger than life" and don't provide a precise examplar. In this respect they perform a mythic-historical function of providing prophetic authority for a certain kind of action, but that action will be carried out by most people at a lesser level. Most people will not have occasion to break idols as Ibrahim did, but they will need to resist idolatry in other forms and other way. They will not be thrown into a fire as Ibrahim was, but they may face persecution and need to know that divide help is alwasys available. His action in killing birds and having them return is another that is presumably not meant to be copied, but it illustratea the ever-present and relevant power of God to raise the dead.

The story of Ibrahim's guests is commonly seen as illustrating the virtue of hospitality, of which Ibrahim is a leading examplar and which others can practice, albeit in a lesser degree., although the primary force of the Qur'anic text seems to be that one should never despair of God's power and mercy. It does not, however, have the orientation toward future hope and fulfilment that we find in the Biblical version, tied in as it is with the dominant theme of promise[30]. The story of the *dhabih* is an interesting case of an account that has been devloped in both exemplary and mythic-historical directions. For those who think Isma'il was the *dhabih,* it provides a kind of "mythic" support to Muslim distinctiveness and superiority to Jews and Christians. In the examplary sense, it provides an extreme and defining example of the mean-

30 15.51 ff; 11.69-73; 51.24-30. To be sure, a child is promised in the Qur'anic story, but the significance of this does not seem to go beyond the chid himself. In Genesis the promise of a chid is tied up with the long term promise of descendants and land, a promise which is reinterpreted and magnified by Paul and others. We may also note that the account of the dhabih in Genesis is a significant threat to the fulfillment of the promise, while in the Qur'an it stands on its own historically.

ing of submission to God, i.e. *islam*. Other will not be called on to sacrifice their sons in quite this sense, but it stands as a symbol and reminder of other sacrifices they may have to make.

While some of the references to Ibrahim is so brief as to be allusive,[31] I don't think there are there are any that could be called predominantly or purely "literary", even though the Qur'an is forceful literature. Given the chareacter of the Qur'an as scripture and the nature of its message, I do not find this surprising.

Jalal al-Din Rumi of Konya

In dealing with the figure of Abraham in Paul or in the Qur'an, we are delaing with a small amount of material that is relatively narrowly focussed. This is particlarly true in the case of paul, most of whose references are devoted to a single historical-mythical argument. The Qur'an uses Ibrahim in a larger variety of ways, but the number of foci are still limited. In the case of Rumi we are dealing with one who has left us quite a sizeable amount of literature with references to Ibrahim scattered throughout. It has not been possible for me to locate, much less use, all of Rumi's references to Ibrahim, although I hope that I have located a reasonably representative sample. We musth also bear in mind that Rumi was heir to some centuries of interpretation and elaboration of the Qur'anic stories, such as what is found in the Stories of the Prophets, and he makes use of this material, indeed often takes it for granted. I sahll explain these stories as they become relevant.

If the Qur'an compared with Paul, deemphasizes the mytic-historical and virtually eliminates the dispensational in favor of the exemplary, the same is true of Rumi. Indeed, I believe that he carries it further, as we shall see. As the Qur'an often present lists of prophets or episodes from their lives seriatim, with the implicit implication or explicit statement that they are equal, Rumi often presents a series of brief references to several prophets in relation to a point, usually and perhaps more explicitly stressing their similarity on the point in question. For example, in *Fihi Ma Fihi* we read:

> God's saints see beyond the causes to the realities as they are discharged and eventuate. Thus, a camel came forth from a mountain; Moses' staff became a serpent; out of the hard rock twelve fountains flowed. Muhammad, God's blessings be upon him, without any instrument, by a mere sign split the moon asunder. Adam upon whom be peace, came into existence without mother and father; Jesus, without a father. For

31 E.g the earliest references, 87.19 and 53.37.

Abraham, upon whom be peace, out of the fiery furnace roses and a rose-bower sprang up (F80/69#15)

The distinctiveness of each prophet is maintained by the referernce to distinctive events of his life, but they equally illustrate the point at hand and there is no effort to list them in historical order. The usage is examplary, to illustrate and demonstrate the point that so- called natural causes ("secondary causes" in Rumi's language) are not true causes of things, something that is always true in his view. The the mytic-historical is not totally absent, of course. It is implicitly present in the equal tratment of the prophets, an "anti-dispensational" view of history, and the fact that the authority of the prophets is being invoked for the point at handd. We may say that mythic-historical is implicit is being used in the service of the exemplary, which is exlicit.

The mythic-historical is also used in the service of the exemplary in the passage where a Sufi shaykh explains his tolerance of his bad mannered wife stating that the good must always endure the burden of the evil since good cannot be seen without its contrary. This has been true throughout history, as is illustrated by Adam and Iblis, Habil and Cain Ibrahim and Nimrod, Moses and Pharaoh, Muhammad and Abu Jahl. Once again, this mythic approach describes a characteristic of the world and an appropriate course of behavior which is essentially the same in all epochs. (V12143-65)

If the Qur'an conveys the essential similarity of the prophets by presenting their career patterns as similar, the "stories of the Prophets" literature often carries this further by introducing elements into the life of one prophet that are similar to those of another. Ibrahim, for example, is born in the same cave as Idris and Noah, the circumstances of his birth are similar to those of Musa, and Nimrod like Pharoah killed many children in an effort to kill him and later challenges God directly[32]. In one pasage Rumi carries the tendency even further. In al-Kisa'i, when Pharoah's soldiers came looking for the baby Musa, an oven in which the baby has been hidden is accidently lit but the baby is preserved by God's power. In Rumi's version the action the action is intentional and the name of Ibrahim is explicitly invoked:

From that omniscient One revelation came to the woman that this boy is of the stock of Khalil,

32 See al-Kisa'i, p 137, on the birth and Nimrod's killing the children. In al-Kisa'i Terah, overcome with passion and against his intention, lies with his wife in the idol temple and Ibrahim is conceived. [136] Amram's wife is brought to him miraculously while he is guarding the sleeping Pharoah and God instils in him the passion that causes him to impregnate his wife. In the Mathnawi Imran, the Pharoah's treasurer, sleeps at the door of the Pharoah's palace and his wife comes and seduces him. [III 878-887]

Through the protection of "O fire, be cool," the fire will not be hot and untamed.

In consequence of the revelation the woman cast him amidst the spartks: the fire produced no effect on the body of Musa. (III 953-5)

Another passage in the Mathnawi carries the "anti-dispensational" tendency even further. A slave is defending the character of another and swear by God who has blessed the prophets with his pure lightç He then mentions twelve prophets from Adam to Muhammad followed by the four Rightly Guided Caliphs and five leanding Sufis, mentioning something brief about each, after Rumi's fashion[33]. This inclusion of the later Caliphs and Sufis tends to down-play the distinctiveness of the prophets and stress the availability of spiritual authority in the present. This point is strengthened when the speaker goes on to say:

Hundreds of thousands of spiritual kings are holding their heads high in the unseen world;

Because of God's jealousy their names remained hidden

By the truth of that light and by the truth of those illumined ones who are as fishes in the Sea (II 931-3)

Rumi also invokes the mythic-historical in defense of the distinction between ordinary people and the spirituall elite:

Abraham said, 'O God, since Thou hast honoured me with the robe of Thy approval and hast chosen me, voushsafe this distinction to my seed also.' God most High declared:

'My covenant shall not reach

the evildoers.'

That is to say, 'Those who are evildoers, they are not worthy of My robe of honour and distinction.' When Abraham realised that God most High extends not His loving care to the evildoers and the insolent, he made a bargain. He said, "O God, those who believe and are not evildoers - give them a portion of Thy provision and withhold it not from them.' God most High declared, 'My provision is common all men, and all men shall have a share of it. All creatues enjoy their portion of the benefits of ths guesthouse. But the robe of My Approval and acceptance and the honour of ennoblement and distinction are the special portion or the

33 II 905-934. Of Ibrahim and Isma'il he says: Having that mighty radiance the spirit of Ibrahim went fearlessly into the flames of the fire./ When Isma'il fell into the stream there-of, he laid his before Ibrahim's flashin knife. [II 913-4]

elect and the chosen ones.' (F 172#44)

In the following he perhaps wants to put the Sufi Saint higher than the prophets:

> What are words that thou shouldst think of them? What are words? Thorns in the hedge of the vineyard.
>
> I will throw word and sound and speech into confusion, that without these three I may converse with thee.
>
> That word which I kept hidden from Adam I will speak to thee, O (thou who art the) consciousness of the world.
>
> (I will tell to thee) that word which I did not communicate to Ibahim, and that pain (love) which Gabriel does not know.
>
> That word which Masih breathed not a word God, from jealousy, did not utter even without ma.
>
> What is ma in language? Psitive and nagative. I am naot positive, I am selfless and negated.
>
> I found (true) individuality in non-individiuality: therefore I wove (my) I individuality into non-individuality. (I 1729-35)

In these last three cases one could say that Rumi is using his material subtly in a mythic-historical way to reenforce aspects of the distinctively Sufi world-view.

At the other end of the spectrum, so to speak, from the mythic/historical lies the purely literary, when Ibrahim figures as a kind of literary embellishment with no real exemplary or mythic force. I have already mentioned that I do not find this use in Paula or in the Qur'an. Since so much of Rumi's writing is poetry, one might expect to find this usage there. In fact, it seem to me that there is considerable examplary usage that borders on the literary but there is very little purely literary usage. One can, however, find some examples. In the sixth book of the Mathnawi there is a story in which animals are competing to see which is the oldest. The ram claims to have shared a pasture with the ram sacrificed for Isma'il while the ox claims to be have been yoked by Adam.[34]. Here the prophetic material seems simply to provide a literary way

34 VI: 2474-81 In this case though, there might be a bit more to it. In the story the purpose of thecompetition is to determine which animal merits a bunch of grass they have found and third animal, the camel, simply grabs the grass and eats it without making a claim to age. Given the story of the Christian, Jew and Muslim that follows soon after [VI: 2484ff], one might see here a criticism of claims to antiquity made by the religions. More likely, the point of the story is to illustrate the fact, under discussion, that people at the present time do not sufficiently respect age.

of measuring age. In another case an aspiring disciple meets his shaykh's ill-tempered wife and wonders how a saintly shaykh can be yoked to such a person. He asks, "How can Khalil agree with Azar? How can a guide agree with a brigand."[35] Here again, the reference to Abraham seems merely a literary way of making the point. These usages reflect a society in which the prophetic figures are so well known that they can be used this way but also contribute to reminding people of these figures so that they continue to be well known.

As indicated, the vast majority of the references to Ibrahim and his family fall into the exemplary category, illustrating some spiritual reality, moral virtue or practical advice. I shall consider how Rumi has used the major events of Ibrahim's life, discussing them in the order in which they appear in al-Kisa'i's account.

Acoording to al-Kisa'i, Ibrahim was born in a cave and remained there for a time hidden from Nimrod and during that time he sucked honey from his thumb, wine from his index finger, milk from his middle finger, cream from his ring gindger and water from his little finger. (p. 138) In the Divan Rumi is making the point that suffering at the hands of God is better than worldldy pleasure and continues

> Fat and sweet food appear pure and good: one night they passed with you, and became filth.
>
> Eat the fat and sweet of the food of love, that your wings may sprout and you may know how to fly.
>
> After all, Abraham as a child sucked milk from his gingertips.
>
> Dismiss that, that foetus in the womb sucked the water of life from blood[36].

The point here seems to be to downplay even the divine miracle when it provides only material sustenance[37].

A well known story from the Qur'an tells of Ibrahim's being tempted to worship the stars, the moon and the sun, and then, when these set, turning to worship Allah alone. Al-Kisa'i locates this immediately after he emerges from the cave in which he was born. Rumi refers to this in a number of contexts, often just quoting the phrase by which Ibrahim signals his rejection of the

---

35 VI2125. Other passages where it seems to me the usage is simply literary or nearly so are III 4215-6 VI 2125, V2648, VI: 3570-72, Divan 2449:1 (MPR2 313).

36 MPR1 #104 lines 17-20. The translation of line 19 reads "sucked from the fingertips of a lion" but Renard (p. 174, fn.2) suggests the translation I have used.

37 I have seen one other reference to this cave, but it merely introduces the account of Ibrahim refusing to worship the heavenly bodies. (II 3077-8)

heavenly bodies, "I love not them that set." In general the force is to warn the reader from depending on things other than God, but the specific contexts vary.

The phrase may point to the attitude needed for the mystic's ascent

> "[One must] mount step by step above the moon and the sun, lest he remain like the door-ring fastened on the door.
>
> Like Khalil, pass beyond the Seventh Heaven, saying, "I love not them that set." (II 1557)

In a similar vein he says to someone vho is making slow progress on the path:

> Disregard the sun and moon like Ibrahim, else how will you attain the perfect sun? (D 2894(MPR2372))

In a more general sense the passage is used to criticize those who feel the need of worldly things but not of God: Where is (one like) Khalil, who came forth from the cave, and said, "This is my Lord. Not so! Where is the Maker?" - (II 3077) Those are are alive to the world and dead to spiritual things are like someone chasing the shadows of birds rather than birds; such a one should learn to say "like Khalil, 'I love not them that set.'"[38]

Of the person who from lack of patience associates himself with other than God, the poet writes:.

> If he had shown patience and loyal frienship (to God), he would not have suffered this affliction through being separated from Him.
>
> He would have consorted with God as honey with milk, saying, "I love not them that set." (VI 1415)

The foolowing advises us how to deal with humans who allow their passions to diminate their reason:

> "Necessarily, he is the lowest of the low. Take leave of him: "I love not them thank sink." (IV 1526)
>
> Imitation of the wrong sorts of people has bad results:
>
> "Blind imitation of them has brought me to ruin: two hundred curses be on that imitation!
>
> Especially (on) imitation of such good-for-nothing rascals -the wrath of Ibrahim be on *them that sink*." (II 564)

The story is used to criticize those who find power in nature, especially in the stars, rather than in God:

---

38 I 426 passim. But at the same time the shadow is the spiritual guide, who is the shadow of God who leads one to the truth.

"What in thy baseness aned blindness has thou made a qiblah other than me of stars that give no true guidance?

Displeasing to thee are the words of that trusty one in the Qur'an - "I love not them that set" (VI 95)

It is also used to illustrate the deceptiveness of the ordinary world of form and illusion.

The world of illusion and the phantom of hope and fear is a great obstacle to the traveller (on the mystic Way).

The pictures of this picture-making imagination were harmful (even) to one like Khalil, who was (firm as) a mountain.

The noble Ibrahim said, "This is my Lord," when he fell under the sway of illusion[39].

One should not put too much stock even in states of ecstacy:

He that is dependent on the "state" is but a human: at one moment he is (made) greater by the "state", at another moment he is in decrease.

"Thou art in love with thy 'state,' thou art not in love with me; thou art attached to me in the hope of (experiencing) the 'tate.'"

He that at one moment is deficient and another moment perfect is not He that was worshipped by Khalil: he is one that sinks:;

And he that is liable to sink and is now that and (now) this is not the (true) beloved: "I love not them that sink." (III 1429-30)

The Qur'an recounts briefly and al-Kisa'i in a bit more detail the story of how Ibrahim asked God to strengthen his faith in the resurrection of the dead, and God had him kill and dismember four birds, a cock, a raven, a dove and a peacock, and then restored them to life. (Kisa'i p. 143; Q2:260) Rumi has a a duck in place of the dove. In several places he treats these birds as symbols of blameworthy human qualities that must be controlled if spiritual progress is to be made. "The four bodily qualities resemble the birds of

39 V 2648 ff. This passage, however, is with tongue in cheek and perhaps should be a literary usage, since in context it is being spoken by a fox who is trying to deceive a donkey. The usual criticism of Ibrahim perhaps signals this. This is stronger in what follows:
That person who bored the pearl of interpretation, interpreted the mention of the star thus-
(That) the world of imagination and blinding phantasy uprooted such a mountain (of wsidom) from its foundation,
So that the words, "This is my Lord," were uttered by him; what, (then), must be the case with a goose or an ass.

Khalil: their slaughter makes way for the soul (to ascend). (And then) revive them again in another sort, so that afterwards no harm will be done by them. The duck is greed, and the cock is lust; eminence is like the peacock, and the raven is (worldly) desire."[40]

According to al-Kisa'i God punished Nimrod's people with a draught, but took care of Ibrahim and the believers by turning sand into food for them. This story is not in the Qur'an. Rumi refers to it in one place to illustrate the point that God can turn apparently bad things to good use (VI: 2285) and in a couple of places that one should not depend overly on worldly causes since God ultimately provides all. One of these refers to wheat as the forbidden fruit that Adam ate and may also allude to Ibrahim's father:

> Do not be intoxicated with these cups, which are (phenomenal) forms, lest thou become a carver of idols [Azar?] and an idolater.
>
> Abandon the cups, namely, the phenomenal forms: do not tarry! There is wine in the cup but it is not from the cup.
>
> Open thy mouth wide to the Giver of the wine: when the wine comes, the cup will not be lacking.
>
> (God said), "O Adam, seek My heart-enthralling Reality: take leave of the husk and (outward) form of the (forbidden) wheat.
>
> Since sand was turned into flour for Khalil, know that the wheat is deposed from its office, O noble one.
>
> Form is brought into existence by the Formless, just as smoke is produced by a fire[41].

Elsewhere it is used, as a literary embellishment I would say, to illustrate the story of a generous shaykh whom God provided for. (II 379)

Well known from the Qur'an and the Stories of the Prophets is the story of Ibrahim breaking up the idols in the idol-temple of his people. This is, of course, the fundamental activity of all the prophets, as Suleiman tells Bilqis, "My deepest nature is a breaker of idols, like the Khalil-i Haqq and all the prophets." (IV 814) Elsewhere we read: "Abraham's religion began with a breaking of idols, as did Muhammad's, thanks to the Prophet's fearlessness in originating Islam."[42] But it is not enough to destroy formal idols if one

---

40 V: 31; also V: 393ff; V: 764ff; V: 938ff. There is also a possible allusion to Ibrahim's desire for strengthened faith in a passage where Musa seeks to know the reason for injustice "by actual seeing and wision" (II 1821)

41 VI: 3711; cf. III: 2519.

42 Maktubat 56/131, cited in Renard, Falcons, pp. 119-120.

does not mortify the bodily desires: "I grant you have (formally) broken the idol, like Ibrahim, (but) what of devoting the idol, your body, to the fire (of self-mortification)? (V 2505) In fact Suleiman's idol-breaking is the control of his physical passions: "I am the ruler of my lust, I am not captive to lust for the face of an idol" (IV 813) Even religious teaching can be an idol that stands in the way of true spiritual apprrehension:

> Before this I sought a purchaser for my discourse, and now I wish of you to buy me from my words.
>
> I have carved idols enough to beguile every person; now I am drunk with Ibrahim, I am sated with Azar.
>
> An idol without color and scent arrived; my hand was put out of action by him. Seek another master for the shop of idol-making.
>
> I have cleared the shop of myself, I have thrown away the idols; having realized the worth of madness, I have become free of thoughts.
>
> If an image enter my heart I say, "Depart, you who lead astray!" If it displays grossness, I destroy its composition[43].

Yet not all images are destructive since some take the seeker beyond themselves. The image of God experienced by the mystic is like Ibrahim, apparently a form, thus an idol, but in relaity this "idol" is an idol-breaker.

> When the mirror of your heart becomes clear and pure, you will behold images [*naqshha*] (which are) outside of (the world of) water and earth.
>
> You wil behold both the image [*naqsh*] and the image-Maker [*naqqash*], both the carpet of (spiritual) empire and the carpet-spreader.
>
> The visionary image [khayal] of my friend seemed like Khalil-its form an idol, its reality an idol-breaker[44].

As punishment for destroying the idol, Ibrahim was thrown into a fire, but God made the fire "coolness and safety for Ibrahim" (Q 21.699. According to some accounts God created a garden for Ibrahim in the midst of the fire. This account is probably the one most referred to by Rumi and it is used in a wide variety of ways.

It illustrates the value of patience with unworthy people, since this purifies the worthy. "The firre of Nimrod was the means of purifying the (inward)

43 D 2449:1 (MPR2 313); Cf. Abraham, who used to smash idols every year, was an idol-maker day and night in thy Image-house. Diwan 8061; cHİTTİCK, spl 263)

44 II 74. Accordint to Nicholson, the "friend" (yar) here is, in the first instance Rumi's spiritual friend, Husam al-Din, in whom the friend (God) is mirrired.

mirror of Ibrahim by polishing." (VI 2042) It also symbolizes more generally one's struggle in the way of God. "Ibrahim's station means you should cast yourself into the fire for God's sake, and bring yourself to this station by toiling and labouring in God's way, or righ this station." (F 173 #44) Moreover, it symbolizes the definitive test in this struggle:

> Even so (were) these two banners of justice and iniquity (continuing to be raised) till in the course of time the period of Nimrod arrived.
>
> He became the antagonist and adversary of Ibrahim and those two armies waged war and sought battle.
>
> (At last) when He was displeased with prologation of the strife, His fire became the (means of) decision between the twain.
>
> So he caused a fire to be His arbiter and servant, in order that the controversy of those two persons might be solved[45].

The story also illustrates how God turns negative things into positive things

> That which raises doubt He turneth into certainty; He maketh lovingkindness grow from the causes of hatred.
>
> He cherisheth Ibrahim in the fire; He turneth fear into security of spirit.
>
> By His burning (destroying) of secondary causes I am distraught; in (my) fancies of Him I am like a sophist. (I 547)

In fact, spiritually much is the opposite of what it seems to be. What seems to be destructive fire may not be so, as the proverbial moth that flies into the flame discovers:

> The fire was crying, 'O crazy fools, I am a delectable fountain.
>
> A spell has been cast on thine eyes, O sightless one: come into me and never flee from the sparks.
>
> O Khalil, here are no sparks and smoke: 'tis naught but the sorcery and deceit of Nimrod.
>
> If, like Khalil-i Haqq, thou art wise, the fire is thy water and thou art the moth'"
>
> The soul of the moth is alwasys crying, "Oh, alas, would that I had a hundred thousand wings,
>
> That they might be consumed without mercy by the fire, to the confusion of the eyes and hearts of the profane!.

45 VI 2158-61; this passage has been mentioned in a different context above.

I am not Pharoah that I should come to the Nile; I am going towards the fire, like Khalil.

'Tis not fire; (in reality) "tis flowing water, (while) the other through (divine) cunning, is water whereof the (real) nature is fire. (V 435-40, 452-53; cf. VI: 3570-72)

The fire also symbolizes shelter God provides for those who flee to him: "Was not the fire a fortress for Abraham, so that it raised smoke (sighs of despair) from the heart of Nimrod?" (I 1842, cf. III 3099-3109) In reality, in spite of apparent (secondary causes), it is God that detemines everything: "Men regard the secondary causes, and do not distinguish between them and the actualities. But to the saints it has been revealed that secondary causes are no more than a veil, so that men do not see and recognise the Crator. For Abraham, upon whom be peace, out of the fiery furnace roses and a rose-bower sprang up "[46]

The story is also used to illustrate the point the spiritual adept may not be harmed by what harms most people. The ordinary person must no assume he can do unprepared what the adept may do.

It does not harm the spiritual adept though he drink deadly poison for all to see,

Because he has attained to (spiritual) health and has been set free from (the need for) abstinence, (while) the poor seeker (of God) is (still) in the (state of) fever.

The Prophet said, "O bold seeker, beware! Do not contend with any one who is sought."

In thee is a Nimrod: do not go into the fire. If thou wish to go in, first become Ibrahim[47]

---

46 F 80/69 #15. aLSO: "Just so, the furnace became coolness and safety to Abraham, upon whom be peace, verdure and a rose-plot, since it was not God's authorisation that the fire should consume him. In short, when men realaise that all things are of God, all things become one and the same in their eyes." F 67-8/55

The point is also made that physical things, by God's power, can perceive in a way way we do not understand. 2412. If the fire of Nimrod hath no eye, how is a taking pains (to show respect) toward Ibrahim (explicable)? [IV 2412]

47 I1606. Cf. IV 814-5. Also: "The fire is (like) flowers and sweet basils and roses to (one like) Khalil (Abraham); to those like Nimrod, on the contrary, it is death and anguish." [VI 4291]

"The fire is no damage to Ibrahim, (but) let any one who is a Nimrod beware of it!" The fleshly soul is Nimrod, and the intellect and spirit are the Friend of God (Abraham): the spirit is concerned with reality itself, and the fleshly soul with the profs. For them that

The following suggests the fully accomplished Sufi

> Inasmuch as thou art endowed with the qualities of the Almighty [*maw-sufi biawsaf-i jalil*] pass beyond the fire of the maladies (of the sensual self), like Khalil.
>
> To thee also the fire will become coolness and safety, O thou to whose complexion (constitution) the elements are slaves. (III 9-10)

Elsewhere, such a aperson is called the "kin of Khalil"

> [The ignorant moth] sees the light and goes into a Fire; the heart (of the mystic) sees the fire and goes into a Light."
>
> Such a game is played by the Gloripus God in order that you may see who belongs to the kin of Khalil.
>
> A fire has been given the semblance of water, and in the fire a fountain has been opened[48].

Rumi's disciple, Husam al-Din, is also spoken of in these terms.

> Or has thou recited (the words of the Prophet), "I pass the night with my Lord," and plunged into the heart of the sea of fire?
>
> The shout (of God), "O fire, be cool," became a protection to thy spirit, O exemplar (for all).
>
> O Radiance of God, Husam (SwordO of religion and heart, how can a sun be daubed over with clay?[49]

It may be that in some sense all humans have this capacity, although the passage is somewhat ambiguous. In these words Muhammad is trying to convince Gabriel he can bear see him in his full form, but when Gabriel does reveal himself Muhammad swoons with awe.

> Man's bodily senses are infirm, but he hath a potent nature within.
>
> Yet again, there is in the body an Ibrahim-like flame whereby the tower of fire is subduet.
>
> Therefore Man is in appearance a deriviative of the world, and intrinsically the origin of the world. Observe this! (IV 3779, 3763, 3766)

---

have attained (to union with God) there is nothing (necessary) except the eye (of the spirit) and the lamp (of intuitive faith): they have no concern with indications (to guide them) or with a road (to travel by). [II 3310]

48 V 4434 ff. Cf. "One must needs have the spirit of Abraham to see in the fire Paradise and its palaces by the light (of mystic knowledge)." [II 1557] Also, as mentioned earlier, it was as one of the "stock of Khalil" that Musa was protected. [III 953]

49 VI 2008-10. I take the phrase, Diya al-Haqq Husam-i din va-dil, to be a pun on Husam's name.

In fact, though ordinary people need intermediaries in the forms of symbols and rituals, as bath water mediates the heat of the fire:

> Without an intermediary, how should anyone go into the fire, except (one like) the salamander? - for he is independent of the connecting link.
>
> You need the hot bath as an intermediary, so that you may refresh your constitution by (the heat of) the fire.
>
> Since you cannot go into the fire, like Khalil, the hot bath has become your Apostle. and the water your guide[50].

Finally, the fire may also symbolize both physical desire and the fire of divine love

> What is the remedy for the fire of lust? The light of the Religion: your light is the (means of) extinguishing the fire of the infidels.
>
> What kills this fire? The light of God: Make the light of Ibrahim your teacher,
>
> That this body of yours, which resembles wood (faggots), may be delivered from the fire of the Nimrod-like flesh (*nafs*). (I 3699-3701).

But in the Divan he writes:

> Brushwood is the fainting form, God's love is the fire: burn up the forms, O pure-skirted soul!.
>
> In firelike love, be happy like silver; since you are a child of Abraham, fire is your dwelling.
>
> By God's command, fire becomses for true men tulip and rose, clusters of basil, willow and lilly. (D 2043:4-8 (MPR2 254))

According to al-Kisa'i Ibrahim was catapulted into the fire and as he was flying through the air the angel Gabriel met him and asked him, "Abraham, have you anya reuest?" He answered, "From you, no. God is my keeper: how excellent is his guardianship." (p.147) Rumi uses this story to speak of the adept who no longer needs intermediaries with God, and also to give a lesson in porper manners. He tells of a king who was angry with his boon-companion and someone interceded for him, but the boon-companion resented this intercession, saying he would prefer the anger of the king, and continued:

50 V 229-31. The same point is made tersely in the following: On account of this present life the Messenger is a link for the true believers, because he is the intermediary (between them and God). That which is the very essence of grace to the vulgar becomes wrath to the noble favourites of God. [IV 2978-9]

> I am the Khalil of my time, and he is the Gabriel: I do not want him as a guide (to deliver me) in calamity.
>
> He did not learn *adab* from noble Gabriel, who asked Khalil-i Haqq what was his wish,
>
> Saying, 'Hast thou a wish? - that I may help; otherwise, I will flee and make a speedy departure."
>
> Ibrahim said, 'No; gegone out of the way! After direct vision the intermediary is an inconvenience.' (IV 2974 ff)

This also has an element of literary embellishment, something which seems primary in another case, where a Sufi who is being urged not to stay overnight in a dangerous place says: "If in counselling (me) you have become (as) Gabriel, yet Khalil will not crave succour in the fire.é (III:4215)

Nimrod, Ibrahim's adversary and the king who ordered him thrown into fire, has already appeared in some of the passages quoted above. As is evident from some of these, he often symbolizes the lower self (*nafs*). In one place Rumi tells his story at some length and then makes the point:

> Assuredly thy wicked carnal soul is a rapacious wolf: shy art thou laying the blame on every comrade (neighbour)?
>
> In its misguidedness the foul disbelieving unconscionable carnal soul is (like) a cap for (concealing the diseased condition of) a hundred baldpates. (VI 4856-7)

His arrogant pretense to divinity appears in a well known debate with Ibrahim, in which Ibrahim says, "God is He who *gives life, and makes to die,* and Nimrod replies, "*I give life and make to die.*" Rumi uses this to illustrate the point that we err if we attribute any action to ourselves

> When God most High bestows upon man knowledge and sagacity and shrewdness, he attributes all actions to himself, saying, "I myself by means of this deed and this action give life to all actions and attain ecstatic joy." Abraham said, "No, it is He who gives life and makes to die." (F 212-213 #55)

This then leads into a bit of theological argumentation. In the story Ibrahim does not answer Nimrod directly, but advances another example, "God brings the sun from the east, now you bring it from the West." (Q 2.258) An objector states that Ibrahim had been forced to retreat from his first argument, but Rumi responds that the two arguments are the same. The sun-rise and sun-set may symbolize the passage of a person from womb to death, which Nimrod cannot reverse. Or the sunrise may symbolize the illumination that results from spiritual effort and the sunset my symbolize the lost of this illumination

through abandonment of effort:; one cananot make illumination arise out of the latter condition, although God could[51].

Nimrod's arrogance reached its extreme of absurdity when he attempted fly up to heaven in an ark pulled by four eagles, three vultures in Rumi's version, and shot an arrow which he thought had killed God. Rumi refers to this in a context where he is making the point that to seek one's own desires is to flee or resist God, but no one can do this:

> Like a Nimrod, repel him by war! Launch an arrow of poplar-wood into the air against Him!
>
> Like the Mongol soldiery, shoot an arrow at Heaven to prevent your soul being torn (from your body)!
>
> Or flee from Him, if you can, and go; (but) how can you go, since you are a pawn in His hand? (VI 373-5)

He also uses the story in asserting the need for a spiritual guide rather than relying on reason:

> Henceforth I will not seek the way to the highest celestial sphere: I will seek the Pir, the Pir, the Pir!
>
> Was it not Ibrahim that caused the gross Nimrod to journey to heaven by means of the vulture?
>
> (Impelled) by self-will, he often went upward; but no vulture can fly to heaven.
>
> Ibrahim said to him, "O traveller, I will be thy vulture: this is more seemly for thee.
>
> When thou makest of me a ladder to go aloft, thou wilt ascend to heaven without flying"-
>
> As the heart (spirit), without provisions or riding-camel, travels (swiftly) as lightning to west and east;.
>
> Arise, O Nimrod, and seek wings from (holy) personages: thou wilt not get any ladder from these vultures.
>
> The vulture is the discursive reason, O poor-spirited one: its wings are connected with the eating of carrion;
>
> (But) the reason of the Abdal (exalted saints) is like the wings of Gabriel: it soars, mile by mile, up to the shade of the lote-tree (in Paradise). (VI 4124-39)

---

51 F 212-213 #55; cf. F 199-200, #55.

Accordint to Al-Kisa'i Nimrod was killed by a gnat that got into his brain. Rumi uses this to make the point that all things come from God and God can use even the smallest thing to do His work. "He delegates a gnat against Nimrod, and it destroys him.

So too if He commissions the cat, it destoys the lion as the gnat destroyed Nimrod; if He commissions the Lion, all lions tremble before him or become his ass. "(F 67 #12)

After his struggle with Nimrod and his people, Ibrahim migrated to Palestine, had his two children, and eventually went to the area of Mecca to (rre)build the Kaabah with Isma'il. Rumi gives attention to relatively few events from this period. One of this is the visit from the angels who promise him the birth of Ishaq and announce the doom of Sodom, and whom Ibrahim received with his proverbial generosity. Rumi compares the human body to a guest-house and of the various thoughts of sorrow or joy are like the various guests. The adept accepts all these thoughts, like Abraham, whose door was open for all, whether infidel or believer, trustworthy or treacherous. He then constinues with waht appears to be and allusion to the visit from the divine guests:

> This body, O youth, is a guest-house: every morning a new guest comes running (into it).
>
> Beware, do not say, "This (guest) is a burden to me," for presently he will fly back into non-existence.
>
> Whatsover comes into thy heart from the invisible world is thy guest: entertain it well! (V 3644-6)

There may be an allusion to the fact that the human food he offered his guests was not appropriate for them in the following from an account of the ingratitude and infidelity of the people of Saba:

> Thou hast bound a Gabriel on a pillar, thou hast wounded his wings and plumes in a hundred places.
>
> Thou settest before him a roasted calf, thou fetchest (ground) straw and bringest him to the straw-barn,
>
> Saying, "Eat; this is a daintly meal for us," (although) for him there is no food but meeting God face to face[52].

In the story of God's command Ibrahim to sacrifice his son, Rumi is very much heir to the tradition that makes the son a willing victim. He also reflects

52 III 400. Nicholson finds this allusion here in the reference to the roasted calf (Commentary to Books III-IV, ad loc.), but the rest does not seem appropriate to me.

the account in the Stories of the Prophets that when Ibrahim he actually tried to cut his son's throat the knife refused to cut. The story ends as God tells Ibrahim that he has fulfulled the command and provides a ram for the sacrifice. Rumi shows little interest in the question of who the son was. In the Mathnawi he seems to take for granted that the son is Isma'il, but elsewhere he sometimes makes him ishaq. What interests Rumi, rather, is the spiritual attitude of one who willingly sacrifices himself at God's command and, therefore, the attitude of son, as opposed to his identity, is often the focus of his attention.

In one of his best known references to this account, he tells of the housewife who commands the chick-pea to accept the suffering that comes with being cooked and made into food, since that is its destiny:

> I am Khalil, and thou art my son: lay thy head before the knife: lo, I see that I sahll sacrifice thee.
>
> Lay thy head before (my) wrath, with heart unmoved, that I may cut thy throat, like Isma'il.
>
> I will cut off thy head, but this head is the head that is immune from being cut pff amu dying;
>
> Yet thy giving thyself up is the object of (God's) eternal purpose: O Muslim, thou must seek to give thyself up.
>
> Countinue, O chickpea, to boil in tribulation, that neither existence nor self maya remain to thee.
>
> If thou hast (formerly) laughed in that (earthly) garden, (yet) thou art the rose of the garden of the spirit and the (spiritual) eye. (III 4174-9)

In a passage in the Divan the poet speaks with the Beloved (God), though there is perhaps some ambivalence here, since the Beloved leaves without taking the sacrifice, even as Ishaq was not actually sacrificed:

> I said, "Since your aim is my life, only blood should be my food and dessert."
>
> "You are cypress and rose, I am your shadow; I am slain by you, you are my Haidar.
>
> He said, "Only a rarity shall be my sacrifical offering, O servant of mine.
>
> "Gorjis is arriving, for every moment he is newly slain in my land.
>
> "Ishaq the prophet should have been sacrificed to the dust of my door.
>
> "I am love, and if I shed your blood I will bring you to life in my resur-

rection.

"Beware, do not flutter in my clutch, do not shrink from my dagger;

"Make not a worry face at death that my breast may give thanks to you.

"Laugh like the rose when Death plucks you out and plunges you in my sugar.

"You are my Ishaq and I am your father; how should I shatter you, my jewel?

"Love is the father, the lover his flock; of him is born my pomp and pride."

So saying, he departed like the zephyr; the tears flowed from my eyes[53].

The fact that the sacrifice is offered but not accepted is also suggested by the following:

Especially the prodigal who has freely spent his life and made his throat a sacrifice to the Creator.

He offers his throat, like Isma'il: the knife cannot do anything to his throat.

On this account, then, the martyrs are living in joy: do not, infidel-like, look at the body (alone). (II 382-4)

It also may symbolize the fearlessness ofone who is prepared sacrifice all. A Sufi determined to stay overnight in a place where others have been killed says:

O comrades, I am not the sort that because of idle fancies would halt on the Way.

I am unafraid, like the Ismai'ilis:; nay, like İsma'il I am free from (care for my) head. (III 4199-01)

We are also told that, "Ibrahim and Isma'il and all the prophets and the saints, having paused, were indifferent to the body and whether it existed or no." (F 238, #66)

I take the following to imply that whatever the true spiritual director should command is right:

He that receives from God inspiration (*wahy*) and answer (to his prayer), whatsoever he may command is certainly right.

If one who bestows (spiritual) life should slay, it is allowable: he is the

53 D 2092 (MPR2, 262). Haydar refers to Ali. Gorjis is a prophet who was killed and revived 70 times.

Deputy (*nayeb*), and his hand is the hand of God.

Like Isma'il lay your head before him; gladly and laughingly give up your soul before his dagger. (I 225-7)

Trusting in God is contrasted with trusting in worldly remedies and hopes:

You, who do not possess an atom of the antidote, why are you deluded by your (hope of) deliverance?

where, in your case, is trust in God like that of Khalil, and whence will you get (Divine) grace like Kalim (Musa)?

So that your knife should not cut Isma'il and that you should make the depths of the Nile a highway?

If a blessed one fell from the minaret (and) was saved by the wind filling his raiment,

Why have you, O good man, committed yourself to the wind when you are not sure of that (same) fortune? (VI 1347-8)

Reference to the story illustrates a point about inward intention in prayer. If a person weeps loudly during Salat and his weeping is in repentance for sin or out of longing for God, the Salat is not voided, but if it is because of sickness or worldly loss it is voided, "for the foundation of prayer is the abandonment of the body and the abandonment of sons, like Ibrahim, who was offering his son as a sacrifice in order to perfect his prayer and giving up his body to Nimrod's fire; and Mustafa, on whom be peace, was commanded to act after these manners: 'follow the religion of Abraham.' 'Verily ye have had a good example in Abraham.'" (V 1265 Heading) Saying the *takbir* in Salat means slaughtering the fleshly soul: "The body is like Isma'il, and the spirit like Ibrahim: the sipirit has pronounce the *Takbir* over the noble body." (III 2145)

The Kaaba, built by Ibrahim and Isma'il, provides symbols for several things. It can symbolize the human body or heart, which if properly purified of spiritual idols becomes an abode of the divine light.

If the body is the house of envy, yet God made that body very pure.

(The text) "Cleanse My house, ye twain", is the explanation of (such) purity: it is a treasure of (Divine) light, though its talisman is of earth[54]

---

54 I 434. Cf.: "The literalists say that what is intended by this 'House' is the Kaaba. The spiritual interpreters for their part say that the 'House' is the inward part of a man; that is to say, 'God, free my inward part of temptation and carnal occupations and cleanse it of passions and corrupt and idle thoughts, so that no fear may remain in it and security may ensue, so that it may become wholly the locus of Thy revelation, and no demon or devil or temptation may find a way into it.'" [F 172-4344]

It can also symbolize the prophets and saints: "The meaning of the Kaabah is the heart of the prophets and the saints, which is the locus of God's revelation. The physical Kaabah is a branch of that. If were not for the heart, of what use would the Kaabah be? The prophets and the saints have sholly forsaken their own desire, and are following the desire of God. So whatever He commands, that they dod." (F 172-4 #44) It also reminds us of spiritual effort and perseverence. "The grandeur which at every moment accrued to the Ka'ba - that was from the acts done in pure devotion by Abraham." (IV 1138)

> Like Abraham I never turn away from the Kaaba, I am its pillar.
>
> A thousand Rustams cannot approach me - why should I be subject to the effeminate ego?
>
> I take the bloody sword in hand - I am a martyr to Love in the midst of my own blood[55].

Physically, the Station of Ibrahim, is a well known place near the Kaaba, spiritually it "means you should cast yourself into the fire for God's sake, and bring yourself to this station by toiling and labouring in God's way, or nigh this station. A man has then sacrificed himself for the sake of God; that is to say, his self is no more of moment in his sight and he has ceased to tremble for himself. To perform two inclinations of prayer at Abraham's station is excellent; But let it be such a prayer that the standing is performed in this world, and the bowing in the other world." (F 172-4 #44)

Some Concluding Thoughts

I have attempted to make use of the categories of "mythic-historical" and " exemplary" in presenting and comparing Paul of Taarsus, the Qur'an and Jalal al-Din Rumi. The "mythic-historical" category is closely related to a person's view of history. Paul, in whom this category dominates so far as Abraham is concerned, has a fairly "dispensational" view of history in which real changes take place at the spiritual level.The Qur'an deemphasizes this but still has elements of it, particularly in those parts of its use of Ibrahim which are reminiscent of Paul's. Rumi, on the other hand, has almost nothing of this. When he uses a "mythic-historical" it is to stress the sameness of spiritual realities over time and place. Using the "exemplary" approach he is able to find in Ibrahim virtually all elements of his own spiritual beliefs and practices.

The "mythic-historical" apparoach is useful in controversy between commu-

55 Diwan 1747, from W. C. Chittick, The Sufi Path of Love (Albany: SUNY Press, 1983), p. 263.

nities and we see both Paul and the Qur'an using it in this way. The "exemplary" approach is less likely to be used this way. It usually yields moral and spiritual principles that are similar acros confessional divides. Certainly Rumi is less controveersial in this sense. Does it follow that the "exemplary" approach is more suitable for those today who are interested in good ecumenical relations? Probably so, but there are some matters to bear in mind.Both Paul and the Qur'an were part of a process in which a major new religious traditon was being created, and this inevitably in the face of severe opposition and inevitable controversy. Without the effective use of the mythic-historical approach they probably would have failed. Rumi lived when his religious tradition had long been established and its relation to other religious traditions in its environment more or less stabilized. The main debates were internal to the tradition and the ones that most interested Rumi involved how the tradition could and should be lived out it its followers' lives. For this, the exemplary approach was of more use. Today we live in a time more like those of Paul and the Qur'an, when religions and ideologies compete and conflict at the most fundamental level. Moreover, Western secularism, still in many ways the dominant ideology of today, is very much heir to Paul's dispensationalism. With its faith in progress it takes history very seriously as a moral and spiritual arena. It rewrites the past to validate itself and it calls us to be "modern", or "post-modern", as the case may be. In the face of this no religion or ideology can avoid defending itself in a mythic-historical manner. The most we can do, perhaps with a closer exsamination of Paul, the Qur'an and other, is to try to avoid the worst pitfall of this approach.

BİR ANADOLU ERENİ: HASAN BASRİ/HASAN DEDE

(MALATYA'DA HASAN BASRİ ADI VE TÜRBESİ ÇEVRESİNDE OLUŞAN KÜLTÜREL DEĞERLER ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA)

Hüseyin ŞAHİN(*)

I. GİRİŞ

Çalışmamıza konu olan Korucuk/Hasan Basri Türbesi (Hasan Basra, Hasan Dede, Korucuk adlarıyla da tanınmaktadır); 13 Ekim 1986 tarihine kadar Malatya, Yazıhan İlçesine bağlı, 40 hanelik, 150 nüfuslu, şehire 25 km. mesafedeki Korucuk Köyünde bulunmaktaydı. Fırat Nehri üzerine yapılan Karakaya Baraj Gölü'nün suları altında kalmaması düşüncesiyle; Kültür ve Turizm Bakanlığı, Taşınmaz Kültür ve Tabiat Varlıkları Yüksek Kurulu'nun 29.08.1986/2639 sayılı kararıyla, İl Valiliğince oluşturulan komisyonun gözetiminde yerinden alınmış ve İl merkezine 10 km. mesafedeki Battalgazi (Eski Malatya) İlçesi, Karahan Mahallesinde "Kırk Kardeşler Şehitliği" adıyla bilinen Selçuklu Dönemi'ne ait olduğu tahmin edilen mezarlığın hemen yanındaki alana taşınmıştır[1]. Burası daha sonra Battalgazi Belediyesi tarafından beton bina içerisine alınmış, üzerine kubbe yapılarak çevresi düzenlenmiş, bakımı üstlenilmiştir.

Çalışmanın yöntemi-araştırma teknikleri bakımından tebliğimiz hazırlanırken; öncelikle yazılı kaynaklar gözden geçirilmiş, Hasan Basri'nin tarihi kişiliği, nereden, ne zaman bu yöreye gelmiş olabileceği araştırılmış; ancak yeterli sonuçlar elde etmek mümkün olmamıştır. İkinci aşamada ise konu sözlü kaynakların aktardığı rivayetler/söylenceler değerlendirilerek açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Yine bu aşamada hem türbenin yeni yerine taşınmadan önceki kültür çevresi yönüyle durumu ile etrafında oluşmuş söylenceler görüşme tekniği ile derlenmiştir. Diğer taraftan ise, 1986'dan sonra taşınmanın ardından ve yeni yeri kültürel çevresi içerisinde oluşmuş uygulama, algılama ve söylenceler yönüyle de derleme yapılmaya çalışılmıştır.

Sözlü kaynaklarla yapılan görüşmelerin yanı sıra yerinde yapılan katılımlı ve katılımsız gözlem tekniği kullanılmış; yazılı kaynaklarda geçen

---

* Malatya Müze Müdürlüğü Araştırmacısı, Antropolog.

1 Çalışamızla ilgili tanıtım bilgileri ile Türbe'nin 1986 senesinde taşınması sırasındaki kazı çalışmasını belgeleyen fotoğraflar Celal YALVAÇ Özel Arşivinden alınmıştır.

ortak tanımlama, açıklama, benzetme, özdeşleştirme vb. ne yönelik motifler yönüyle de karşılaştırmalar yapılarak bir senteze ulaşmak amaçlanmıştır.

II. HASAN BASRİ/KORUCUK HAKKINDA YAZILI/SÖZLÜ KAYNAKLARDAN EDİNİLEN BİLGİLER (1986 YILI VE ÖNCESİ)

2.1) Korucuk/Hasan Basri Türbesine Dair Yazılı Kaynaklardan Aktarılan Bilgiler

Hasan Basri Türbesi'nin ilk yeri olan Korucuk Köyü'ne dair yazılı bilgileri 1560 Kanuni Dönemi Malatya Tahrir Defteri'nden öğrenmekteyiz. Kayıtta dört neferan'ın tüm vergilerden muaf sayıldığı; bunların Derviş Hasan'ın oğlu Yusuf ve Turali, Hamza'nın oğlu Şeyh Ali ile kardeşi Hasan adında kimseler olduğu, evvelden beri atalarının defter-i atikte muaf kaydoldukları, ülema ve süleha'nın hizmetinde bulundukları yazılıdır[2].

H.1288 (1871-1872), H.1312 (1894-1895), H.1325 (1907) tarihli Diyarbakır ve Ma'muret'ül- Aziz Salnamelerinde ise; Korucuk'un Harbendelu taifesinden, 55 nüfuslu bir köy olduğu; Tohma Nehri'nin Malatya'ya iki saat mesafe mahalle yaklaştığında, Şimale (Güney) dönerek Korucuk adındaki ziyaretgahın bulunduğu yerden Fırat nehrine karıştığı bilgisinin yanı sıra; yöredeki tekke/ziyaret ve türbelerin sayıldığı bölümlerde ise, özellikle H.1325 (1907) senesi Ma'muret'ül- Aziz Salnamesinde Malatya ve çevresinden söz edilirken "Burada ziyaretler, bir çok mezarlar var ise de isimleri ve hayat hikayeleri ile geçmişteki yaşayışlarına dair inandırıcı, gerçek bilgiler yoktur." denilmektedir[3].

Korucuk (Hasan Basri)'un bulunduğu yerin bir değerlendirmesi Ankara ve İstanbul Üniversiteleri araştırmacılarının 1975 ve 1977 yıllarında yaptıkları Yüzey Araştırması Raporlarında geçmektedir: "Korucukbaba ziyareti bölgede Hasan Basri Ziyareti olarak bilinmektedir. Çok sayıda ziyaretçi çeken yatırın bulunduğu türbe yakın zamanlarda beton ile yenilenmiş, eski yapıya ait hiçbir iz kalmamıştır." ifadesi yer alır[4].

Diğer bir kaynakta ise, Hasan Basri Türbesiyle ilgili bilgi verilirken, bilgiler karıştırılmış olup Korucuk'a coğrafi bakımdan yakın olan Fırat'ın

---

2 Refet YİNANÇ-Mesut ELİBÜYÜK: Kanuni Dönemi Malatya Tahrir Defteri (1560), Gazi Ünv. Yay. 31,Ankara 1983, s.38

3 Salnameler ile ilgili olarak bkz., Adnan IŞIK: Malatya 1830-1919, Kurtiş Matbaacılık, İstanbul 1998, s.203, 251, 281, 292, 351,354,380,386.

4 Mehmet ÖZDOĞAN: Aşağı Fırat Havzası 1977 Yüzey Araştırmaları, ODTÜ Aşağı Fırat Projesi Yayını, No: 2, İstanbul 1977, s.35-37

kenarında Elazığ Baskil ilçesine bağlı Tabanbükü (Şeyh Hasan) Köyündeki Şeyh Ahmet Dede Türbesi Korucuk Köyünde olarak gösterilmiş, verilen fotoğraflar da yanlış yer almıştır[5]. Türbenin bulunduğu Korucuk ile ilgili olarak bir kaç yazılı kaynakta ise, türbede yatan zat hakkında, bizim de derlediğimiz kısa söylencelerin yanı sıra Türbenin baraj gölü sularının altında kalmasının önlenmesi sırasında yaşananlar ve ziyaret nedenlerine dair tanıtım bilgileri yer almaktadır[6].

Hasan Basri'nin Korucuk'taki türbesinin ilk mimari şeklinin nasıl olduğuna dair bilgiler köyleri baraj suları altında kaldığı için Malatya'ya yerleşmiş olan köylülerden öğrenilmeye çalışılmış, ancak sağlıklı bir bilgi edinilememiştir. Ziyaret binasının bulunduğu yerin su kenarında olması sebebiyle zeminde oluşan kaymalardan dolayı 1943 yılında göçtüğünü (yıkıldığını) ve 1945 yılında tamir edildiğini; yine 1965'te binada tekrar çatlaklar oluştuğu ve Sarının Hüseyin, Demirci Kasım ve köylülerin çalışması ile betonarme olarak tekrar yapıldığını öğreniyoruz. Türbe binası bu durumuyla 1986 yılı sonlarına kadar ayakta kalmış, sonra baraj gölü sularına gömülmüştür.

2.2) Hasan Basri İle İlgili Anlatılar (Adı, Nereden-Ne Zaman Geldiği Hakkında Değerlendirmeler)

Korucuk/Hasan Basri Türbesinde yatan zatın tarihi kişiliği, nereden-ne zaman geldiği ile ilgili olarak yazılı bir kaynağa/belgeye ulaşmamız mümkün olmamıştır. Ancak, kaynaklarda adı geçen Şeyh Hasan Dede (Oner)[7], Şeyh Hasan[8], Hasan Dede[9], Hasan Basri[10], Şeyh Hasan Bey[11], Erzurumlu Hasan

---

5 Nazmi SEVGEN: "Efsaneden Hakikate", Tarih Dünyası, sayı 21, 1951; konuyla ilgili karıştırmanın tartışıldığı bir araştırmadaki görüşlerle ilgili olarak bkz., İsmail ONARLI: "Şeyh Hasan Ocağı ve Aşireti", Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Kış'99/12, s.33-38

6 Değerlendirmelerle ilgili olarak bkz., A. HELVACI, M. GÜLSEREN, M.A. CENGİZ, A. ŞENTÜRK: Malatyalı Gönül Sultanları, Darendelinin Sesi Gazetesi Yay., Ankara 1991, s.7; H.Nedim ŞAHHÜSEYİNOĞLU: Anadolu Halk Kütüründe İnanç Motifleri, Ayyıldız Yay. 51, Ankara 2000, s.87-89

7 Bkz. Dr. İsmail KAYGUSUZ: Bir Doğu Anadolu Köyünün Kültürel Geçmişi..., Arkeoloji ve Sanat Yay., İstanbul 1983; İsmail ONARLI a.g.m., s.25-50

8 Muhammed Beşir AŞAN: "Fırat Kenarında Bir Horasan Ereni Şeyh Ahmet Dede, I. Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyaları Kongresi Bildirileri (13-16 Ağustos 1998 Ankara), Ankara 1998, s.53-62

9 Kırıkkale iline bağlı Hasan Dede beldesinde türbesi bulunan Hasan Dede (1489-1596), bkz., Güler Özden GÖKBULUT: "Hasan Dede ve Hasan Dede Türbesi", Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Bahar'99/9, s.101

10 Hasan Basri (642-728)... İslam Ansiklopedisi, s.315-316; Ana Britannica, Hasan Basri Maddesi, Cilt:10, s.428-429; Cumhuriyet Ansiklopedisi, Hasan El-Basri Maddesi, s.1618; M. Tevfik OYTAN: Bektaşiliğin İç Yüzü, Cilt:1-2, 8. Bsk., İstanbul 1988, s.352

11 Malatya Emirlerinden Melik Sunullah bin Melik Nasrullah Bey(Vefatı h.718) oğullarından Şeyh Hasan Bey.

Basri[12] hakkında anlatılan/yazılan bilgilere ulaşılmış, konumuzda adı geçen Hasan Basri Türbesinde yatan zatla olabilecek ilgileri değerlendirilmeye alınmıştır. Mevcut yazılı kaynakların hiç birisinde, Korucuk ile ilgili açıklayıcı bir bilgiye ulaşılamamaktadır[13].

2.1) Halk Anlatısında Hasan Basri (Korucuk'a Gelişi, Fiziki Görünüşü, Ailesi, Korucuk'taki Yaşantısı)

2.1.1) Halk arasında Hasan Basri, Hasan-ı Basra, Hasan Dede, Korucuk gibi adlarla anılan; kabrinin Malatya, Yazıhan İlçesi, Korucuk Köyünde bulunduğuna (Köy şimdi Karakaya Baraj Gölü suları altındadır.) inanılan ermişin yöreye gelişi, kimliği hakkındaki bilgiler söylence/rivayetlere dayanmaktadır. "Rivayete göre Hasan Basri, Irak'ın Basra şehrinde yaşarmış. Oradan da bilinmeyen bir tarihte Anadolu'ya gelmiş..." diye başlayan, aşağıda vereceğimiz söylence anlatılmaktadır

Hasan Basri(Hasan-ı Basra), aslen Irak tarafında bulunan Basra' dan olur. Oradan Anadoluya ne zaman geldiğini bilmiyoruz. Ancak Türklüğü ve İslamiyeti yaymak için Erzurum'un Horasan tarafına geldiği rivayet edilir. Yanında beraber geldikleri vardır ama bunu da kesin bilmiyoruz. On hane oldukları söyleniyor. Orada ne kadar kalmışsa...Bir gün demiş ki "Ben ebedi bir yerde mesken tutacam." Neticede bir sal yapmış, suyla geldi denilir ya, Basra'dan bizim yana Fırat gelmiyor, o tarafa gidiyor. Erzurum'dan salı atmış...Bir asası varmış, biz çöven deriz, asasını savurmuş, "Asamın düştüğü yerde mekan tutacam" demiş. Sal ile gelmiş asasını Korucuk'ta bulmuş. Asanın düştüğü yere de **Karadirek** derler, oraya da evini yapmış. Orada büyük direkler vardı, kerpiçten ev, çift ana üzerine yapılmış. Alçacık bir evdi...Hasan Basri Fırat Nehri üzerinde bir haftada sal ile gelmiş. Epey zaman durmuş. Bir de hanımı varmış. Çok aksi bir kadınmış, "Kırk sene acuze kahrı çeken Hasan Basri" sözünü bundan derler. İşte bundan ermiş. Karısı çok zulümkarmış... Hasan Basri çok sabırlıymış, ona sabırla katlanmış. Neticede birgün dervişlerle geziye çıkmış. Orda dervişler acıkınca Allaha yalvarmışlar ki "kudret tahmı (taam/aş/yemek) gönder ki yiyelim" diye. O gün yemek inmiş yemişler. Hasan Basri de aynı biçimde yalvarmış, sofra inmiş yemişler. O zaman erdiğini anlamış diye rivayet edilir. O zaman tekrar köye dönmeye karar vermiş, karısı da hastaymış, "Yine gidem de elim-

---

12 Erzurum'un Hasan Basri Mahallesinde bir Selçuklu kadın türbesi(13.yy.) vardır. Adı Rabia Adeviye Sultan olarak anılan kadınla H.Basri üzerine oluşturulmuş menkıbeye bkz. Nezihe ARAZ: Anadolu Evliyaları, 7.bsk., İstanbul 1984, s.111-124

13 Adlar yönüyle yapılacak olan değerlendirme ileriki bölümlerde ele alınacağından, burada sadece giriş kapsamında kısa bilgi verilmekle yetinilmiştir.

den geldiği kadar her derdine katlanayım" demiş. Köye geldiğinde hanımı vefat etmiş[14]. Bir zaman sonra kendi de bu dünyadan göçmüş, mezarının yerini ziyaret yapmışlar.

Diğer bir benzerlikler taşıyan söylencede ise onun Erzurum'dan ayrılarak Korucuk'a gelişinde onların ikliminin sertliğinin etkili olduğu yönündedir. Bu aktaracağımız söylencede Hasan Basri'nin asasını Korucuk'a savurması motifi görülmemektedir;

"Erzurum'un iklimi sertmiş. Hasan Basri Erzurum'un Korucuk adındaki köyünde yaşarmış, ancak oraların soğuğuna dayanamazmış. Fırat'ı takip ederek iklimi daha yumuşak geçen yerlerine gitmeye niyetlenirmiş. Karasu'nun kenarında bir Sal yapmış ve yanına da sevdiği birkaç kişiyle beraber suyu takip ederek, Malatya'nın Fırat ile Tohma Çayı arasında bir ada oluşturan yere geldiklerinde orada durup, çevreyi seyretmeye başlamışlar, Hasan Basri orasının tam kendinin istediği bir yer olduğuna kanaat getirir ve oraya yerleşirler. Önce yaşadığı köyün adını da buraya koyar Korucuk diye...Ben suyla geldim suyla gideceğim diye de bir vasiyette bulunur oradakilere..."

Hasan Basri'nin Irak tarafından Erzurum'a, oradan da suyla Korucuk'a gelmiş olduğu söylencesine dayanılarak onun "Suyla geldim suyla gideceğim" sözünün, 1986 yılında türbesinin Karakaya barajının suları altında kalması neticesinde, suyla tekrar gittiği inancının doğrulanması olarak algılanmaktadır. Tarihi kaynaklara bakıldığında ise Hasan Basri'nin künyesinin el-Hasan ibni Ebül Hasan Yesar el Basri olduğu, 21 h./641 m. de Medine'de doğduğu, 110 h./728 m. de 88 yaşında iken Basra'da vefat ettiğini öğreniyoruz. Hasan Basri, Hz. Muhammed'in hadimi Muhammed Yeseri'nin oğlu olup, İmam Muhammed Bakır zamanına kadar yaşamıştır. Hasan Basri'nin Hz. Muhammed'in süt evladı olduğu, O'nun Aliyel Murtaza'ya, O'nun da Hasan Basri'ye hırka giydirdiği, bilgisi ve görgüsüyle de bir çok alim yetiştirdiği çeşitli kaynaklarda rivayet edilmektedir[15].

Tarihi dönemler içerisinde anılan Hasan Basri'nin Anadolu'ya gelmediği,

---

14 Hasan Basri'nin Erzurum tarafından Malatya'nın Korucuk Köyüne gelişi ve yemek sofrası açmasıyla ilgili olarak, motif bakımından biraz farklılık taşıyan iki rivayet daha bulunmaktadır. Anlatıların biricisinde Yemek çıkarma söylencesi 5-6 arkadaşın hacca giderken yaşanmış olarak anlatılırken, diğer anlatı da ise hem Erzurum'dan Korucuk'a gelişinde yaşanan olayda hem yemek çıkarma rivayetinde farklı motifler bulunur. Bir rivayette demir asasını gideceği mekana savurma varken diğerinde bundan söz edilmemektedir. Basra'dan gelirken Fırat boylarını irşat ederek Korucuk'a üç arkadaş olarak geldikleri Türbenin 1986 da taşındığı yeni yerinde anlatılan bir başka söylence olarak karşımıza çıkar. Bunların değerlendirilmesi 4. Bölümde yapılacaktır.

15 M. Tevfik OYTAN: a.g.e., s.351-352, 364; İslam Ansiklopedisi, 315-316; Ana Britannica, Cilt:10, s.428-429

kabrinin de Basra'da olduğu düşünüldüğünde, Korucuk/Hasan Basri Türbesinde yatan zatın bir başka "Hasan" olması ihtimalinin olduğu görüşündeyiz[16].

2.1.2) Fiziki Yapısı/Görünümüne Dair Anlatılar

Hasan Basri'nin fiziksel tarifi, türbeyi ziyaret edenlerin rüyalarından aktardıkları anlatılara göre şöyledir: "Ak sakallı, çok uzun değil, orta boylu... nurani yüzlü/buğday benizli..." olarak anlatılır ki, diğer bir kaynak kişi anlatısında "Beyaz sakallı, iri yarı-kulunçlu, nurlu, pembe gibi yüzlü" olarak da tarif edilmektedir.

Bir kaynakta, 1986 yılında kabrin açılması sırasında çıkan anılan zata ait olduğu düşünülen iskeletin yaklaşık 1.90 m. boyunda olduğu, belirtilmektedir[17]. Ancak kabirden çıkan iskelet üzerinde bilimsel bir laboratuvar çalışması yapılmadığından; yaşı, kime ait olduğu yönünde bir bilgi bulunmamaktadır. Konuyla ilgili değerlendirmeler söylencelerle sınırlı kalmaktadır.

2.1.3) Hasan Basri ve Korucuk'taki Yaşantısı

Halk ağzından anlatılarda; köyün ilk kurucusunun Hasan Basri olduğu ve buralarının O'na vakıf arazisi olarak tahsis edildiğidir. Ancak yazılı bir arşiv belgesine ulaşılamamış olması, bu anlatıyı söylenceler içerisinde açıklamaya yöneltmektedir. Yine, köyün kuruluşu ve köyden 300 sene kadar önce, yörede yaşanan kuraklık ve anlaşmazlıklar sonucunda Tokat tarafına büyük bir göç olduğu anlatılarını da sözlü kaynakların açıklamalarından öğreniyoruz[18].

Hasan Basri'nin Korucuk'taki yaşantısına ait ve vefatının ardından, yaşadığı belirtilen kültür çevresi içerisinde bir çok söylencenin oluştuğunu görüyoruz. Bu söylencelerden birisi önceki bölümde de anlatıldığı üzere 40

---

16 Konu, çalışmamızın değerlendirme bölümünde diğer verilerin karşılaştırılması yönüyle ele alınacaktır.

17 Kabrin açılması sırasında hazır bulunan Araştırmacı-Gazeteci Celal YALVAÇ'ın anlatımı ve çektiği fotoğraflarda da belirtilen durum gözlemlenmiştir. Kabrin açılışını video kayıttan izleyen Araştırmacı Nedim ŞAHHÜSEYİNOĞLU ise aynı izlenimlerini kitabında aktarmıştır.(bkz., Nedim ŞAHHÜSEYİNOĞLU: a.g.e., s.88-89).Kendisiyle yaptığımız görüşmede YALVAÇ'ın belrttiğine göre mezarın eşilmesi esnasında video kayıt yapılmadığını, adı geçen yazarın video kayıta aktarılmış fotoğrafları izlemiş olabileceğidir.

18 Anlatıya göre 50-60 sene öncesinde Hasgül Dede ismindeki kişi Tokat yöresine gider. Orada tanıştığı birisi onun nereli olduğunu öğrenince "Nasıl ? Oralarda daha fırtına eserken gemi iskelesinde dumanlar kalkıyor mu? Hala yağmur az mı yağıyor..." gibi sorular sorduğu anlatılmaktadır. Bu anlatıdan hareketle de, köyden büyük bir göçün olduğu açıklanmaktadır.

yıl eşinin kahrını sabırla çektiği yönündedir. Söylenceye göre, bu sabrı neticesinde ermişlerin/velilerin arasına karışmıştır[19].

Köyde, sonraki yıllarda Türbe'nin hizmetine bakan ve Hasan Basri'nin evlatları (Hizmet edenleri) olarak belirtilen dört kapı (Aile/hane) bulunur. Bunlar; Kör Hüseyingiller, Hoca Mamoğgiller, Hafızlar ile kız tarafından akraba oldukları söylenilen(üç kardeşin bir bacısı vardır.) Deli Hüsükler'dir. Sonraki bölümlerde söz edilecek **"Hafta Sırası"** adı verilen, ziyaretin bakımı sırası, bu haneler arasında oluşturulmuş bir sıra düzeniyle olmaktadır. Köye sonradan yerleştikleri söylenen "Kışlakçılar" diye anılan hanelerin ise hafta sırası olmamaktadır.

2.1.4) Hasan Basri'nin Eşi, Çocukları- Karasolak ve Ağsolak'ın Kabirleri

Türbenin hemen güney tarafında bulunan taştan yapılmış mezarların yanı sıra, doğu tarafında ise Hasan Basri'nin dervişleri oldukları rivayet edilen Karasolak ve Ağsolak'a ait olduğu; hemen yakınındaki üç mezardan birinin Hasan Basri'nin eşine, diğer iki küçük mezarda ise çocuklarının yattığı biçiminde anlatıların olduğu görülür. Bir rivayete göre Ağsolak ve Karasolak'ın Hasan Basri'nin vefatından sonra oraya geldikleri, diğer bir anlatıya göre de arkadaşları olduğu ifade edilmektedir. Bu kabirler su altında kalmıştır.

2. 2) Korucuk'ta Türbeyi Ziyaret Nedenleri- Uygulamalar

2.2.1) Ziyaret Nedenleri

* Korucuk/Hasan Basri Ziyaretine gidişteki en başta gelen ziyaret nedenlerinden biri, ruhsal rahatsızlığı olanların götürülmesi yönündedir.

* Çeşitli konulardaki dilekler için, orada yatan ermişin hürmetine "Allah'ın dileklerini kabul etmesi" düşüncesiyle gidilir. Çocuğu olmayanlar, işlerinin iyi gitmesini dileyenler, müşküllerinin çözüme kavuşması yönlü dilekler; kısmet, bolluk, bereket dileyenler; adaklarının yerine gelmesi ve/veya adaklarının gerçekleşmesi üzerine yapılan ziyaretler.

* Sonbaharda hasat sonu, yaz işlerinin bitiminde köylerden yapılan ziyaretler.

* Felç, ağrı-sızı, uykusuzluk vs. gibi rahatsızlığı olanların buna umar aramak üzere yaptıkları ziyaretler.

19 Belirtilen söylence ve varyantlarına "Söylenceler" bölümünde yer verilmiştir.

* Düğünde, askere, gurbete giderken ya da geldikten sonra, yağmur duası gibi çeşitli amaç ve nedenlerle yapılan ziyaretler.

2.2.2) Türbeye Hizmet Edenler-Hafta Düzeni/Sırasının Uygulanışı

Türbeye gelen ziyaretçilere hizmet vermek, türbenin temizlik ve bakımını yapmak üzere; önceki bölümde sözü edilen dört hane arasında "hafta sırası" olarak adlandırılan bir düzenlemeyle görev yürütülür. Bu hanelerden evlenip ayrı ev açmayla birlikte, bakım sırasındaki sürede bölünür[20].

Hafta sırası gelen evin büyüğü; yıkanır, abdestini alır. Sırayı teslim alacağı haneye gider. Oradan "Hasan Basri'nin çöveni" olarak tanımlanan "Demir asa/Baston" alınacaktır. "Çöven" i teslim edecek olan, çövenin yanına iki tane da ekmek koyacaktır. Sıra, bir çarşambadan başlar ve bitişi de yine çarşambaya denk getirilir. Çöven yeşil bir beze sarılmıştır. Sıra hizmetini yürütecek olan bunu alır ve kendi evine götürür. Yanına konulan ekmeği de aile beraberce yerler. Daha sonraki hafta değişimi de aynı pratiklerle gerçekleştirilir.

Hafta sırası kendisinde bulunan aile; gelen ziyaretçilere kurbanın kesiminde (Ziyarete gelenler kurbanlık getirmeyebilir) kazan, kab-kacak, yakacak ve eğer orda yatacaklar ise de yatak temininde bulunur. Kurban sahibi bu hizmetler karşılığı isterse hizmet edene biraz et ve kurbanın da postunu verebilir. Kurban etinden pişirilen "lokma" denilen etli aşın dağıtımı ise kurban sahiplerince yapılır.

2.2.3) Ziyaret Sırasındaki Uygulamalar / Anlatılan Rüyalar-Söylenceler

2.2.3.1) Uygulamalar- Pratikler

Korucuk/Hasan Basri Ziyareti 1986'dan önceki yıllar dikkate alınarak değerlendirildiğinde; ziyarete, önceki bölümlerde de kısaca değinildiği gibi, özellikle ruhsal sıkıntısı olanlar, sara, kalbi sıkışanlar, felçliler, çocuğu olmayanlar ve çeşitli dileklerinin gerçekleşmesini isteyenler gitmiştir. Ziyaretçi yoğunluğu dışarıdan gelenler-köyler- açısından bakıldığında hasat mevsiminin sonu yani güz aylarıdır. Hastası olanlar/dertlerine umar arayanlar, rüyasında ziyarete gittiğini görenler ve diğer dilek amaçlı ziyaretler ise genellikle hafta sonu tatil günlerinde ya da Cuma günleri yoğunluk kazanmıştır.

---

20 Kaynakların anlatımına göre; bir babanın beş kardeşi ve kendinin de bir oğlu olduğu düşünüldüğünde, haftanın toplam kalış süresi önce beşe, sonrada babaya ait olan hizmet süresi oğlu ile beraber olunca ikiye bölünmüş olur.

Ziyarete getirilen hasta ya da rahatsızlığına umar aranan kişi, türbenin içerine yatırılır, uyuması beklenir. Uyandıktan sonra eğer Hasan Basri'yi rüyasında görmüşse anlattırılmaya ve bu anlatımdan da yorumlar çıkarılmaya çalışılır. Özellikle ruhsal rahatsızlığı olduğuna kanaat getirilmiş olan hastalar uyandıklarında "ağlarlarsa iyileşeceğine, gülüp- kahkahalar atarsa iyileşemeyeceğine" yorumlanır.

Diğer bir yönden sağlık, bolluk-bereket, işlerinin olması-rast gitmesi, çocuk isteği gibi taleplere yönelik dilekte bulunanlar da Türbenin hemen dışında bulunan 1 m. yüksekliği 40-50 cm. eni bulunan bir taşa, yerden aldıkları küçük çakıl taşlarını dilekte bulunarak, yapıştırmaya çalışırlar. İnanışa göre, dilek gerçekleşecekse taş yapışırmış.

Yine türbenin içerisinde bulunan kabrin üzerinde bulunan parlak-kaygan bir yassı taş bulunur. Ziyaretçiler, bu taşı ellerine alır, üç defa öperek niyaz ederler. Sonra ise ağrı-sızı, zihin açıklığına kavuşma ve tüm dertlerinden kurtulma umarıyla vücutlarına sürerler.

Kabrin baş yanında bulunan çömleğin içerisinde dışarıda temiz, ayak değmemiş diye nitelendirilen bir yerden alınan toprak bulunur. Bu toprağa **"cöher"** adı verilir. Cöher'den az miktarda alınarak şifa niyetiyle yenilir, yüze sürtülür, özellikle doğum sancısı çekenlere ve hastalığı olanlara suda eritilerek içirildiği kaynaklarca ifade edilmiştir.

Türbenin güneydoğusunda bir yerde 50 kg. kadar ağırlığı olan, yumurta biçimli taş, **"Sarılık Taşı"** dır. Sarılık olduğuna kanaat getirildiğinde de Çarşamba günü iki yumurta pişirilir, ağı taşın yanına bırakılır, sarısı yenilir. Böylece de sarılığın geçeceği düşünülürmüş.

Türbe içerisinde bulunan kollu şamdanda hafta sırası olan kimse tarafından her akşam mum yakılır ki, türbedeki ermiş zat karanlıkta kalmasın...

Hasan Basri'nin asası olarak bilinen (Çöven), bir metre kadar uzunluğu olduğu tarif edilen demir asayla, "çövenlenmek isteyen" kimi ziyaretçiler ağrı ve dertlerinden-sıkıntılarından kurtulmak düşüncesiyle, sırtlarına üç defa hafifçe asa ile vurdururlar.Bu işlem yapılırken, elinde asayı tutan ocaklı "Allah, Muhammed, ya Ali" üçlemesini söyler, dualar eder.

Ziyaretçiler, kabrin üzerindeki yeşil bezden bir parça yırtarak ya da keserek alırlar, bu bir "uğur" ve **"teberik"**[21] olsun diyedir. Kimi bu bezlerden koluna bağlar, kimi arabasının içinde görünür bir yere bağlar, kimisi de üzerinde taşır.

---

21 Teberik: Andaç olarak saygı duyulan, kötülük ve sıkıntıdan koruyacağına inanılan ve üzerinde ya da belli yerlerde taşınılan eşya, bez, para vb. maddelere verilen ad.

Özellikle evlenme düğünlerinde, baba evinden alınan gelin, düğün alayıyla birlikte türbeye getirilir ve burada niyazda bulunur. Yine gurbete ya da askere giden gençlerinde ziyarete gitmeleri adettendir. Kurban ve Ramazan bayramlarında türbeye ziyaretler yapılır, evden getirilen bisküvi, şeker, leblebi ya da kömbe (Hamurdan yapılan bir tür börek) lokma olarak orada bulunanlara dağıtılır. Hatta kavun, karpuz gibi meyveler de getirilmektedir.

Çocuğu olmayanlar ya da doğup da yaşamayanlar ziyarete gelir, dileklerini dilerler. Kimisi "Eğer çocuğum olursa 7 yıl üzerine koç kurbanla geleceğim" diye taleplerini dile getirirken, kimisi "Eğer oğlum olursa adını da Hasan/Hasan Basri koyacağım" gibi dileklerde bulunurlar. Dileklerden sonra kurbanını keser. Ziyaret sonrasında dileği gerçekleşmişse, tekrar gelir adaklarını "yerine teslim ederler", yani kurbanlarını keserler.

Halk ağzından aktarılan anlatılardan anladığımız kadarıyla, ziyaretin köye koruyucu bir manevi desteğinin olduğuna inanılır. Yağmur yağmadığı, kurak giden zamanlarda ise, kaynakların anlatısına göre; ağız tarafı yılana benzetilen demir çöven (asa) Fırat'tan alınan suya batırılır, bu su türbenin ve oradakilerin üzerine serpilirmiş. Kurbanlar kesilip, aş pişirilirken; "Allah, Allah yerden nimet, gökten bereket..." diye başlayan dualar edilirmiş.

2.2.3.2) Ziyaretçilerin Anlatıları - Rüyalar, Söylenceler, Yorumlar

Sözlü kaynakların aktarımı ve yorumlarına dayalı olarak derlenen rüya, söylenceler ve bu anlatıların içerisinde biçimlendirilmiş olan değerlendirmeler bize ziyarete geliş nedenleri, beklentiler, uygulamalardaki törensel nitelikler yönüyle de bilgiler verir. Anlatılar dan bazıları şunlardır:

* B. Köyünden olduğunu söyleyen bir genç askerliğini yaparken ruhi bunalıma girmiş. Teskeresini aldıktan sonra da durumu düzelme göstermemiş. Ailesi çocuklarını zorla ziyarete getirmişler. Türbenin içerisine de zorlukla sokabilmişler. Genç adam, içerde bir süre kaldıktan sonra uyumuş. İki saat kadar sonra uyandığında dışarı çıkarmışlar. İyileşme belirtisi göstermeyen genci tekrar alıp evlerine götürmüşler... Bunlar bir Perşembe günü yine gelmişler. Gencin babası bu gelişlerini oradakilere şöyle anlatmış: "Evde uyurken Hasan Basri Hazretleri rüyama girdi. Dedi ki, siz üzerime geldiğinizde ben yoktum, bir hastanın üzerine gitmiştim. Bu cuma akşamı gelip hastanızı göreceğim... Üzerime bir kurban alıp geleceksiniz... Adamlar siyah bir koçla geldiler. Çocukları akıllanmış, iyileşmişti... diye anlatılmaktadır.

* Hasan Basri'nin Kore Savaşı'na katılmasıyla ilgili bir söylence şöyledir: Manisa tarafından biri ziyaretin adını duyup gelmiş. Ziyaretçinin

anlatımına göre rüyasında, Hasan Basri ona "Ben şu anda Kore'de harpteyim. Yakın zamanda gel, gelip senin şifanı vereceğim." demiş. Ziyaretçi bunun üzerine Korucuk'a gelir, iyileşip gider.

* Bir genç kız hayalet geçiriyormuş (Havale-Sara nöbeti), akıldan hastaymış. Kıza rüyasında görünen Hasan Basri "Sen iyi olacaksın hiç üzülme... Kurbanımı niye ayağıma getirmedin, kurbanımı getir" demiş. Kız rüyasını anlatırken, "Hasan Basri bana iyi olacaksın diye söz verdi. Kurbanlık alıp hemen üzerine varalım." diyerek, ziyarete gelmiş, adağını yerine getirmiş.

* Bir tarihte B. köyünden bir ana-kız ziyarete geliyormuş, yolda "Nereye?" diye sormuşlar. Onlar da Hasan Basri ziyaretine gideceklerini söylemişler. Orada birisi bunları kandırıp, kurbanı ziyarete gitmeden kestirmiş... Daha sonra "Kelek" (Sal) ile Tohma Nehrini karşıya geçirmişler ve ana-kızı ziyarete bırakmışlar. Kız ziyaretin içine yatar yatmaz uyumuş... Rüyasında Hasan Basri "Hani benim kurbanım ?" diye kıza sormuş. Bunun üzerine tekrar gidip kurban alıp, ziyarete adaklarını yerine getirmişler.

* Ziyarete inancı olmayan, alay eden birinin başından geçtiği aktarılan bir söylence şöyle anlatılır ve yorumlanır: Adam, ziyarete inanmazmış... Gelmiş ki türbeyi yıkıp uçura: ziyaretin önüne geldiğinde acayip bir şeyle karşılaşmış; artık yedi başlı bir canavar mı ne, ne şekil görünmüşse gözüne... Adam korkmuş. Dert kapmış, çok geçmeden ölmüş.

* On senedir hiç gözüne uyku girmeyen bir adam, Hasan Basri ziyaretinden belki bir umar bulurum ümidiyle türbeye gelmiş, bir gece ziyarette yatmış. O akşam hemen uyumuş.

* Otuz yıl kadar önce aslen A.'dan olup, İstanbul'da oturan bir ailenin 22 senedir evli oldukları halde çocuğu olmuyormuş. Kadın Hasan Basri ziyarctine gelmiş; ağlamış sızlamış... Yatmış uyumuş. Kadının gördüğü rüya şöyle nakledilmektedir: "Rüyamda, türbe (Kabir) ortadan ikiye yarıldı. Orta boylu, beyaz sakallı biri türbeden çıktı. Bana, üzülme kızım, bir erkek evladın olacak, sen bir kurban al, üzerime gel," dedi... Ziyaretten sonra hamile kalan kadının bir oğlu dünyaya gelir. Çocuğun ismini Hasan Basri koyar. Çocuğunu yanına alan kadın, koç kurbanla birlikte türbeyi tekrar ziyarete gelir.

* Bundan 20 sene önceydi. Yiğenim C.'nin gözleri kapandı. Çok doktora gitti, fayda yok...Yiğenim bir gece uykudan telaşla uyanmış, babasına "Beni amcama götürün, bir şey diyeceğim" demiş. Gece saat bir sıraları bize geldiler. Yiğenim bana "Beni Hasan Basri ziyaretine götür." dedi. Gece aldım, ziyarete götürdüm, orada yattı, uyudu...Sabah uyandığında dedi ki "Rüyamda bir adam geldi, Hasan Basri burada yok, bir hafta sonra gelin" diye...Bir hafta sonra tekrar toplaştık, kurbanla beraber gittik. Yiğenim türbede yattı uyudu. Aradan üç saat kadar geçmişti, biz lokmayı pişirmiş dağıtmaya hazırlanıyorduk. Anası da eşikte duruyordu. O sırada yiğenim uyanmış

seslenmiş, "Amcamı çağırın" demiş. Koşup gittim. Bana, "Amca, gözlerim açıldı" dedi, boynuma sarıldı, kucaklaştık ağlaştık...Yiğenime "Bu nasıl oldu, nasıl tedavi oldun" diye sorunca, o anlattı; "Yatıyordum. Beyaz sakallı, nurani yüzlü ve üzerinde doktor giysisi giymiş bir zat eline **'Kırklık'**[22] almış, neşter diye..., yat, seni ameliyat edeceğim dedi, ben kırklığı görünce korktum. Yeniden seslendi: Yat çabuk... Birden elindeki kırklığı gözüme batırdı. Can havliyle uyandım, gözlerim açılmıştı. Görüyordum... Bunun üzerine ziyaretten dışarı heyecanla çıktım." diye kaynak kişi tarafından nakledilmektedir.

* Köyden Hasan Basri türbesinin bakımını yapan kadının, ziyarete gelen misafirlerle ilgili gördüğü rüya şöyle geçmektedir: Rüyamda gördüm. Türbede üç tane zat yan yana dizilmiş, ellerini açmış Allah'a dua ediyorlardı. Ben de türbenin -kabrin- ayak ucundaydım. Bir baktım ki yan tarafında da kirvemiz olur, E.'nın oğlu V. var. "Niye geldin" dedim. O da, "Kirve buraya geldim, bunlara hizmet ediyorum" dedi. Ben "Bunlar kim?" deyince, "Baştaki Hz. Ali (Siyah sakalları var, uzun boylu, başında sarılı bir şey var.), ortada da Zeynel Abidin (Siyah sakallı, iri yarı boylu), onun yanındaki de Hasan Basri (Beyaz sakallı, iri yarı, kulunçlu, allı morlu, nurlu, pembe gibi yüzlü)..." dedi. İşte böyle gördüm. 1974 yıllarıydı sanırım...

* Cuma akşamları türbede bazen ışık yandığı söylenirmiş. O zaman derlermiş ki "Hasan Basri Hazretlerinin erenlerden misafiri var, erenler misafirliğe gelmişler."

* Bir kadın, rüyasında türbede davul-dümbelek çalıp oynayan çırcıbıl (Çıplak) kadınlar görür. Onlara sinirlenip, hareketlerinden dolayı kızar. Onlar da kadına gülerler. Sabahleyin rüyasını eşine anlatan kadına, eşi "Onlar herhalde mübareği rahatsız edecekler..." demiş.

* Hasan Basri türbesine ruhsal rahatsızlığı olanlar çok sık götürülür. O'nun ünü de bu yönlü yansımıştır. Eğer birkaç defa da hastada iyileşme görülmezse ya da normal hayatı içerisinde sürekli fevri hareketlerde bulunuyorsa, halk arasında yerleşmiş olan şu deyim tekrarlanır: "Yerli deliye Hasan Basri neylesin?"

* Çok eskilerde geçtiği söylenen olay şöyle rivayet edilmektedir: Yakın köylerden birinde birisi çok hastalanmış, ziyaretin üzerine gelememiş. Yakınları gelip ziyaretten çöveni (Demir asa) almış, götürmüşler... Hasan Basri "Niye ayağıma gelmiyorlar" diye razılık göstermemiş... Çöveni götürenler hastanın yanına varmışlar. İçeri girince, Hasan Basri öfkelenmiş çöven o anda bir yılan olmuş (Asanın rengi kurşuni, demirdir. Elle tutulacak

22 Kırklık: Koyunların yününü kırpmada kullanılan, demirden yapılmış, büyük ebatta bir çeşit makasa verilen ad.

kısmın ağız tarafı yılan ağzı gibi nakışlıdır.), pencereden hızla uçmuş, kaybolmuş... Elazığ'ın S. Köyü varmış. Orada bir de çeşme. Gidip o çeşmenin içine düşmüş. Bir çiftçi öküzlerini oraya suvarmaya (Sulamaya) getirmiş. Bir de bakmış ki, bir baston. Almış evine götürmüş. Bir gün hanımına "Bunu şehire götüreyim de çüt (çift) demirine uç yaptırayım." demiş. Şehire (Elazığ) bir demirciye götürmüş. Adam gittikten sonra demirci iki-üç gün uğraşmış, demiri bir şekle sokamamış. Bakmış ki olmuyor, bir noksan kelime kullanmış. O anda demircinin gözleri görmez olmuş... Çiftçi birkaç gün sonra gelmiş, demirci ona "Bu nasıl demir ki kaç gündür bir şekle girmiyor, al bunu evine götür." demiş... Tabii, buradaki köylüler çöven kaybolduğundan beri ağlaşıp sızlanmışlar. Beş-altı ay geçmiş bulamamışlar. Aradan bir zaman geçmiş, yakın köyde oturan biri Elazığ'a o köye gitmiş. O köyde sohbet sırasında çövenden söz edilince, çövenin kaybolduğunu bilen adam, onlara durumu anlatıp, geri dönüp Korucuk'a haber vermiş. Korucuk'tan birkaç kişi gidip çöveni alıp gelmişler ve bunun üzerine her ev bir kurban kesmiş...

* Ruhi bunalım geçirenlerin Korucuk'a götürülmesiyle ilgili ilginç bir hatıra sözlü kaynaklar tarafından sohbetlerde şöyle anlatılmaktadır: 1930'lu yıllarda çevreye korku salmış bir eşkıya olan Resul, soyduğu bir devecinin yaygara koparması üzerine "Ulan beni kızdırma! Beni kızdırırsan seni deveye bağlar, şehrin içinden geçiririm" der. Deveci yaygaraya devam edince de elinden ayağından deveye bağlayan Resul, yakalanma riskine aldırmadan şehrin içinden geçerken, devesine bağlı olan deveci onu yakalatmak amacıyla, "Amanın, beni kurtarın, bu eşkıya Resul'dur. Beni soydu" diye bağırır. Resul, toplanan halka "Benim kardeşimin oğlu. Çıldırdı. Beni eşkıya Resul zannediyor. Kendisini Korucuk'a götürüyorum. İnşaallah şifa bulur" der. Bu ara bağırmakta olan devecinin saçlarını okşayarak "Amcan sana kurban olsun. Tek sen iyi ol da, ben eşkıya Resul olaydım" diyen Resul, halkın "Allah yardımcısı olsun" şeklindeki duaları arasında, deveciyi şehrin dışına çıkarmış, dayak attıktan sonra serbest bırakmış[23].

3. TÜRBENİN SU ALTINDA KALMASI SONRASINDA OLUŞAN KÜLTÜR ÇEVRESİNDEKİ UYGULAMALAR VE ANLATILAR (1986 Yılı Sonrası)

Tebliğimizin giriş bölümünde de kısaca belirtildiği gibi; Korucuk Köyünde bulunan Hasan Basri/Korucuk Türbesi, 13 Ekim 1986 tarihinde Battalgazi (Eski Malatya) İlçesinde "Kırk Kardeşler Şehitliği/Mezarlığı" yanındaki alana taşınmıştır. Araştırmacı C. YALVAÇ'ın belirtiğine göre halk arasında "Suyla geldi, suyla gidecektir" inancına uygun olarak bulunduğu

23 Araştırmacı Ahmet ŞENTÜRK ve Celal YALVAÇ'ın özel arşiv notlarından aktarılmıştır.

yerin su altında kalması ile nakli gerçekleşen Korucuk ziyareti, yüzyıllardır ruhi bunalım geçiren hastalara şifa verici bir makam olarak bilinmekte ve bu şöhretini il dışına taşırmış bulunmaktaydı... Belirtilen tarihte açılan türbe-mezarda bulunan iskelet, yeniden kefenlenip ve dini tören yapılarak bugünkü yerine taşındığında; Korucuk'taki mezar yeri hemen tamir edilerek betonla kapatılmış, "Mübarek yeni yerini beğenmediği için geri dönmüş" denilerek, eski türbenin bulunduğu yeri su altında kalıp yolu kesilinceye kadar ziyaretçilere açık bırakılmıştır[24].

Bir başka kaynakta da türbe-mezarın Battalgazi'deki yeni yerine taşınması sırasında yaşananlar özet olarak şöyle aktarılmıştır: Ziyaretin su altında kalmasını önlemek için Battalgazi Belediyesi Kültür Bakanlığına müracaat eder. Taşıma izni alınır. Ancak köylüler ziyaretin taşınmasına karşı çıkarlar, taşınmanın durdurulması için yetkili makamlara dilekçe verirler. Sonuç alamazlar. Yatırı yerinden çıkarmak için il deki resmi görevlilerden oluşan heyet, yanlarına gerekli araç-gereç ve işçiyi de alarak köye gelirler... Heyette bulunan İl Müftüsü görevlilere "Anadolu'da birçok yatırın boş olduğu görülmüştür. Olaki bu yatırda da bir şey çıkmayabilir. Bunu dışarıya belli etmeden bu işlemi gerçekleştireceğiz." der. Kabir eşilir, boş çıkmaz.Gerçek bir mezardır, bir insan iskeleti çıkar. Buradan alınan iskeletin kemikleri kefenlenir, Battalgazi'de hazırlanan yerine taşınır, kurban kesilerek, yeni yerindeki mezara bırakılır... [25]

Ancak, heyetin türbe-mezarı yeni yerine nakletmesiyle her şey bitmez. Yine önceki yerinde olduğu gibi rüyalara dayalı yorumlar ve söylencelerin yanı sıra ziyaretlerin başlamasıyla birlikte, dertlerine umar arayanlar ve çevresinde yaşayanlarca bir çok söylence/menkıbe anlatılmaya başlanmıştır. Bu anlatılar hiç eksilmeden çoğalarak devam etmektedir.

Battalgazi'deki türbe-mezarın üzeri belediye tarafından betonarme olarak, kubbeli olarak yaptırılmış; gelen ziyaretçilerin ihtiyaçlarının karşılanması için 1994 yılında büfe açılarak, çevre düzenlemesi çalışması yapılmıştır[26].

Yeni yerinde, Türbe yine ziyaretçi akınına uğramaktadır. Yine, özellikle ruhsl sıkıntı ve rahatsızlığı bulunanlarla, felç geçirenlerin, en çok ziyaret edip himmet diledikleri, yatıp uyuyarak şifa bulacaklarına inandıkları bir yer olarak[27] eskiden olduğu gibi şimdi de sürdürmektedir.

---

24 Celal Yalvaç Özel Arşivi "Korucuk Baba Ziyareti" konulu çalışma notları, Malatya 1987

25 H.Nedim ŞAHHÜSEYİNOĞLU: a.g.e., s.87-89

26 Battalgazi Belediyesi İlçe Tanıtım Kitabı ve Çalışma Raporu, Y.Malatya Gazetesi Tesisleri, Malatya 1997, s.42

27 A.ŞENTÜRK, A.HELVACI, M.GÜLSEREN, M.A.CENGİZ: a.g.e., s.77

3.1) Taşınma Sonrası Ortaya Çıkan Söylence ve Anlatı Örnekleri

3.1.1) Halk ağzından nakledilen, türbe-mezarın yeni yerine taşınması ve taşınmasının ardından ortaya çıkmış olan özellikle rüya görmeye dayalı yorumlamaların bir kaçını aktarmak istiyoruz:

* Bakım sırası bizde idi... Eski Malatya'dan K.Ali derler, o arkadaşına diyor ki "Ziyarete gidelim", orada bulunan birisi diyor ki, "Nere gidiyorsunuz, türbeyi buraya taşıdılar, gidip burada ziyaret edelim" demiş... O gün akşam Hasan Basri, K.Ali'nin rüyasına girmiş, bir kumandan kıyafeti varmış üzerinde... Demiş ki, "Ben yerimdeyim, bir yere gitmedim. Buraya gelin, beni burada (Korucuk) arayın... Beni kazmaladılar, ama ben buradayım." demiş.

* Taşınma esnasında, heyetdekiler kimseyi türbeye yaklaştırmadılar. H. adlı kadın çoban olarak yaklaşmış, fakat yine kazı işini görememiş. Sonra kadın, kanserden üzüntüsünden ölmüş.

* Korucuk'taki türbe mezar eşildiğinde bir şey çıkmadığına dair, anlatılardan biri şöyledir: Dediler ki çevreden kazma deyince vücudundan kan çıktı. Sakalı vardı. Niye hiç kimseye göstermediler ya...Yarım metre eşti gittiler... Baraj basıp, yol kesilinceye kadar ziyaretçi geldi. Şimdi su çekilse yeri açılsa yine gidilir. Esas yeri orası... O yerindedir. Rüyamda gördüm. Rüyamda bir ses geldi, şahsını görmedim. Üç kere seslendi: "Ben burdayım, ebedi yerim de Korucuk'tadır" diye üç kere seslendi. Yine "Gitmem, gitmem, gitmeyeceğim" dedi, kayboldu rüyamdan.

* Yatırın taşınmasının ardından, açılma sırasında yaşananlarla ilgili söylenceler de artmıştır. Mezarın eşilmesi çalışmasında anlatıya göre "Önce iki ağızlı kazma ile başladılar. İlk vuruşta kazmanın iki ağzı birden kırıldı. İkinci kazmayı aldılar, o da eğilince, mecburen kurban kesildi. Yavaş yavaş kazı devam etti, bir metre derinlikte 3-5-7 yaşlarında üç kız çocuğunun cesedi çıktı. Bu bebekler sanki bir gün önce gömülmüş gibiydiler. Etleri, yüzleri parıl parıldı. Hasan Basri Hazretlerinin sandukasına yaklaşıldı... Sanduka açıldı. Sandukanın içinden bembeyaz ipek kefeni göründü, kefenin üzerinde yalnızca birkaç damla suyun lekesi vardı...Görüldü ki, Hasan Basri Hazretleri sakalları göbeğine kadar inmiş, yanakları kıpkırmızı, vücudu sanki canlıymış gibi duruyordu. Eski kefeniyle birlikte çıkardılar. Yeni sandukaya koydular...diye yeni bir söylence anlatılmaya başlanmıştır[28].

* Karakaya Barajı yapılmış, suyun önü tutulmuştur. Bir kadın rüyasında kendisini Herdi Köprüsü'nün orada Fırat'ın kenarında bulmuş. Bir de bakmış ki Hasan Basri suyun üzerinde gidiyor.

---

28 Bkz., H.Nedim ŞAHHÜSEYİNOĞLU: a.g.e., s.88-89

* Hasan Basri'nin türbe-mezarı açılıp Battalgazi'deki yeni yerine taşındıktan sonra, birileri kum, çimento alır, Korucuk'taki yerine gelirler. Bunlar rüyasında görmüşler, taşındığını duymamışlar daha...Hasan Basri o adamın rüyasına girmiş. Rüyasında ona "Gelin benim yerim açıkta kaldı, burada üşüyorum. Üzerimi yapın." demiş. Bu gelenler tekrar kabrin üzerini betonla kapatırlar.

* Türbe taşındıktan sonra, şehre göç eyleyen ailelerin birinin gelini gördüğü rüyayı anlatmış: "Hasan Basri şehire gelmişti, ziyaretin önceki bakıcısı ile kapıda bir şeyler konuştu... Ancak, ben sadece Hasan Basri olduğunu anladım, başında foter (Fötr şapka) benzer bir şey vardı, buğday benizli, ak sakallıydı. Geri dönüp gitti."

3.1.2) Battalgazi'deki yerine taşınan türbe-mezar'ın ziyaretçileri, arasında yeni söylenceler ve anlatılarla ziyaret etrafında oluşmuş olan kültürel çevrenin daha da genişleyip, zenginleşmesine katkılarda bulunmuşlardır.

Türbe'nin Battalgazi'deki yeri Anadolu'nun bir çok yerinden gelen ziyaretçilerin uğrak yeri olmuştur. Özellikle hafta sonu, tatil günlerinde bu sayının arttığı görülür. Ziyarete geliş nedenleri, önceki yerinde olduğu gibidir, değişmemiştir. Ancak, kurbanlar kesildikten sonra, onlara yakacak, yatacak yer vb. hizmeti sağlayan önceki yerinde uygulandığını aktardığımız "Hafta sırası" bakımcılığı burada ortadan kalkmıştır. İlçe Belediye'since türbenin temizlik ve çevre bakımı gerçekleştirilmektedir.

Türbeyi ziyarete gelenlerin bir kısmı, kurbanlarını burada kesmekte, lokma (Etli pilav) denilen yemek pişirilmesi ve dağıtımı işi ise, aynı ilçenin baraj kıyısında bulunan Zeynal Abidin Türbesi'ne götürülerek yapılmaktadır. Gözlemlerimize göre; bu davranışı sergileyen ziyaretçilerin bazıları "Suyla geldi, suyla geri gitti." deyişinden hareketle burayı bir makam olarak görmeleri ve Hasan Basri'nin esas yerinin Korucuk'ta suyun altında kalması düşüncesinden kaynaklanır. Aynı davranışı gösteren ziyaretçilerin bir kısmı ise, kurban etini pişirme, dağıtma gibi hizmetlerin, diğer türbe yerinde daha kolaylıkla-rahat yapılmasından hareket etmekte ve "Kurbanımızı getirip burada üstünde kestik, ziyaretimizi yaptık. Lokmamızı başka yerde pişirsek bir şey değişmez." düşüncesi içerisindedirler.

Türbe'nin yeni yerinde gözlemlenen bir diğer durum ise; önceki yerinde dilek taşına taş yapıştırma, bez bağlama, şamdanda mum yakma, cöherlik (Ziyaret toprağının konulduğu yer) gibi pratik ve uygulamaların burada tamamen ortadan kalkmasıdır. Yine, çöven (Asa) etrafında oluşturulan söylence ve uygulama unutulmuştur. Yağmur duası ritüelindeki çövenin suya sokulması, suyun etrafa serpilmesi pratiği de terkedilmiştir.

Yeni yerinde, ziyaretçilerin türbede yatan veli ile ilgili olarak "Nereden gelmiş, ne zaman gelmiş" gibi sorularla karşılık olarak anlatılan; sonradan

geliştirilmiş olma ihtimalini düşündüğümüz, bir araştırmacının tespit ettiği söylence şöyle anlatılmaktadır: "Korucuk'un Basra'daki Hasan Basri'nin müridlerinden olduğu söylenir. Bunlar üç kişi olarak yola çıkmışlar ve Fırat kenarındaki köyleri irşad ederek ilerlemişler.Nitekim, Hasan Basri'nin eski Türbesinin dışında iki tane de toprak kabir bulunmaktadır..." [29]

Araştırmacı A.Berat ALPTEKİN, Fırat Havzasında anlatılan efsanelere yer verdiği eserinde, Korucuk Türbesi ile ilgili olarak, Battalgazi İlçesindeki yeni yerini ziyaret eden kaynak kişinin rüya görmeye dayalı olarak anlattığı söylenceyi, **Veliler ile ilgili Efsaneler** sınıflandırması altında aktarmaktadır:

"Türbeyi daha çok akıl, sinir ve ruh hastaları ziyaret etmektedir.Gelenler, bir gece türbenin başında yattıktan sonra, dertlerine deva bularak tekrar dönerler.Bu türbenin, gerçekten hastalıklara iyi gelmesi ile ilgili bir hadise, daha yakınlarda olmuştur. On-oniki yaşlarında bir kızın (anlatıcının) üvey annesi, akıl hastasıdır. Kadıncağız, ne yaptığını, ne dediğini bilmez; olur olmaz yerlerde kalkıp, şarkı türkü söylermiş.Bir gün, köy halkı, bu kadını Korucuk'a getirirler, kadının yanında, üvey kızı da vardır.Kadın yolda yine söylenmeyecek sözler söyler, yapılmayacak hareketler yapar ve sonunda türbeye gelirler.Orada, küçük kızı ile üvey anne, yanyana yatarlar.Kız, bir süre uyuduktan sonra, bir rüya görür.Rüyasında, yanına ak saçlı, nur yüzlü bir ihtiyar gelerek: "Haydi kızım, sen kalk git buradan.Senin burada kalmana lüzum yok", der. Kız, heyecanla kalkıp oturur.Biraz sonra, üvey anne de uyanır ve yine hep birlikte, kadın erkek kamyona binip yola çıkarlar.Kadının iyileşip iyileşmediğini merak eden birisi yolda:" Zehra Teyze, haydi bir türkü söyle de, dinleyelim", der.Kadın ise: "Aaa..., bu kadar erin-erkeğin içinde, hiç şarkı-türkü söylenir mi, ayıp değil mi? Siz delirdiniz mi, ben söyleyemem" der.Böylece, kadının iyileştiği anlaşılır.O günden sonra da, kadının hareketleri normale döner" [30].

4. GENEL DEĞERLENDİRME

4.1) Tarihsel Kimliği Yönüyle Değerlendirmeler

Korucuk/Hasan Basri Ziyaretinde kabri bulunan ermiş zatın, tarihsel kimliğini ortaya koyabilmenin eldeki verilere göre çok zor olduğunu, çalışmamızın girişinde de kısaca belirtmişti. Bu açıdan yaptığımız çalışmada ismi "Hasan" olan adlar ve "velilik" şahsiyeti kazandırılmış aynı adlı şahsiyetlerle olabilecek karıştırmaların en aza indirilmesi yönüyle de değerlendirmeler

29 Nesrin KAHTALI: Battalgazi'deki Ziyaretlerin Rivayetleri ve Bu Ziyaretlerin Halk Hekimliğindeki Yeri, (Çalışmayı Yöneten: Öğr.Gör.M.YARDIMCI), İnönü Ünv., Eğitim Fak.i, TDE Bölümü Dönem Ödevi Çalışması, 1988-1989 Malatya, s.16

30 A.Berat ALPTEKİN "Korucuk (Hasan Basri) ", Fırat Havzası Efsaneleri(Metinler), Kültür Ofset, Antakya 1993, s.53-54

yapıldı. Bunların, Hasan Basri'nin kimliğinin açıklığa kavuşturulmasında ilgilerinin ne olabileceği konusu, daha önceden yörede yaşadığı kayıtlarda geçen ya da rivayet edilen ismi "Hasan" olan şahsiyetler açısından da ele alınarak aşağıda incelenmiştir.

Türbede kabri bulunan zatın Medine'de 21 h.(641 m.) doğan ve Basra'da 110 h. (728 m.) de vefat eden Arap İslam alimlerinden Hasan Basri olduğu görüşü, halk arasıdaki rivayet/söylencelere dayanmakta olup, bu yönüyle türbe- mezarı bulunan ermiş zatın, belirtilen Hasan Basri olmasını tamamen imkansız kılmaktadır.

Korucuk'tan bakıldığında Fırat'ın karşı yakasındaki Şeyh Hasan (Tabanbükü) Köyünde Türk Mutasavvıfı Ahmed Yesevi'nin soyundan olduğu ve moğol saldırılarından kaçarak, Bağdat'a gittiği, sonra da Konya'ya Selçuklu Sultanı Alaaddin Keykubat'ın yanına geldiği, Malatya'ya gelişinin de 1232 yıllarına rastladığı rivayet edilen [31] Şeyh Hasan'a ait olduğu bilinen Türbedeki zat ile ilgili anlatılarda ona, Selçuklu Sultanı Alaaddin Keykubat tarafından arazi verilerek ödüllendirildiği anlatılır. Bu türbenin yakınında kardeşi Şeyh Ahmet Dede'nin türbesi bulunur. Bu türbenin yeri bazı kaynaklarda yanlışlıkla karıştırılmış ve Korucuk olarak gösterilmiştir[32]. İsim benzerliği ve coğrafi olarak hemen Fırat'ın karşı sahilinde bulunan Şeyh Hasan Köyü'nün (Tabanbükü) ismi ile ilgili bağlantılar kurulmasına sebep olmuştur. Tabanbükü'nde Horasanlı Şeyh Ahmet Dede'nin (1103-1166) türbesinin yakınında kardeşi Şeyh Hasan'ın mezarı'nın bulunduğu ve her kisinin de Horasan'dan gelip burayı yurt edindikleri, bir başka araştırmada da anlatılmaktadır[33]. Anadolu ve özellikle bölge tarihi incelendiğinde Şeyh Hasan, Şeyh Hasan Dede, Hasan Dede, Şeyh Hasan Bey, Derviş Hasan gibi isimler rastlanıldığı da görülür.Yine, Arapgir İlçesi Onar Köyünde bulunan ve bir Selçuklu vakfiyesinde ismi geçen (22 Nisan 1224 m. tarihli) Şeyh Hasan Onar/Oner Dede'nin Korucuk'daki Hasan dede/Hasan Basri olup olamayacağı konusu değerlendirildiğinde; bu isimle bir ilişki kurulamayacağını; İsmail KAYGUSUZ ve İsmail ONARLI'nın belge ve kayıtlara dayalı olarak hazırladıkları, yayınlanmış çalışmalarından öğreniyoruz[34].

---

31 Konuyla ilgili geniş bilgi ve karşılaştırmalar için bkz., İsmail ONARLI: a.g.m., s.25-50 Celal YALVAÇ Özel Arşivi, "Malatya Tarihinden Notlar".

32 Daha geniş bilgi için bkz., Nazmi SEVGEN: a.g.m.

33 Adı geçen köyde kapsamlı araştırmalar yapmış olan M. Beşir AŞAN'ın çalışmasına bkz. M. Beşir AŞAN: " Fırat Kenarında Bir Horasan Ereni Şeyh Ahmet Dede", I.Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyaları Kongresi Bildirileri (13-16 Ağustos 1998) Ankara 1998, s.53-62

34 İsmail KAYGUSUZ Bir Doğu Anadolu Köyünün Kültürel Geçmişi Üzerine Bir Araştırma : Onar Dede Mezarlığı ve Adı Bilinmeyen Bir Türk Kolonizatörü Şeyh Hasan Oner, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 1983, s.11-31 İsmail ONARLI: a.g.m., s. 25-50

1153/1740 tarihli bir fermanın değerlendirildiği bir çalışmada[35] Şeyh Seyyid Muhammed Bin'i Seyyid Hasan'a ait Korucuk Köyündeki araziye tecavüz edilmemesi hakkındaki Sivas Beylerbeyi Hafız Paşa'ya yazılan fermanda adı geçen tekkenin ismi; Araştırmacı İsmail ONARLI'nın da belirttiği gibi, Elazığ'ın Baskil İlçesi, Tabanbükü Köyünde bulunan Şeyh Ahmed Tavil Tekkesi, türbenin adı da Şeyh Hasan değil Şeyh Ahmet olması[36] gerekmektedir. Çalışmasında Sevgen'in yanlışlığına dikkat çeken Araştırmacı, Hasan Basri Türbesi'nin Şeyh Hasan köyünde değil, Korucuk köyünde bulunduğunu, aynı yayında gösterilen iki fotoğrafın da yanlış kullanıldığını belirtmiştir. Şeyh Hasan'ın soy kütüğünü verirken de onun 1156?-1276 yıllarında yaşadığını aktarır[37]. Bu değerlendirmede geçen Şeyh Hasan Dede ve Şeyh Hasan Onar/Oner'in de Korucuk'ta türbe-mezarı bulunan "Hasan Basri" ismiyle anılan ermiş/veli ile isim benzerliği dışında ilgisinin olmadığı anlaşılmaktadır.

Korucuk'taki Hasan Basri/Hasan Dede'nin Kırıkkale iline bağlı Hasan Dede beldesinde türbesi bulunan "Hasan Dede" (1489-1596) ile ilgisi var mıdır diye bakıldığında, 1515 veya 1562'de Anadolu'ya geldiği yönünde iki farklı tarih verilen[38] Hasan Dede'nin yaşadığı yıllardaki arşiv kayıtlarında Malatya yöresine geldiğine dair bir bilginin bulunmaması, kurmaya çalıştığımız ilgiyi boşa çıkarmaktadır.Diğer taraftan Nezihe ARAZ'ın "Anadolu Evliyaları" adlı eserinde sözü edilen, Erzurum'un Hasan Basri Mahallesi'nde Selçuklu Dönemi'ne ait "Rabia Adeviye Sultan Türbesi'nde" kabri bulunduğu söylenilen kadınla ilgili anlatılan menkıbede; Erzurum'da yaşayan o devrin ulularından Hasan Basri ve Rabia Sultan arasında geçen menkıbevi olaylar anlatılır[39]. Burada dikkatimizi çeken Hasan Basri ile Rabia'nın birbirlerini sınamak için Karasu Nehri kenarında su üzerine post sererek namaz kılma motifidir.

Korucuk ve çevresinde Hasan Basri'nin geliş yönüyle ilgili olarak anlatılan söylence de; onun Erzurum'dan oranın kışına dayanamadığı için bir Sal (Kelek) yaparak Karasu ve Fırat Nehri'ni takip ederek, Korucuk'a gelip yerleştiğinin anlatılmasıdır. Ancak, söylencelerin tarihi bilgilere denk düşen bir yönü bulunmadığından; Hasan Basri'nin Erzurum'da bir mahalleye adını vermiş "Hasan Basri" adlı zat ile bir ilgisinin olamayacağıdır.

---

35 Nazmi SEVGEN: a.g.m.
36 İsmail ONARLI a.g.m., s.33
37 İsmail ONARLI a.g.m., s.33-37
38 Güler Özden GÖKBULUT a.g.m., s.101
39 Nezihe ARAZ Anadolu Evliyaları, Atlas Kitabevi, 7. bsk., İstanbul 1984, s.111-124; konuyla ilgili olarak bkz., Muhan BALİ: "Erzurum'un Manevi Mimarları'nın Anadolu Evliyaları İle İlgisi", I. Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyaları Kongresi Bildirileri, Ankara 1998, s.66-67

Buraya kadar verdiğimiz bilgiler, bize Hasan Basri'nin tarihsel kimliğini açıklamak ve ortaya koymaktan uzaktır. Ancak, Araştırmacı Celal YALVAÇ'ın konuyla ilgili incelemesi bize bazı ipuçları vermektedir; Zeki ORAL'ın bir çalışmasında açıkladığı Malatya'da Emirlik yapmış Melik Sunullah bin Melik Nasrullah'ın aile seceresinden[40] hareketle kaleme aldığı, ancak yayımlamadığı makalesinde[41] "Bizce Türbede yatan kişi, bir ara Malatya'da müstakil emirlik yapmış olan Şeyh Hasan Bey'dir...Bu Şeyh Hasan Bey, Malatya Emir-i müstakili iken 718 h. (1318)'de vefat etmiş Melik Sunullah'ın oğlu olup, Malatya Emirliği'nde de bulunmuş bir zattır. Torunu Nefise Hatun'un Eski Malatya'nın Meydanbaşı'ndaki türbe-mezarı halen durmaktadır. Emir Ömer'in akrabasıdır[42]. Harbendelü Türkmen Aşireti'ne mensuptur. Sonraki kayıtlarda (Kanuni Devri Malatya Tahrir Defteri-1560) Korucuk Köyü bu aile mensuplarına verilmiş bir timar olarak gözükmekte, bazı mensupları da vergiden muaf tutulmuş bulunmaktadır[43]... Mezkur aile arasında çıkan ihtilaflar, ailenin bölünmesine sebep olmuş, ailenin bir kısmı Arapkir'e, bir kısmı Tokat'a nakil ve yerleşmek durumunda kalmıştır. Korucuk Köyü halkınca anlatılan yakında bir köyle olan kavgadan sonra Tokat'a giden köy halkından sadece Hasan Basri'nin köyde kaldığı[44] ve burada vefat ettiği rivayeti, yukarıda anlatılan aile arasındaki ihtilaf ve göçlerden kaynaklanmış olsa gerektir." demek suretiyle, ortaya attığı görüşleri ispata çalışır.

Bu aktarmadan sonra, bizim konuyla ilgili görüşümüz ise şöyle biçimlenmiştir: Korucuk/Hasan Basri Türbesi'nde türbe-mezarı bulunan velinin tarihsel kimliğini ortaya çıkarmaya yönelik açıklamalar bir tahminden öteye gitmemektedir. Bu türbede bulunan zatın, 1560 tarihli Kanuni Devri Malatya Tahrir Defteri'ndeki vergi kayıtları dikkate alındığında Araştırmacı Celal YALVAÇ'ın yukarıda belirtilen görüşlerine kısman katılmakla beraber, Tahrir Defteri'ndeki kayıtta geçen Korucuk'un Harbendelu Türkmenleri'nden olduğu, arazilerin Şeyh Nasır'ın kardeşi Mehmet'in tımarı olarak yazıldığı görülür. Kayıtta tüm vergilerden muaf tutulan dört kişiden söz edilir ve adları verilir; bunların bazısının atalarının da önceden beri divani ve örfi vergilerden muaf oldukları belirtilmiştir. C. YALVAÇ'ın bahsettiği Harbendelu

40 M. Zeki ORAL: "Malatya Kitabesi ve Tarihi", III. Türk Tarih Kongresi, Ankara 1949, s.434-440 ekli secere.

41 Celal YALVAÇ: "Korucuk Baba Türbe ve Ziyareti", Özel Arşiv Notları, Malatya.

42 Nefise Hatun ve Emir Ömer hakkında geniş bilgi için bkz., Bekir ESKİCİ: Eski Malatya'daki Türk-İslam Eserleri, Ankara Ünv., Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sanat Tarihi A.B.D., Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1993, s.67-68 ve s.108.

43 Refet YİNANÇ-Mesut ELİBÜYÜK a.g.e., s.38.

44 Malatya'da Melik Sunullah ailesinden Tokat'a yapılan göç hakkında bkz. M.Zeki ORAL. a.g.e., s.434-440

Türkmenleri'ne mensup Melik Sunullah ailesinden Şeyh Hasan Bey'in akrabalarından olduğunu tahmin ettiğimiz kayıtta adı geçen iki "Hasan" ismi vardır; bunlardan Hamza'nın kardeşi Hasan'ın kayıtın tutulduğu 1560 tarihinde hayatta olduğu anlaşılırken, Yusuf'un babası "Derviş Hasan" 'ın ise hayatta olmadığı anlaşılmaktadır. Bunların atalarının vergiden muaf tutulmuş olması durumu da dikkate alındığında; bizce türbede kabri bulunan zatın bu ismi geçen "Derviş Hasan" olma ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır. Sonradan yapılacak çalışmalarda Malatya Müstakil Emirleri'nden Melik Sunullah'ın oğlu Şeyh Hasan Bey veya Tahrir Defteri'nde ismi geçen aynı aileden olduğunu düşündüğümüz "Derviş Hasan" ismi üzerinde durulması gerektiğini öneriyoruz.

4.2) Veli/Evliya Kültü Yönüyle Değerlendirme

Hasan Basri adı ve türbe-mezarı etrafında oluşturulmuş Veli/Evliya Kültü içerisinde menkıbe/söylencelerin günümüzde sürekli artarak ve çeşitlenerek devamının olması, bizi kültürel süreç içerisinde öncelerden başlayarak bir değerlendirme yapmaya yöneltmiştir.

"Veli" kavramı, sözlük anlamıyla Arapça **vela** ( ) yahut **veliye** ( ) -yaklaşmak, yakın olmak- fiilinden gelen **Veli** kelimesi sözlükte "Dost, ahbap, arkadaş, yardımcı, komşu vs." gibi anlamlar ihtiva etmekte olup, **evliya** ise onun çoğuludur. Türkçe'de halk arasında çoğu zaman **evliya** kelimesi tekil anlamında kullanılır[45]. Bir velinin kült konusu olup olmadığını anlamak için şu üç unsura bakmak lazımdır:

1. Veli adına yapılmış bir mezar veya türbenin, yahut kendisinden kalan, kaldığına inanılan bir kısım eşyaların bulunması,

2. Söz konusu mezar, türbe veya eşyanın, mesela bazı dileklerin gerçekleşmesi, hastalıkların tedavisi gibi herhangi bir maksatla ziyaretlere ve bunlar esnasında adak ve kurbanlara sahne olması,

3. Dua mahiyetinde olarak veli ile ilgili ve onun adı geçen bir takım sözlerin mevcudiyeti[46].

Evliya/Veli kavramı IX. Yüzyıldan itibaren yazılmaya başlayan tasavvufi eserlerde yer almıştır[47] Eren/evliya kültü konusunda önemli çalışmalar yapmış olan Araştırmacı Kutlu ÖZEN, evliya kültünün ancak XI. Yüzyıldan

---

45 Hüseyin ŞAHİN: "Bir Anadolu Ereni: Kızıl Deli (Malatya'da Kızıl Deli Adı Çevresinde Oluşan Kültürel Değerler)", I. Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyaları Kongresi Bildirileri, Ankara 1998, s.528.

46 A. Yaşar OCAK Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkabeleri, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1983, s.6

47 A. Yaşar OCAK: a.g.e., s.2

sonra başladığını; Türklerdeki evliya/veli kültünün temelinin şamanist dönemde atıldığının söylenebileceğini ileri sürmektedir. Konuyla ilgili görüşlerine A. Yaşar OCAK'ın çalışmasına atıfta bulunarak devam eden K. ÖZEN, Eski Türk Şamanları incelendiği zaman, bunların Türk evliya/veli imajına çok benzediğini belirtir. Gelecekten haber veren, hava şartlarını değiştiren, felaketleri önleyen- yahut düşmanlarına belalar musallat eyleyen, hastaları iyileştiren, göğe çıkıp yanmayan Türk şamanları ile İslam evliyaları arasında büyük benzerlik vardır.Ancak burada, Şamanizm öncesi eski Türk inançlarından olan **Atalar Kültü**'nün ; evliya/veli kültünün temelinin hazırlanmasındaki önemli rolünü unutmamak gerekir[48] demektedir, bizde aynı görüşü paylaşmaktayız.

"Atalar Kültü ataların takdisine dayanır.Atanın öldükten sonra ruhunun bir takım üstün güçlerle donanacağı ve sayede yardım edeceği inancı vardır.Ataların eşyaları ve mezarları kutsal kabul edilip, ruhlarına kurban sunulurdu.İslamiyetin kabulünden sonra atalar kültü Türkler arasında veli kültünün oluşumunda etkili rol oynamıştır."[49] Etrafında veli kültü gelişmiş olan insan-kişilerin olağanüstü güçlerle donatıldığı durumu Hasan Basri adı çevresinde de görülür. Halkbilimci BORATAV, olağanüstü güç yüklenilen insan-kişileri iki bölümde tasniflemiştir:

1. Peygamberlerle, tabat-dışı olumlu ya da olumsuz güçleri belirten kişiler,

2. Yazılı tarih ve menkıbe kaynaklarında anılmış olsun olmasın, kendilerine tarihilik bir değer verilen "ermiş" diye tanınan kişiler[50]. Çalışmamızda incelediğimiz Hasan Basri çevresinde oluşmuş olan veli kültü, BORATAV'ın belirttiği sınıflandırmada ikinci gruba girmektedir. Ulu kişi kültü bakımından konumuz yatır kültüyle ilgisi yönünden incelendiğinde, ulu kişi kültünün yatır kültüründen tamamen farklı düşünülemeyeceği görülür... Ulu kişi öldükten sonra da taşıdığı üstün vasıfları korur. O'nun sadece türbesi değil, hayatta iken kullandığı tesbih veya asa....[51] Ölünce defnedildiği yer ve çevresindeki ağaç, su kaynağı, taş, toprak vs. de ziyaretçiler ve onun çevresinde bulunan kişiler için kutsallık atfedilen yerlerdir. Bunlarda bir takım hikmetlerin varlığı olduğuna inanılır.

---

48 Kutlu ÖZEN Divriği Evliyaları, Dilek Ofset, Sivas 1997, s.15-17

49 Erman ARTUN "Adana Yağmur Yağdırma Törenlerinde 'Boğa Dede, Bulut Dede ve Tosun Dede Kültü", I. Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyaları Kongresi Bildirileri, Ankara 1998, s.45

50 P.Naili BORATAV Türk Folkloru(100 Soruda), Gerçek Yayınevi, 2.bsk., İstanbul 1984, s.40

51 Yaşar KALAFAT "Türkiye'de Halk İnançları ve Alevilik", H.Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Bahar'99/9, Ankara s.16-17

Hasan Basri 'nin adı ve türbe-mezarı etrafında oluşmuş olan kült içerisinde birçok pratikler ve uygulamaların yanında özellikle rüyaya dayalı söylencelerin varlığını görmek mümkündür. Özellikle bu ermiş/velinin türbesinin ; ruhsal rahatsızlığı olan, korktuğu düşünülen, sarası bulunanların götürülmesi yönlü ziyaret edilmesinin yanında, diğer bir çok yatıra gitme nedenlerinden olan murad istegi, işlerin iyi gitmesi, şans ve kısmet, bolluk-bereket ve sağlık taleplerine dair dileklerin yanında, çocuk isteme vs. gibi arzularının yerine gelmesi isteğiyle de ziyaret edildiği kaynak kişi anlatı ve gözlemlerimizle tespit edilmiştir. Ermiş velinin çevresinde "rüya" görmeye dayalı olarak da iyileşme-iyileşememe; dilek ve taleplerin karşılanmasında ermiş zatın yaklaşımı vb. gibi kültürel psikolojik algılama ve yorumlama kalıpları da oluşmuştur. Böylece, ziyaret çevresinde hastalığı sağaltma fonksiyonu ön plana çıkmaktadır. Çalışmamız içerisinde incelemeye gayret ettiğimiz "Hasan Basri" adına yüklenilen -rüya, menkıbe/söylence ve ziyaretçi anlatımlarıyla- çözümlemeye çalıştığımız motiflerde bir hastalığın uzmanı olma fonksiyonunun yanı sıra diğer bir çok genelleştirilmiş fonksiyonun da anılan türbe-mezarın kültür çevresinde kült oluşturması, onun "mahalli veli" kimliğinin tanınma çevresini genişletmiştir.Çünkü yakın çevresi dışında da tanınmakta ve bilinmektedir. Bir diğer yaklaşıma göre de Anadolu'da veli tiplerinin ortaya konulması yönündeki açıklamalarda, şahsiyetleri niteliğine göre değerlendirildiğinde; "Anadolu Selçukluları ve Osmanlı devirlerinde, yeni fethedilen toprakların üzerinde yerleşerek oraların iskanına da ön ayak olan pek çok adı bilinen ya da bilinmeyen veli, türbe ve mezarlarına Anadolu'nun birçok yerinde rastlanır. Bunlar köy veya aşiretlerin kendi çevrelerinden olanlardır."[52] görüşü ileri sürülmektedir.

Hasan Basri/Hasan-ı Basra adının, A.Y.OCAK'ın veli tipi yönünden yaptığı değerlendirme esas alındığında O'nun "mahalli veli tipi" özelliğinin olmasının yanında, söylencelerde "Kore Savaşı" na katıldığı anlatısıyla da "Gazi-savaşçı veli tipi"[53] misyonunun menkıbe/söylence geleneğinin anlatı ve aktarımlarla zenginleştirilerek, yaşanılan kültür çevresinin sınırlarını da aşarak daha genel bir çevre oluşturduğunu bize göstermektedir.

Yukarıda veli/ermiş kimliği yönünden tanımlama ve açıklamaya çalıştığımız, Hasan Basri adı ve yatırı etrafında gelişmiş olan geleneksel uygulama ve algılamalarla bütünleşmiş olan inanç kalıpları, bu kültün yapısal ve fonksiyonel durumunu ortaya çıkarır niteliktedir.

---

52 A.Yaşar OCAK Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler (Metodolojik Bir Yaklaşım) Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1992, s.20

53 Veli tiplerinin neye göre sınıflandırılıp tanımlanacağı konusu ile "Gazi-savaşçı veli tipi" açıklaması için bkz., A.Yaşar OCAK: a.g.e., s.18-26

4.3) Uygulamaların 1986 Yılı Öncesi ve Sonrası Yönüyle Değerlendirilmesi

Hasan Basri türbesi çevresinde oluşmuş kültürel değerler bütününde; konunun ziyarete geliş nedenleri, ziyaretteki uygulama ve pratikler yönünden su altında kalmadan önceki durum ile 1986 yılında yeni yerine taşınmasının ardından değişen, gelişen ya da tamamen terk edilen /unutulan uygulamaların değerlendirilmesi, kültür değişmesi sürecindeki yapı ve fonksiyonel fenomenlerin durumunun belirlenmesi bakımından önem arzeder.1986 yılından önceki ve sonraki uygulamalar incelendiğinde;

*Ruhsal sıkıntı kapsamında algılanan ve değerlendirilen rahatsızlıklarda şifa umuduyla türbeye yapılan ziyaretler günümüzde de devam etmektedir.

*Türbeyi ziyarette, türbeye ziyarette bulunacak olan "kurban sahibi" yakın akraba ve komşu çevresini de davet eder.Uygulama şimdi de aynıdır.

*Türbeye köylerden hasat işlerinin tamamlandığı veya azaldığı güz aylarında topluca ziyarete gitme geleneği, şimdilerde azalmış ve aile gruplarının yılın her hangi bir uygun düşen zamanında yapılır olmuştur.

*Türbenin 1986 yılı öncesindeki bulunduğu Korucuk'ta; ziyarete bakım(Ziyaret bekçiliği), ziyaretçilere yardımcı olma işi türbeye Hafta sırası" adı altında dört aileye mensup olanlarca düzenlenmiş bir sırayla Çarşamba günleri sıra değişerek yapılırken, yeni yerinde bu durum mecburen ortadan kalkmıştır.Çünkü, İlçe Belediyesi'nin kontrolü altında bakım- hizmet sunulması bu görev düzeninin sona ermesine neden olmuştur.

*Türbeye getirilen hasta ya da rahatsızlığına umar aranan kişinin bir süre türbe içinde yatıp, uyuması düşünülür. Yattığında rüya görmesi ve Hasan Basri'nin rüyasında iyileşip-iyileşmeyeceğine dair işaretler vermesi de beklentiler arasındadır. Bu uygulama ve yorumlama motifi şimdi de aynı biçimde sürmektedir.

*Korucuk'ta türbenin hemen dışında bulunan dilek taşına, dilek taşı yapıştırılırken; -bu taş suyun altında kalmıştır- yeni taşındığı yerde bu uygulama yoktur.

*Türbeden "cöher" (Ziyaret toprağı) alınarak şifa niyetine azıcık tadılır, hastaya suda ezilerek içirilirken; şimdiki uygulamada bu durum ortadan kalkmıştır.

*Türbede bulunan "Ziyaret taşı" üç defa niyaz edilerek, ağrısı-sızısı olanların sırtına sürme-hafifçe vurma işlemi de terkedilmiştir.

*Mum yakma geleneği unutulmuştur.

*Korucuk'ta Hasan Basri'nin asası (Çöven) olarak tanımlanan demir asanın; yağmur yağdırma töreni, hafta sırası değişiminde üzerine ekmek

konularak diğer sıra sahibine teslimi ve ziyaretçilerden isteyenlerin hafifçe sırtına vurulmrk suretiyle "Çövenlenme" pratiği de Battalgazi'deki yeni yerinde tamamen unutulmuş ve uygulanmamaktadır.

*Ziyarete gidenlerin orada adakları olan kurbanı kesip, aş pişirecek "Lokma dağıtma" geleneği şimdi de aynıdır. Yine, ziyaretçilerin yanlarında bisküvi, şeker, meyve vb.'ni götürüp, gelenlere, tanıdık olsun-olmasın dağıtmaları geleneği de sürdürülmektedir.

*Özellikle ziyarete götürülen hastaların, türbeden dışarı çıktıklarında eğer taşkınlıkları devam ediyor ve gülüyorlarsa iyileşemedikleri; ağlıyor ve durgunlaşmışlarsa iyileştiklerine inanılmakta; diğer ziyaret yerinde olduğu gibi tekrar bir kurban alarak, türbeye gelmeleri uygulaması, yine devam eden pratiklerdendir. Kurban kanının önce kurban sahibinin alnına bir damla sürülmesi geleneği de devam etmektedir.

*Zamansızlık ya da imkanların türbeye gitmeye el vermediği gibi zamanlarda; kurban sahibinin kendi bulunduğu mahalde, kurbanını "Hasan Basri aşkına adağımı burada kesiyorum, Allah kurbanımızı kabul eylesin. sözleriyle; adağını kimi hallerde türbeye gitmeden de yerine getirmesi pratiği önceden olduğu gibi şimdi de görülür.

*Türbe-mezarın yeni yerine taşınması, önceki yerinin su altında kalmasının ardından, eski yerindeki mezar yeri uzun süre ziyaretçi gidişi yaşamıştır. Bundaki düşünce, Hasan Basri'nin "Suyla Geldim, Suyla Gideceğim" deyişinin halk arasındaki değerlendirilmesinden kaynaklanmıştır. Hatta son birkaç yıldır; yeni yerinde türbeyi ziyaret edip, kurbanını kesen bazı ziyaretçiler "Kurban aşını" yakın bir mahalde baraj gölü kenarında bulunan Zeynal Abidin Türbesi'nde götürüp pişirmekte ve lokmalarını orada dağıtmaktadırlar. Bunun iki açıklaması vardır; birincisi yeni yerinde aşı pişirmeye hazırlama-pişirme, yemek yeme yerlerinin diğer türbedeki imkanlara göre az olmasıdır. İkinci neden ise daha önce belirtilen "Suyla geldi, suyla gitti, kendisi önceki yerinde, burası makamıdır" yorumlama ve algılamasından kaynaklanmaktadır.

4.4) Söylence/Anlatıların 1986 Yılı Öncesi ve Sonraşı Yönüyle İncelenmesi

Anadolu'da hemen hemen çevresinde yaşayanlar tarafından ermiş/veli olarak kabul edilen şahsiyetlere dair bir çok menkıbe/söylencenin anlatıldığı bilinmektedir. Bu tespit çalışma konumuz için de geçerlidir.Hasan Basri'nin Korucuk'a gelişi, kim olduğu, oradaki yaşantısı ve türbesini ziyaret gidenlerin başından geçenler, rüyaya dayalı anlatılarla ilgili olarak birçok söylence/menkıbenin varlığını görmek mümkündür. Derlenen örnekler

tebliğimizin önceki bölümlerinde vermeye çalışıldığından, değerlendirmemizde bu derleme metinlerini tekrar vermiyoruz. 1986 öncesinde, yani türbe-mezarın su altında kalan yerinde bulunduğu zaman ve O'nun kim olduğu, nasıl geldiği, aile çevresi,ermişliğinin anlaşılmasına dair rivayet ve menkıbelerin; halk söylencesi bakımından önemli motiflerle yüklü olduğunu görüyoruz; suyla Erzurum'dan gelişi, eşine gösterdiği sabır, arkadaşlarına yemek-sofra açması, suyla gelip suyla tekrar gideceği hakkındaki rivayet ve menkıbelerin yanı sıra; O'nun hastalara şifa dağıtıcı, koruyucu yönü üzerine rüya görmeye dayalı ve ziyaretçiler üzerindeki yaşayarak izlenebilen iyileşmeye, dileklerinin yerine gelmiş olması yönündeki gözlem anlatıları bulunmaktadır.

Türbe-mezarın yeni yerine taşınması hazırlıkları ve taşınmasının ardından sözlü kültür anlatıları olarak ortaya çıkan söylenceler de artmıştır. Bunlar; türbe-mezarın açılması, eski yerini terk etmediği sadece su altında kaldığı inancına dair söylencelerle, yeni yerinde de önceden olduğu gibi ziyarete getirilen hastalarla ve dileklerin olması yönünde anlatılan söylencelerin devamlılığıdır. Bu durum, veli/ermiş etrafında yeni bir çok söylencenin ve yorumlamanın zaman içerisinde artarak zenginleşeceğini göstermesi bakımından değerlendirilebilir.

4.5) Motiflerin Değerlendirilmesi ve Sonsöz

Çalışmamız da verilen bilgiler motifler yönüyle değerlendirildiğinde, söylence, rüya görmeye dayalı anlatılar,ziyaretle ilgili uygulama ve pratiklerin, Anadolu'nun hemen bir çok yöresinde mezarı ya da türbesi bulunan ermiş/veli çevresinde oluşmuş veli kültündeki görünümle aynı veya benzer ortak motifler taşıdığı görülebilir.

4.5.1) Söylenceler ve Rüya Görmeye Dayalı Anlatılarda Görülen Motifler

Hasan Basri'nin Demir asasını(çöven) Erzurum'dan Korucuk'a atması,

Erzurum'dan Fırat Nehri'ni Sal üzerinde takip ederek Korucuk'a gelmesi, asasının düştüğü yere evini yapması.

Allah'a yalvararak yoktan yemek gelmesini sağlaması,

Rüyasında kişilerin gözüne gözükmesi, onlara şifa vermesi,

Gözleri görmeyen genci, rüya aleminde ameliyat ederek iyileştirmesi,

Hiddetlenerek demir çövenini yılan şekline sokarak, uçması ve Elazığ'ın Sün Köyünde pınarın yalağına düşmesi, demircinin çövene kötü söz söylemesi ve gözlerinin kapanması,çövenin kurbanlar kesilerek tekrar getirilmesi,

Çok sabırlı olması kahır çekmesi,

Kore'ye savaşa gitmesi,Türbeyle alay edenin gözüne ejderha donunda gözükmesi,

Rüyaya dayalı anlatıda ermiş zatlarla görülmesi,

Türbede Cuma akşamları ışık yanmasının görülmesi,

Suyla geldiği ve tekrar suyla gideceğine inanılması,

Kabri eşilirken kazmanın ağzının kırıldığı ve kurban kesiminden sonra işin normale döndüğüne inanılması,

Türbesinin yeni yerine taşınmasının ardından, rüyalarda "Ben yerimi terketmedim, beni arayan burada bulsun" demesi inancı.

Türbe- mezar eşilirken önce üç çocuk cesedinin, ardından da ermişin hala canlı gibi duran naaşının kefene sarılı olması, kefenin üzerinde de bir su damlası olduğu yönünde anlatılan söylence motifleri.

4.5.2) Uygulama ve Pratikler Yönüyle Gözlemlenen Motifler

Ziyarete gelen ziyaretçinin önce kapının yan pervazını niyaz ettiği, sonra içeride bulunan kabri niyaz ettiği görülür. Sonra dua eden ziyaretçi - eğer hastaysa içeride uyumaya çalışır, rüya görmesi arzulanır. Korucuk'taki yerindeki uygulamada ziyaretçilerin bazıları "ziyaret taşı" na niyaz ederek taşla sırtını sıvazlatır, bu işlem çövenle de yapılabilmektedir.Yine cöher denilen ziyaret toprağı da şifa niyetine azıcık alınır tadılır ya da suda eritilerek hastaya içirilir. Kabrin üzerindeki yeşil bezden alınan parça ya bileğe bağlanır, ya kişi üzerinde "teberik (andaç)" olarak taşınır.

Ziyarete gelenler ya önceden adakları olan koç, kuzu, horoz gibi hayvanları kurban olarak getirir, orada etli aş pişirerek lokma olarak bulunanlara dağıtırlar.Kanlı kurban geleneğinin yanı sıra kimileri de yanlarında getirdikleri bisküvi, kömbe (Bir tür börek), şeker, elma, portakal, kavun, karpuz gibi kansız kurban geleneği olarak açıklayabileceğimiz lokmalarını dağıtabildikleri de görülür.

Ziyarete getirilen özellikle ruhsal sıkıntısı olan hastaların yatıp uyuması beklenir.Uyandıktan sonra, durgunlaşıp veya ağlamaya başlarsa iyileştiğine, taşkın hareketlerde bulunup gülmeye başlarsa iyileşemediğine yorumlanır. Bir süre sonra bir kurbanla tekrar ziyarete gelinir. Yine çocuk isteği ile gelenlerin, erkek çocuğu olursa adını "Hasan Basri" korlar, yedi yıl kınalı koç kurbanla ziyarete gelip adaklarını yerine getirirler.

Doğum sırasında sancısı artan hastaya şifa dilenerek, ziyaretten getirilen cöher verilir...Türbe'nin Korucuk'taki yerinde Ziyaretin yakınında bulunan "Dilek Taşı" na dilek için taş yapıştırıldığı ve ziyaretin yakınındaki "Sarılık Taşı" na ise sarılık olanları gittiği de anlatılır.

4.5.3) Motiflerin Değerlendirilmesi ve Sonuç

Tebliğimizde incelemeye çalıştığımız velinin çevresinde oluşan kültürel değerlerle biçimlenmiş kült içerisinde yukarıdaki bölümde verilen motiflerin önemi büyüktür. Özellikle Orta Asya eski Türk inançları yönüyle baktığımızda atalar, su, toprak ve taş kültünün izlerini bu söylence ve uygulama içerikli motiflerin ortaya çıkmasında açıkça görebiliyoruz. Bir Anadolu ereni olarak incelediğimiz Hasan Basri adıyla anılan velinin çevresinde oluşmuş olan kült çevresinde ritüellerin varlığını ve bu ritsel çevrede kümelenmiş inançlar ve mitolojik algılama ve anlatıları da belirleyebiliyoruz[54]. Motiflerin [55] menşelerinin izlerini belirttiğimiz çerçeve içerisinde değerlendirilmesini yaptığımızda şu değerlendirme ortaya çıkmaktadır:

1.Hasan Basri'nin demir çöveni'ni(Asa) Erzurum'dan Malatya-Korucuk Köyüne atması,suy takip ederek Asasının düştüğü Korucuk'a yerleşmesi söylencesi incelendiğinde; Ulu kişi/ermiş veli kültünde Anadolu'ya geliş ya da orada gidip yerleşeceği yere yanmış köseği, taş, ok ve asasını savurması motifleriyle karşılaşmak mümkündür[56]. Çövenin yağmur yağdırma ritüeli içinde işlevinin olması, ermişin eşyalarına da güç yüklenilmiş olmasından kaynaklanan bir algılamadır. Demire yüklenilen anlam, onun Türk mitolojisindeki önemini akla getirir. Eski Türk inançlarında demirin kötü ruhlara, kara iyeler karşı[57] koruyuculuğuna inanıldığı; yine onun kutlu bir madde olarak saygı ve korku konusu olması[58] tespiti, Anadolu'daki izlerini açıklamak yönünde[59] de belirleyici olabilmektedir.Söylencede geçen asanın; "yılan olması, uçması" motifi değerlendirildiğinde, Anadolu halk ağzında çöte, cötüle, çöymel, çöven.... gibi adlarla da[60] adlandırıldığını gördüğümüz demir asaya ermiş zatın olağanüstü gücünün majik bir aktarımla kutsiyet kazandırdığını anlıyoruz. Yılanın şamanizmde yer altı tanrısı "erlik"i temsil etmesi... [61] yine Göktanrı inanç sisteminde "Erlik" in yılanın yanı sıra evren, ejder olarak da tahayyül edildiği[62] bilinir ki; burdaki anlatıda ermişin izni

---

54 Ritüeller ve özellikle de kanlı kurban ritüeli konusunda bkz.; Gürbüz ERGİNER: Kurban: Kurbanın Kökenleri..., Yapı Kredi Yay., İstanbul 1997, s.41

55 Türk menkıbelerinde motifler ve içerdiği anlamlar konusunda geniş bilgi için bkz..; A.Yaşar OCAK: a.g.e., s.70-76

56 Konunun belirtilen örnekler yönüyle değerlendirildiği çalışmaya bkz., Hüseyin ŞAHİN "Alvar'da Kabak Abdal Tekke Günü Geleneği", V.Milletlerarası Türk Halk Kültürü... Ankara 1997, s. 396-402

57 Örneklemeler açısından bkz. Yaşar KALAFAT Doğu Anadoluda Eski..., Ankara 1995, s.50-51

58 P.Naili BORATAV a.g.e., s.65-66

59 Abdülkadir İNAN "Türklerde Demircilik Sanatı...", Makaleler ve İncelemeler, II. Cilt, Ankara 1991, s. 229-231

60 Türkiye Halk Ağzında Derleme...; Ankara 1968, s.1296

61 Yaşar ÇORUHLU Türk Mitolojisin Abc'si, İstanbul 1998, s. 186-190

62 Yaşar KALAFAT Kuzey Azerbaycan- Doğu Anadolu ve..., Ankara 1981, s.50

olmadan çövenin-şifa amaçlı götürülmesinde O'nun hiddetlenerek yılan kalıbına girmesi, çok uzaklara mekan aşarak gitmesi, kaybolması, sonra da ona kötü davranıldığında -demircinin gözünün kapanması gibi- bir cezalandırma/gücünü göstermesi motifiyle kendini hissettirmektedir. Diğer bir fonksiyonel durum ise, hafta değişiminde çövenin yanına ekmek konularak ritüelin gerçekleşmesi durumudur ki, burda kutsal nimet sayılan ekmek ile ermişin kutsal çöveninin kültürel çevre içindeki yerinin daha da önem kazanmasına olanak tanımaktadır.

2. **"Su"** Türk kültüründe-hayatında çok önemlidir. Su motifinin de böylelikle **"Suyla geldi, suyla gidecek"** deyişinde olsun, suyun hayat ve bereket kaynağı olarak algılandığı[63] kültürel biçimlendirmenin oluşturduğu ritüellerde olsun, ermiş/velinin çöveninin suya batırılarak sudaki gücün harekete geçirilmesi-yağmurun yağmasında yüklendiği fonksiyonel aktarımı da böylece üstlenmiş olmaktadır.

3. Söylencede "Arkadaşları olan dervişlere yoktan yemek çıkarıp sofra açması motifi" nin; kültürel çevreyi oluşturan toplumun sosyal/kültürel değerler sisteminde velinin "Ahlaki mertebenin en yükseğine ulaşmış, Allaha en yakın bir kişi olması itibariyle"[64] Anadolu'da yoktan elma, dut vb. gibi mevsimi dışında meyve oldurma, az yemekle çok kişiyi doyurma gibi olağanüstü olan[65] veli etrafında menkıbe/söylencelerde dile getirilen mucize motifleri yönüyle açıklanabilir düşüncesindeyiz.

Anadolu'da bir çok yatıra-ziyarete gidiş nedenlerinden biri de çocuk sahibi olma isteğidir. Bu durum konumuz içerisinde; rüyasında çocuk isteyen kadının erkek çocuğu olması, adını Hasan Basri koyması ve yedi yıl kınalı koçla türbeye gelmesidir. Burada ata ruhu/atalar kültünün[66] eski Türk inançlarından aktarımı ve bu ad vermeyle de gök tanrı inancındaki bir ini pratiğin İslamiyet'te de görülmesi olarak değerlendirilebilir.Diğer yönüyle de Anadolu'da ad verme geleneğinde büyüğün adını yaşatmak[67] değerlendirmesinin de yaygınlığını ön plana çıkarmasıyla açıklanabilir.

5. Türbeye inanmayana karşı, ermişin onun gözüne çeşitli kılıklara girerek gözükmesi ki, örneğimizde "Ejderha" olarak tasvir edilmektedir. Bunun Türk kozmolojisinde ve Uygur mitolojisinde yer ejderi-gök ejderi motiflerinin yansımasını[68] bize göstermesinin yanında, O'nun kendisine inan-

---

(63) Yaşar KALAFAT Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri, Ankara 1990, s.97
(64) A. Yaşar OCAK a.g.e., s.34
(65) Örneklerin karşılaştırılması hakkında bkz., Hüseyin ŞAHİN: a.g.m., s.396-402
(66) Daha geniş bilgi için bkz., Yaşar KALAFAT Kuzey Azerbaycan-Doğu Anadolu ve..., Ankara 1998, s.107
(67) Ad koyma konusunda bkz., S. Veyis ÖRNEK Sivas ve Çevresinde..., Ankara 1981, s.52
(68) Yaşar ÇORUHLU a.g.e., s.143-144

mayana-alay edene karşı belalar yağdırması yönlü gücünün de bu ve benzer motiflerle anlatıya dönüştürüldüğünü düşündürür.

6. **"Cöher"** denilen ziyaret toprağının şifa verme gücüyle donatılmış bulunması, bize cöherin "toprak kültüyle" ilgisinin olabileceğini hatırlatır. Bu, Anadolu'daki bir çok türbe-yatırda yaygın bir uygulamadır[69].

7. Korucuk'taki yerinde görülen "ziyaret taşı", "dilek taşı", "sarılık taşı" gibi taş kültüyle ilgili olduğu düşünülen[70] uygulamalar beklenilen talep ve sağaltımın majik/büyüsel yönlü[71] taşa aktarımı olarak açıklanabilir.

8. Hasan Basri adı ve çevresinde oluşan rüyaya dayalı anlatı, açıklama ve yorumların değerlendirilmesinde onun ermiş zatlarla beraber gömülmesi; çok sabırlı olduğuna dair söylencenin aktarılması, Cuma günleri türbesinde ışık yanması[72], tedavi edici gücünün olması ve Kore Harbi'ne gitmesi[73] yönlü anlatılarda ağırlık kazandırılan motifler O'nun ermiş/veli kültü içerisinde harikulade olaylar yapabilen tasavvuftaki veli telakkisinde olduğu gibi keramet kavramıyla ilişkili bir yönün oluşmasında etkenlerden biri olmuştur.

9. Kabrinin Battalgazi'ye nakli sırasında ve sonrasında çevrede olağanüstü motiflerle yüklü birçok söylencenin oluştuğu görülür. Örneğin bir söylencede türbe-mezarın eşilirken kazmanın kırıldığı, kurban kesilince de durumun normale döndüğü... şeklinde devam eden, ancak kazı sırasında yaşananlarla tamamen farklı olsa bile kültür çevresi içerisinde bu anlatıların menkıbevi bir duruma dönüştüğü de gözlemlenir.

10. Hasan Basri türbesinde şifa bulmak umarıyla götürülen hastaların uyuması ve rüya görmesi arzulanır. Anadolu'da ve dünyanın diğer birçok medeniyetlerinde rüyanın etkilerinin farklı farklı yorumlandığını[74] görürüz.

---

69 Cöher ile ilgili uygulama için bkz., Kutlu ÖZEN "Divriği Yöresindeki Alevi-Bektaşi Türk Toplumunda...",Halk Kültürü 1985, s.59-63

70 Taşla ilgili uygulamalara örnek için bkz., Yaşar KALAFAT Anadolu'daki Türk Halk Sufizmi..., İstanbul 1997, s.46

71 Majik/Büyüsel anlamla yüklü aktarımlar ve değerlendirmeler için bkz., S. Veyis ÖRNEK İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane (100 Soruda), Gerçek Yayınevi, 2. bsk., İstanbul 1988, s.133-150

72 Türk Hayatında başlangıçtan itibaren ölünün bulunduğu veya gömüldüğü yerde mum yakma adeti vardır. Işık ve ateş, kişileri karanlığın temsil ettiği kötülüklerden korumakta, temizlemektedir. (Bu inançla ilgili bkz., Yaşar KALAFAT Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri, Ankara 1990, s.109)

73 Göktanrı inancında "Ana Maykıl" olarak açıklanan iye; eski Türk inançlarında savaşan Türklere yardım eden bir ruh olarak bilinirken, günümüzde Türklere yardım için cepheye giden kutsal balıklar veya bilinmeyen ulu kimseler olarak görülebilmektedir. (Konuyla ilgili bkz. Yaşar KALAFAT : Kuzey Azerbaycan-Doğu Anadolu ve..., Ankara 1998, s.44-47)

74 Rüyalarla ilgili bkz., Umay GÜNAY : Türkiye'de Aşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi, Ankara 1993, s.80-91

Antropologlara göre ise kişinin şahsiyetine göre ve günlük hayatına bağlı olarak gördüğü rüyalar ile gelenek yönünden gördüğü "kültür örneği" rüyalar vardır. İkinci durumda bir şartlanma söz konusudur. Çocukluktan itibaren bu tür rüyalara aşinalığın yanında, bu rüyaları benimsemek ve bu konuyla ilgili törenlere katılmak bu şartlanmayı sağlamakta olup, kültür örneği rüyalar vasıtasıyla da gelenekler nesilden nesile aktarılarak devam eder[75]. Konu bu bakışla değerlendirildiğinde, rüyalara dayalı söylence motiflerinin de aynı biçimde aktarıldığını görebiliyoruz.

11. Konuyu; dileklerin yerine gelmesi talebi, iyileşme, işlerin rast gitmesi, bolluk-bereket vb. istek amaçlı olarak türbeye sunulan kurban geleneği açısından da değerlendirmek istiyoruz. İslamiyet öncesi Türk boylarında kurbana **"Taylga"**, **"Yağışlık tapıg"** gibi adların verilmesinin yanında örneğin Altaylılar arasında ata ruhuma verilen kurbana **"Toluu"**, Kırgızlarda ise **"Tayı"**, Yakutlar'ın da **"Kereh"** dediğini kaynaklardan öğreniyoruz[76]. Anadolu'daki uygulamalarda "istek kurbanları", "şükür ya da adak kurbanları"[77], "kefaret kurbanları" şeklindeki kurban sunma motifleri görülür. Bunların içerisinde en yaygın olanlardan birisi adak kurbanıdır. Önceden beri Türk sosyal hayatına bir çok safhada kurban sunulduğu bilinmektedir; doğumlar, ölümler, toy-düğünler, bayramlar, yatır ve mezar ziyaretleri... bereket dilekleri, tanrıya yakarışlar hep kurbanla olurdu[78]. İnceleme konumuz içerisindeki sunuları koç, kuzu, horoz vb. gibi hayvan kurban etmenin yanında; şeker, bisküvi, meyve, kömbe (bir tür börek) vs. gibi "saçı" türünden, öz itibariyle de bir cins kansız kurban niteliği taşıyan yiyeceklerin[79] sunulduğunun da gözlemlendiğidir. Kurban sunularında halk inancına göre, ziyaret yerinde kabri bulunan ulunun Tanrıya daha yakın oldukları, dilek ve isteklerin onların aracılığıyla Tanrı tarafından kabul edileceği tasarımı ve inancı vardır.

Sonuç olarak motiflerin menşeeleri A. Yaşar OCAK'ın yaptığı tasnife göre değerlendirildiğinde[80] menkıbelerin olay örgüsü içerisinde yer alan İslam öncesi eski Türk inançları (toprak, ağaç, su, taş, atalar kültü; hastaları iyileştirme, gelecekten haber verme, farklı kılıkta/donda görünme, mekan açma gibi motifler); Kuran-ı Kerim ve Hadislerden aktarılmoş olanlar; Kitab-ı Mukaddes menşeeli olan motifler, muhtelif destani ve mitolojik mahsuller

---

75 Umay GÜNAY: a.g.e, s.91

76 Gürbüz ERGİNER a.g.e., s.15-16

77 Adak Adanmış şey, ahd olunan şey; ahd ve nezretmek. (Geniş bilgi için bkz., H. Tahsin FEYİZLİ İslanmda ve Diğer İnanç Sistemlerinde..., İstanbul 1993, s.66-153

78 Mehmet ERÖZ "Türk Boylarında Kansız Kurban Geleneği", Türk Kültürü, 211-214. sayı, 1980, s.18

79 Yaşar KALAFAT : Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri, Ankara 1990, s.96

80 A. Yaşar OCAK a.g.e., s.70-96

ile halk geleneklerinden kaynaklandığı görülür. Bunlar taş, toprak, su, atalar kültü; hastaları iyileştirme, farklı kıyafette ve biçimde görünme, düşmanlarına felaket musallat etme; yiyecek çıkarma-sofra açma, çöveni ejderha/yılan şekline sokma, bedduanın tutması, hastalıklardan oluşan vücut arızasını giderme, bereket getirme, rüyada görünme, değişik kalıplara girme, mekan aşma gibi motiflerle menkıbe/söylencelerde yerini almaktadır.

Yukarıda değerlendirilmeye çalışılan Hasan Basri ismiyle bilinen veli/ermişin yörede ne zaman yaşadığının kesin tarihleri itibariyle bilinmesi, çevresinde yaşayanlar için önemli değildir. Ancak bereket, bolluk, şifa dileklerinde bulunurken, orada kendilerini rahatlık duygusu içerisinde hissetmelerinin yanında hem sosyal/kültürel, hem de sosyal psikolojik bir doyumun sağlanması ve veliye duyulan saygının devamlılığında kendi duygularını da yaşamalarıdır. Onlar için önemli olan Hasan Basri adlı veliyi kendilerine çok yakın hissetmeleridir. Bir dileklerinde, hastalıklarına umar aramada, gelin getirmede, askere-gurbete gitmede ve bereket-bolluk vs. gibi isteklerinde... yani yılın bir çok gününde türbeyi ziyaretlerinde yaşadıkları dostluk, birliktelik ve dileklerinin yerine gelmesi yönlü kültürel-psikolojik haz ve doyumun sağlanması bakımından bu durum, toplumsal çevredeki algılama ve değerlendirmenin bir yansıması olarak ortaya çıkmaktadır. Böylece ziyaret/yatır kültü çevresinde oluşmuş ve oluşmakta olan söylenceler/menkıbeler, törensel uygulama ve pratikler de fonksiyonlarını kuşaklara taşıyarak devam edecektir.

YARARLANILAN KAYNAK KİŞİLER LİSTESİ

1. Ş.Yıldırım, 1950 Doğ., İlkokul Mezunu, Ev Kadını, Malatya
2. S.Yıldırım, 1941 Doğ., İlkokul Mezunu, Çiftçi, Malatya
3. M.Şahin, 1916 Doğ., Okur-Yazar, Çiftçi, Malatya
4. M.Tosun, 1938 Doğ., İlkokul Mezunu, Serbest Meslek, Malatya
5. B.Yiğit, 1952 Doğ., Üniversite Mezunu, Memur, Malatya
6. Türbe ziyaretine giden bir çok ziyaretçi ile de gürüşülerek anlatıları çalışmada yer almıştır.

KAYNAKÇA

ALPTEKİN, A.Berat: "Korucuk (Hasan Basri)", Fırat Havzası Efsaneleri (Metinler). Kültür Ofset, Antakya 1993

ANA BRİTANNİCA: Cilt:10, s.428-429

ARAZ, Nezihe: Anadolu Evliyaları. 7.bsk., Atlas Kitabevi, İstanbul 1984

ARTUN, Erman: "Adana Yağmur Yağdırma Törenlerinde Boğa Dede, Bulut Dede ve Tosun Dede Kültü", I.Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyaları Kongresi Bildirileri. Ankara 1998

AŞAN, M.Beşir: "Fırat Kenarında Bir Horasan Ereni Şeyh Ahmet Dede", I.Uluslar arası Türk Dünyası Eren ve Evliyaları Kongresi Bildirileri. Ankara 1998

BALİ, Muhan: "Erzurum'un Manevi Mimarları'nın Anadolu Evliyaları İle İlgisi", I.Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyaları Kongresi Bildirileri. Ankara 1998

Battalgazi Belediyesi İlçe Tanıtım Kitabı ve Çalışma Raporu. Yeni Malatya Gazetesi Tesisleri, Malatya 1997

BORATAV, P. Naili: Türk Folkloru (100 Soruda). Gerçek Kitabevi, 2.bsk., İstanbul 1984

CUMHURİYET ANSİKLOPEDİSİ: S.1618

ÇORUHLU, Yaşar: Türk Mitolojisinin Abc'si. Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1998

ERGİNER, Gürbüz: Kurban: Kurbanın Kökenleri ve Anadolu'da Kanlı Kurban Ritüelleri. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997

ERÖZ, Mehmet: "Türk Boylarında Kansız Kurban Geleneği" Türk Kültürü, XVIII.Yıl, 211-214. Sayı, Mayıs-Ağustos 1980

ESKİCİ, Bekir: Eski Malatya'daki Türk- İslam Eserleri. Ankara Ünv. Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi A.B.Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1993

FEYZİLİ, H.Tahsin: İslamda ve Diğer İnanç Sistemlerinde Oruç- Kurban. M.Eğitim Bak. Yay.:757, İstanbul 1993

GÖKBULUT, G. Özden: "Hasan Dede ve Hasan Dede Türbesi" Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Bahar'99/9 Ankara

GÜNAY, Umay: Türkiye'de Aşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi. Akçağ Yay. Ankara 1993

IŞIK, Adnan: Malatya 1830-1919. Kurtiş Matbaacılık, İstanbul 1998

İNAN, Abdülkadir: "Türklerde Demircilik Sanatı(Tarihte ve Folklorda)", Makaleler ve İncelemeler, II.Cilt, Ankara 1991

İSLAM ANSİKLOPEDİSİ: s.315-316

KAHTALI, Nesrin: Battalgazi'deki Ziyaretlerin Rivayetleri ve Bu Ziyaretlerin Halk Hekimliğindeki Yeri. (Danışman: Öğr.Gör. M.YARDIMCI), İnönü Ünv. Eğitim Fak., TDE Bölümü Dönem Ödevi Çalışması, 1988-1989 Malatya

KALAFAT, Yaşar: Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri. Türk Kül.Araş. Ens. Yay.:112, Ankara 1990

KALAFAT, Yaşar: Anadolu Türk Halk Sufizmi: Zazalar, Kırmançlar ve Türkmenler (Erzurum Ziyaret Yerlerinin Tasnifi ve Halk Bilimi İtibariyle Önemi). Avrasya Bir Vakfı Yay.:3, İstanbul 1997

KALAFAT, Yaşar: Kuzey Azerbaycan- Doğu Anadolu ve Kuzey Irak'da Eski Türk Dini İzleri- Dini Folklorik Tabakalaşma. Kültür bakanlığı Yay., Ankara 1998

KALAFAT, Yaşar: "Türkiye'de Halk İnançları ve Alevilik",. Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Bahar'99/9 Ankara

KAYGUSUZ, İsmail: Bir Doğu Anadolu Köyünün Kültürel Geçmişi Üzerinde Araştırma, Onar Dede Mezarlığı ve Adı Bilinmeyen Bir Türk Kolonizatörü Şeyh Hasan Oner. Arkeoloji ve Sanat Yay., İstanbul 1983

OCAK. A. Yaşar: Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliya Menkıbeleri. Başbakanlık Basımevi, Ankara 1983

OCAK. A. Yaşar: Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menakıbnameler (Metodolojik Bir Yaklaşım). Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1992

ONARLI, İsmail: "Şeyh Hasan Ocağı ve Aşireti", Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Kış'99/12

ORAL, M. Zeki: "Malatya Kitabesi ve Tarihi", III. Türk Tarih Kongresi. Ankara 1949

OYTAN, M. Tevfik: Bektaşiliğin İç Yüzü, Cilt: 1-2, 8.bsk., İstanbul 1988

ÖRNEK, S. Veyis: Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki. Ankara Ünv. Yay., 2.bsk., Ankara 1981

ÖRNEK, S. Veyis: İlkellerde Din, Büyü,Sanat, Efsane (100 Soruda), 2. bsk., İstanbul 1988

ÖZDOĞAN, Mehmet: Aşağı Fırat Havzası 1977 Yüzey Araştırmaları. ODTÜ A.Fırat Projesi Yay.:2, İstanbul 1977

ÖZEN, Kutlu: Divriği Evliyaları, Dilek Ofset, Sivas 1997

ÖZEN, Kutlu: "Divriği Yöresindeki Alevi-Bektaşi Türk Toplumunda Toprak Kültü (Cöher)", Halk Kültürü 1985

SEVGEN, Nazmi: "Efsaneden Hakikate", Tarih Dünyası, Sayı:21, 1951

ŞAHİN, Hüseyin "Alvar'dan Kabak Abdal Tekke Günü Geleneği", V Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Gelenek Görenek İnançlar Seksiyon Bildirileri, Kültür Bak. Yay., Ankara 1997

ŞAHİN, Hüseyin: "Bir Anadolu Ereni Kızıl Deli (Malatya'da Kızıl deli Adı Çevresinde Oluşan Kültürel Değerler)",I.Uluslararası Türk Dünyası Eren ve Evliyaları Kongresi Bildirileri. Ankara 1998

ŞAHHÜSEYİNOĞLU, H.Nedim: Anadolu Halk kültüründe İnanç Motifleri. Ayyıldız Yay., Ankara 2000

ŞENTÜRK, Ahmet Özel Arşiv Notları, Malatya

ŞENTÜRK, A.- A.HELVACI- M.GÜLSEREN- M.A.CENGİZ: Malatyalı Gönül Sultanları. Darendelinin Sesi Gazetesi Yay., Ankara 1991

Türkiye Halk Ağzından Derleme Sözlüğü: 3.Cilt (C-Ç), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1968

YALVAÇ, Celal: "Malatya Tarihinden Notlar", Celal Yalvaç Özel Arşivi, Malatya

YALVAÇ, Celal: "Korucuk Baba Ziyareti" Celal Yalvaç Özel Arşiv Notları, Malatya 1987

YİNANÇ, Refet Mesut ELİBÜYÜK: Kanuni Dönemi Malatya Tahrir Defteri (1560). Gazi Ünv. Yay.:31, Ankara 1983



Resim:1 Hasan Basri Türbesi (1986 Yılı Öncesi-Korucuk Köyündeki Türbe)
(Celal YALVAÇ Arşivi)



Resim :2 Türbe-Mezarın Korucuk'taki Yerinden Alınması Çalışması
(Celal YALVAÇ Arşivi)



Resim :3 Korucuk'tan Battalgazi'ye Türbe -Mezarın Taşınması(13 Ekim 1986)
(Celal YALVAÇ Arşivi)



Resim: 4 Hasan Basri Türbesi (Battalgazi'ye Taşınma Sonrasında Yapılan Türbe)

MİDYAT SÜRYANİLERİ VE MOR GABRİEL MANASTIRI

Yard. Doç. Dr. Hasan ŞENER*

"Medeniyetler beşiği" olarak adlandırılan Anadolu, tarih boyunca çeşitli istila ve göçlerle karşılaştığı için birçok milletin değişik kültür ve medeniyetine sahne olmuştur. İlk çağlarda, sürekli bir milletin yurdu olarak kalmayan Anadolu, zaman zaman doldurulup boşaltılmıştır. Gerek Avrupa'dan Asya'ya ve gerekse Asya'dan Avrupa'ya geçmek isteyenler devamlı olarak Anadolu yolunu kullanmışlardır. Bu geçişlerde Anadolu'da yerleşik hayata geçip devlet kuran insanlar tabii olarak inançlarını da buraya getirmişlerdir. Bu yüzden Anadolu'da görülen dinlerde bir yandan Avrupa dinlerinin, diğer yandan Asya dinlerinin izlerini görmek mümkündür. Hatti-Hitit, Urartuların, Firigyalıların, Lidyalıların ve Asurluların dini tarihin eski devirlerinde Anadolu topraklarında ortaya çıkan belli başlı dinlerdir[1]. Bildirimize konu olan Midyat Süryanileri de Anadolu'nun güneyinde yaşayan, Hıristiyan dininin ortodoks mezhebine mensup bir cemaattir.

I. Süryani Tabiri ve Süryanilerin Kökeni

Süryani tabiri için ileri sürülen ve hâlâ tartışılan birkaç görüş vardır. Bunları kısaca şöyle sıralayabiliriz:

1. Süryani ismi, Pers kralı Keyhüsrev'in (Kyrus; Süryanicede Syrus ve Sirus) isminden kaynaklanmaktadır. Keyhüsrev (Sirus), Babil'i aldıktan sonra burada bulunan İbranileri (Yahudileri) tutsaklıktan kurtardı ve Filistin'e dönmelerine izin verdi. Böylece İbraniler, Keyhüsrev'i (Sirus) bir kurtarıcı olarak görüyor ve ondan övgü ile söz ediyorlardı.

2. Süryani adı, bugünkü Lübnan'ın güney sahilinde bulunan Sur (Try; Süryanicede Sur) kentinden kaynaklanmaktadır. İsa'nın tüm havarileri Sur kenti ve çevresinde oldukları için, halk bunlara "Suriin" diyordu. Daha sonra bu kelime "Surin" şekline dönüştü. İsa'dan sonra bu havariler yeni inancı yaymaya başladıklarında, bunlara inanan halk da Surin (Süryani) olarak çağrıldı.

---

* Gazi Antep Üniv. Muallim Rıfat Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi.

1 Şaban Kuzgun, Dinler Tarihi Dersleri, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri-1993, s.145-152

3. Bazı dilbilimciler ise "Suri" (Suriye) telaffuzunun Babilce olduğunu belirtirler. "Babilliler, Fırat'ın kuzey kesiminde Suri adını verdikleri bir şehir kurmuşlardı Daha sonra bunun Akdeniz ile Fırat arasında kalan bölge ve halk için kullanıldığı görülür.

4. Bir başka görüşe göre de Süryani ismi Suriye'den kaynaklanmaktadır. Bu görüşe göre Yukarı Mezopotamya halkı, Suriyeli müjdecilerden Hıristiyanlığı kabul ettiğinde, putperestlikte kalan kandaşlarından ayrılmak için Süryani adı altında mezhep kurmuşlardır.

Bu sıraladığımız görüşler Süryani tarihçileri tarafından hatırlatılan ama genel bir kabul görmeyen tezlerdir. Süryani tarihçilerinin üzerinde en çok durdukları iki ayrı tez daha vardır:

1. Süryani ve Suriye isimlerinin Arami kralı Suros'tan kaynaklandığını kabul eden tarihçiler, bu kralın Antakya ve civarının kurucusu olduğunu belirtirler. Buna göre Kral Suros adına izafeten, egemenliği altındaki ülke "Surisiyin" olarak adlandırılmıştır. Daha sonra "Surisiyin"adındaki son "s" harfi atılmış ve "Suriyin" şeklini almıştır. XII. yüzyılda yaşayan Diyarbakır metropoliti Bar Salibi de aynı görüştedir: "Antakya ve civarında yerleşim birimlerini inşa eden Kral Suros'un ismine izafeten Süryani olarak adlandırılmışızdır... Suriye ismi de onun adından türetilmiştir."

2. Bazı Süryani tarihçileri ise Süryani ve Suriye adlarının "Asur" ve "Asurya" adlarından kaynaklandığı görüşüne dayanmaktadır[2].

Süryaniler arasında en çok kabul gören görüş, Süryani isminin Asurya'dan geldiğidir. Midyat'ta yaptığımız araştırma sonucu bu bölgede yaşayan Süryanilerin de Süryani isminin Asur'dan geldiği görüşünü destekledikleri gördük. Mor Gabriel Manastırı sekreteri Yusuf BEGTAŞ'ın, "Süryani kelimesi nereden geliyor?" şeklindeki bir sorumuza verdiği cevap şöyledir:

"Süryani isminin kökeni hakkında çeşitli rivayetler var. Hatta bu konu biraz tartışmalıdır. Süryani aydınları bu konuda kendi aralarında ikiye ayrılmış durumdalar. Bazı aydınlarımız, Süryani isminin Asur isminden geldiğini ileri sürüyorlar ki bana görede en doğru olanı budur. Çünkü biliyorsunuz tarihte Yunanlılar buraya "Aserya, Asurya" demişlerdir. Tabi daha sonra baştaki "A" harfi düşerek "Surya" ve "Suryani" ismi doğmuş oluyor...

Bu görüşlerin yanı sıra Süryani tabirinin sadece bir ırka ait olmadığı, bu tabirin, "bugün çeşitli ırklara mensup olmalarına rağmen, bir Hıristiyan mezhebi ve kilisesi taraftarlarının adı olarak kullanıldığı"[3] görüşünde olanlar da vardır.

---

2 Mehmet Çelik, Süryani Kilisesi Tarihi, İstanbul 1987, C.I, s.1;Yakup Bilge, Süryaniler-Anadolu'nun Solan Rengi-, İstanbul 1996, s.18-19.

3 Ekrem Sarıkçıoğlu, Başlangıçtan günümüze Dinler Tarihi, İstanbul 1983, s.35

Süryaniler üzerine kapsamlı bir araştırma yapan Mehmet Çelik ise bu tabirin kökü kesin olarak belli olmamakla birlikte, kilisece, "Mor Dionyesius Yakub b. Suleybi, Mor Mihayel Rabo ve Mechul Urfalı Tarihi'nin yazarına göre Suriye ismi, bölgeyi ele geçiren Kilikos'un kardeşi Suros'dan geldiği ve Süryani isminin de bu kelimeden müştak olduğu" görüşünün yaygın taraftar bularak hakim kanaat hâline geldiği tespitinde bulunuyor[4].

Tüm bu görüşlerden sonra Süryani tabirinin, Yukarı Mezopotamya'da yaşayan ve Hıristiyanlığı seçen toplumlar (Asur, Keldani, Arami gibi) için kullanıldığını söyleyebiliriz.

II. Süryani Kilisesi

Dini açıdan Süryanilerin tarihine baktığımızda karşımıza iki dönem çıkıyor: Putperest Süryaniler ve Hıristiyan Süryaniler. Süryaniler Hz. İsa'dan önce putperest bir yaşam sürmektedirler. Hz. İsa'nın gelişiyle Hıristiyanlık, Kudüs'ten Antakya'ya oradan da Mezopotamya'ya doğru hızla yayılmıştır. Hıristiyanlığın Mezopotamya'da yayıldığı dönemlerde, bu bölgede yaşayan Süryaniler, bu yeni öğretiyi benimsemişler ve Süryaniler için artık yeni bir dönem başlamıştır.

Genel olarak Hıristiyanlıkta görülen bazı yorum farklılıklarından doğan mezhep ayrılıkları Süryaniler arasında da görülüyor ve Süryani kilisesi V. yüzyıldan sonra temel olarak iki kola ayrılmaya başlıyor: Süryani Ortodoks Kilisesi (Batı Süryanileri) ve Süryani Nesturi Kilisesi (Doğu Süryanileri). Bununla birlikte İstanbul kilisesine bağlanan küçük bir gurubun da Süryani Melkit Kilisesi adı altında oluştuğu görülür. Süryani Kilisesi arasındaki bu mezhep ayrılıklarının oluşmasında, Süryaniler arasında görülen bazı yorum farklılıklarının olmasının yanı sıra, zamanın iki siyasi gücü, Sasani ve Bizans İmparatorluklarının bu düşünceleri karşılıklı körüklemesi de rol oynamıştır. Sasani (Pers) İmparatorloğu egemenliği altında yaşayan Süryaniler Doğu Süryanileri, Roma İmparatorloğu egemenliği altında yaşayan Süryaniler de Batı Süryanileri olarak adlandırılıyor. Batılı kiliselerin misyon çalışmaları sonucunda Süryani kilisesinden başka kopuşların da yaşandığını görüyoruz. Bu gün Süryani Kilisesi denildiğinde temel olarak şu kiliseler kastedilmektedir: Süryani Ortodoks Kilisesi (Antakya Patrikliği), Süryani Nesturi Kilisesi (Doğu ve Asur'un Kilisesi), Süryani Maruni Kilisesi (Antakya Patrikliği), Süryani Keldani Kilisesi (Babil Patrikliği), Süryani Katolik Kilisesi, Süryani Melkit Kilisesi (Rum Ortodoks ve Rum Katolik Patriklikleri) ve Süryani Protestan Kilisesi[5]

4 Mehmet Çelik,a.g.e., s.2
5 Yakup Bilge, a.g.e. s.56-57

Doğu ve Batı kiliselerinin giderek birbirinden ayrılmasında Kalkedon (Kadıköy) Konsilinin önemli bir rolü vardır. Süryani kilisesi, Kalkedon iman ilkelerini kabul etmeyerek İstanbul Kilisesi'yle ilişkilerini kesmişti. Ancak bir bölüm Süryani, bu konsilin iman ilkelerini, imparatorloğun baskısı sonucunda kabul etmek zorunda kalmıştı. Bunun yanında konsilin iman ilkelerini reddeden Süryani kiliseleri arasında da ayrılıklar baş göstermişti. Çok daha sonraları ise, Batılı Kiliselerin Doğudaki misyon çalışmaları sonucunda, Süryani Kilisesinde yepyeni ayrılıklar doğdu. Böylece bir bölüm Süryani Kilisesi de Papa'ya bağlanmış oldu. Roma'ya bağlanan kiliseler, Kalkedoncu iman ilkelerini de kabul etmiş oldular ve Papa'yı en yüksek ruhani lider olarak gördüler. İşte bu dini-bilim öğreti ayrılığına dayanarak Süryani Kiliselerini, Kalkedoncu (Keldani-Katolik Kilisesi, Süryani-Katolik Kilisesi ve Süryani Melkit Kilisesi) ve Kalkedoncu olmayan (Süryani Ortodoks Kilisesi, süryani Nesturi Kilisesi ve Maruni kilisesi) olmak üzere iki büyük guruba ayırabiliriz. Kalkedoncu olmayan Kiliselere, Doğunun Ortodoks Kiliseleri; Kalkedoncu olan Kiliselere de Romaya bağlı, Roma'nın üstünlüğünü kabullenen kiliseler de denilir[6].

Kalkedoncu olmayan Süryani Ortodoks Kilisesi dini eğitim (Tek Tabiat Dini Eğitim Okulu) okulunun dinsel görüşüne göre Oğul (İsa), Baba (Tanrı) ile birdir. İsa hem Tanrı hem de insandır. Yani İsa'da Tanrısal ve beşeri doğalar vardır ve bunlar birleşmiştir. Bu da İsa'nın ne beşeri doğası ne de tanrısal doğası diye iki ayrı tanımla bellenmemesi demektir. Bunun da teolojik olarak anlamı şudur: İsa, Tanrı gibi doğdu. Belli bir yaşamdan sonra da ölüp yine dirildi. Meryem de onun, yani 'Tanrının Anası' olmaktadır. Buna karşılık yine Kalkedoncu olmayan Süryani Nesturi Kilisesi dini eğitim (Çift Tabiat Dini eğitim okulu) görüşüne göre İsa'nın hayatı Tanrı'nın bir aracı sayılmalıdır. Bu hayatın yolu ile tanrı doğup ölmüş ve daha sonra dirilmiştir. Tanrı insan olan İsa'nın içinde bir tapınak gibi oturuyor. Bundan dolayı, insan olan İsa'nın anası Meryem'e de "Tanrının Anası" değil, "İsa'nın Anası" demek gerekir. Maruni Kilisesi dini eğitim okuluna (Mono-Teletistçilik Dini Eğitim Okulu) göre İsa'nın iki doğasının yanısıra güçlü bir irade de vardır. Bu güçlü irade, İsa'nın tanrılığını temsil etmektedir[7].

Süryani Ortodoks Kilisesi ile Süryani Nesturi Kilisesinin ayrılığa düşmesinin temelinde, Hz. İsa'nın Tanrılığı meselesi vardır. Süryani Ortodokslar, Hz. İsa'yı Tanrılaştırırken, Nasturiler, Hz. İsa'nın insan olduğunu; ancak Tanrının Hz. İsa'nın bedeninde tecelli ettiğini söylüyorlar.

Kalkedoncu kiliselerin Hz. İsa hakkındaki görüşleri ise şöyledir: İsa'nın

---

6 Yakup Bilge, a.g.e. s.73
7 Yakup Bilge, a.g.e. s.74-75

Tanrılık ve İnsanlık yetkisi (yani onun gerçek Tanrı ve gerçek insan olduğu), onun bu doğalarını birbirinden ayırmaksızın, değişmezliğini, bölünmezliğini, yıpranmazlığını itiraf eder. Doğadaki farklılık hiçbir şekilde onun temeldeki birliğini iptal edemez. Onun barındırdığı nitelikler, onun her iki doğasını korur ve her ikisi de kişiliğinde birleşir ve bununla da onu tek bir simge kılar[8].

Midyat Süryanileri, Kalkedoncu olmayan Süryani Ortodoks kilisesine bağlı olup tek tabiat doktrinini benimsemektedirler.

Süryani kilisesinin hiyerarşik yapılanmasında en üst makam olarak Patriklik bulunmaktadır. Midyat Süryanilerinin bağlı bulunduğu Patriklik merkezi, Şam'dadır. Patriklik makamının altında, Katolik kilisesindeki Kardinalin karşılığı olan ve Süryaniler arasında Matriyen olarak adlandırılan bir makam bulunmaktadır ki bunun merkezi Hindistan'dadır. Patrik ve Matriyen makamları dünyada sadece bir tanedir. Bunların altında, cemaatin bulunduğu her bölgede Metropolitlik merkezleri bulunmaktadır. Metropolitliğin altında kiliseler ve Papazlar bulunmaktadır. Türkiyede, biri Midyat'ta biri İstanbul'da olmak üzere iki Metropolitlik merkezi bulunmaktadır. Günümüzde Güneydoğu Anadolu bölgesinde yaşayan Süryaniler, ruhani anlamda, Mor Gabriel Manastırında bulunan Metropolitlik merkezinden yönetilmektedirler. Bölgede, şu anda faal olan beş tane Manastır bulunmaktadır. Bunlar:

1. Mor Gabriel Manastırı (Diğer adı Deyru'l-Umur, Midyat'ta)
2. Deyrü'z-Zaferan Manastırı (Mardin'de)
3. Mor Yakub Manastırı (Salah'ta)
4. Meryem Ana (Hah) Manastırı Anıtlı Köyünde
5. Mor Malke Manastırı (Nusaybinde)

Bu beş manastırın haricinde bölgede faal durumda olan yaklaşık yirmi-yirmi beş kilise bulunmaktadır.

III. Mor Gabriel Manastırı

Midyat'a 22 km uzaklıkta olan Mor Gabriel Manastırı, Midyat'a bağlı Kartmin köyünün 2 km kuzeyinde, bodur meşeliklerle kaplı kalker kayalık arazide, alçak bir tepeye kurulmuştur. Manastıra 1992 yılında inşa edilen, kemerli bir kapıdan girilir. Manastır bünyesinde yer alan yapılardan alt katlar, eski yapılardan oluşmaktadır: Ana kilise, etrafını çevreleyen yan odalarıyla "Theodora'nın kubbeli" mekanı, aziz mezarlarının yer aldığı çifte

8 Yakup Bilge, a.g.e. s.75-76

kripta, Meryem Ana Kilisesi ve günümüzde ahır olarak kullanılan bölümler manastırın eski yapılarının oluşturduğu bölümlerdir. Alt kat üzerine inşa edilen diğer bölümler ise son zamanlarda inşa edilmiş ilavelerdir: Rahibe odaları, mutfak bölümü, metropolit ve ziyaretçi odaları, öğretmen odaları, öğrencilerin kaldığı yatılı bölümler ise bu son ilaveleri oluşturur. Bunların haricinde manastırın dışında ilk manastırın kalıntıları, sarnıç, inziva kulesi, iki anıt mezar ve kuyu gibi eski yapılar bulunmaktadır.

Manastırdaki ana kilisenin giriş kapısının sol tarafında yer alan kitabede, 849 yılından 1089 yılına kadar bu manastırda yetişen metropolitlerin isim listeleri sıralanıp manastır hakkında kısa bilgiler verilmektedir.

Mor Gabriel (Kartmin) Manastırının resmi kuruluş tarihi 397 yılıdır. Ama manastır 397 yılından önce, Eştinli Şmuel (Samuel) ve öğrencisi Kartminli Şemun tarafından kurulmuştur. Mor gabriel (Kartmin) Manastır dünyanın en eski ve faal Hıristiyan manastırlarından biri olma özelliğine sahiptir. Zaman zaman yağmalar sonucunda boşaltılması ve terkedildiği dönemler hariç, yaklaşık 15-16 asırdır devam eden bir geleneği yaşatan manastır, Süryani Ortodoks Kilisesi'nin liturjik (ritual, ayinle ilgili) dil ve geleneğinin odak noktalarından birini teşkil ettiği günden bu yana, Süryani Ortodoks Kilisesi açısından özel bir önem taşımaktadır. Ayrıca bölgede yaşayan Süryanileri temsil eden Metropolitlik merkezi olması açısından da Mor Gabriel manastırı önem arz etmektedir.

Manastır sekreteri Yusuf BEGTAŞ'dan edindiğimiz bilgilere göre, Manastırda Metropolit, rahipler, rahibeler ve öğrencilerin yanı sıra manastırın idari işleri ile ilgilenen üç aile yaşamaktadır. Civar köylerden gelip Midyat'taki devlet okullarında okuyan Süryani öğrenciler, genelde bu manastırda barınmaktadırlar. Gündüz okullarına devam eden öğrenciler, akşamları ve cumartesi-pazar günleri, boş zamanlarında, dini eğitim almaktadırlar. Buradaki dini eğitimin temelini ayinler ve dualar oluşturmaktadır. Kilisedeki yetkililer, öğrencilerin ibadetler esnasındaki ritualleri, gelenekleri öğrenmelerini bir eğitim olarak görmektedirler.

Manastır, genelde yardım sever Süryani halkının bağışlarıyla ayakta durmaktadır. Bölgeden gerek İstanbul'a ve gerekse Avrupa'ya göçen Süryaniler, manastıra maddi yönden oldukça destek vermektedirler. Özellikle Avrupa'da yaşayan Süryaniler, biraz da bu bölge ile olan bağlarını koparmamak için, gerektiğinde gelirlerinin belli bir oranını düzenli olarak manastıra bağışlayabilmektedirler.

Manastırda biri sabah güneş doğmadan önce, biri öğlen biri de akşam güneş batmadan önce olmak üzere günde üç defa toplu dua (ibadet) yapılmaktadır. Toplu duaların haricinde dört dua vakti daha vardır ki bu dualara bireysel dua denilmektedir. Bu dualar için herhangi bir mekana gerek

olmayıp, mümin kişi, istediği yerde yapabilir. Dualar daha çok ilahiler şeklindedir ki bu ilahiler İncil baz alınarak söylenmiştir. Bunun yanı sıra İncil'den bölümler de okunmakta ve secdeye gidilmektedir.

Süryani kiliselerinde, Hz. İsa'nın gelişinin doğudan olacağına inanıldığı için, dualar ve secde daima doğuya yönelerek yapılır. Süryani kiliselerinin inşasında doğu kıble olarak belirlenir ve sunak kısmı doğuda olacak şekilde inşa edilir.

Süryanilerin Paskalya döneminden önce elli günlük bir oruç dönemleri bulunmaktadır. Elli gün boyunca (gece-gündüz) kesinlikle hayvansal besin almayan Süryaniler, yemeklerini dahi bitkisel yağlarla yapmaktadırlar. Orucun şekli, kişiden kişiye göre farklılık gösterebilmektedir. Bazı insanlar sadece hayvansal besinlerden sakınırken, bazıları sabahtan öğlene veya akşama kadar hiçbir şey yemeyip, öğlen veya akşam yediklerinde de yine sadece bitkisel besinleri yiyorlar ve kesinlikle hayvansal besin almıyorlar. Kişinin sadece hayvansal besinlerden sakınması ya da öğlen veya akşama kadar hiçbir şey yememesi, o insanın samimiyet derecesine bağlanmaktadır. Orucu bir irade disiplini olarak gören Süryaniler, eşiyle cinsel ilişki dahil elli gün boyunca nefse hoş gelecek her şeyden sakınır; kötülükten, kinden, nefretten uzak dururlar[9].

IV. Midyat Süryanilerinin Sosyal Durumu

Bölge Süryanileri, çeşitli etnik ve dinsel temele sahip topluluklarla birlikte yaşamaktadır. Bu topluluklar kendi aralarındaki toplumsal örgütlenmeleri açısından da farklı özellikler taşımaktadırlar. Bölge nüfusunun çoğunluğunu Müslümanlar oluşturmaktadır. Bölgede yaşayan Süryanilerin çoğunluğu Ortodoks mezhebine bağlı olmakla beraber Keldani, Katolik ve Protestan mezheplerine bağlı Süryaniler de bulunmaktadır.

Süryanilerin yaşadığı bu bölgede dil açısından da bir birlik bulunmamaktadır. Farklı etnik gurupların oluşturduğu bölgede Türkçe, Kürtçe, Arapça ve Süryanice konuşulmaktadır. Bölge halkı devlet ile olan ilişkilerinde resmi dil olan Türkçe'yi kullanmasına karşın günlük hayatlarında bu dili kullanmazlar. Bölgede hakim dil Arapça'dır; hatta bu bölgede yaşayan bazı Süryaniler, Süryanice'yi bilmemekte ve Arapça konuşmaktadır.

Süryanilerin toplumsal yapısında ekonomik güce ve dini otoriteye bağlı bir sınıflaşma vardır ki, en belirgin sınıf, din görevlileri sınıfıdır. Din görevlilerinin yönettiği kilise kurumu, Süryani toplumunun en gelişmiş ve yaygın kurumudur. Bundan dolayıdır ki kilise ve din görevlileri (ruhban sınıfı), topluluğu birbirine bağlayan temel unsurlardan birisi olarak ortaya

---

9 Yusuf BEGTAŞ ile röportaj.

çıkar. Kilise kurumunun çok eskiden beri kurulu olması ve halkı uzun zamandan beri hem dini, hem de dünyevi olarak yönetmesi, bu ruhban sınıf ve onun yönettiği kurumun (kilise), toplumda meşru iktidar (otorite) hâline gelmesine sebep olmuştur. Süryani kilisesinde ruhban sınıfı hiç kimsenin tekelinde olmayıp, toplumun bütün bireylerine açıktır. Bu yüzden ruhban sınıfı hiçbir zaman bir kast sistemi hâlini almamıştır.

Süryani halkını oluşturan topluluk birimi "köy" ve "kent"tir. Bu topluluklar bir araya gelmiş aile birliklerinden oluşur. Aile birlikleri,genel olarak köyün veya kentin belli bir kesiminde toplu olarak yaşayan ve genellikle aynı soydan gelen ailelerden oluşur.Evlenmeler, aile birliğinin içinden ziyade diğer aile birlikleriyle gerçekleştirilir. Bu, aynı zamanda bu birlikler arasındaki dostluğu pekiştirmek içindir. Tüm bu aile birliklerinin birliğini sağlayan ise kilisedir[10].

Midyat, iki bölgeden oluşmaktadır: Midyat ve Estel. Şehrin Midyat denilen bölgesinde Hıristiyanlar ile Müslümanlar birlikte yaşarken, Estel bölgesinde sadece Müslümanlar yaşamaktadır. Özellikle son yıllarda, Midyat'ta yaşayan Süryanilerin, büyük kentlere (bilhassa İstanbul'a) ve Avrupa'ya göç ettikleri görülmektedir. Bu göçler sonucu Midyat'taki Süryani nüfusu gittikçe azalmıştır. Günümüzde Midyat'ta yaklaşık doksan Süryani ailesi yaşamaktadır. Öyle ki Midyat'ta dört beş kiliseyi dolduran cemaat azaldığı için her Pazar dönüşümlü olarak bir kilisede ayin yapılmaktadır.

Süryanilerin bulunduğu hemen her köyde Müslüman ve Süryaniler birlikte yaşarlar. Taraflar arasında sıkı bir dostluk görülmektedir. Bayramlarda birbirlerini ziyaret eder, tebrikleşir, yer-içer ve eğlenirler. Ölülerini birlikte kaldırır ve taziyelerini ortaklaşa yaparlar. Sünnetlerde, Süryaniler Müslümanlara kirve olurlar. Süryaniler, genel olarak bütün çocuklarını devlet okullarında okuturlar. Ankara, İstanbul gibi Üniversitelerden diploma almış bir çok Süryani gencine rastlamak mümkündür. Bölgede Müslümanlar, Süryaniler kadar Süryanice; Süryaniler de Müslümanlar kadar güzel Türkçe konuşabilirler. Yüzyıllardır farklı etnik guruplarla birlikte yaşayan Süryaniler, günümüze kadar dillerini, geleneklerini, ve inançlarını korumasını bilmişlerdir[11].

Süryaniler ile Müslümanlar arasında, nadir de olsa, kız alış-verişi görülmektedir. Ancak, bu durum, taraflar arasında pek hoş karşılanmamaktadır. Çünkü bu tür evliliklerde genellikle taraflardan biri, din değiştirmek zorunda kalmaktadır. Bu da Süryaniler ile Müslümanlar arasındaki kız alışverişini sınırlamaktadır.

---

10 Yakup Bilge, a.g.e. s.87.

11 Orhan Türkdoğan, Etnik Sosyoloji, İstanbul 1997, s.202.

Midyat Süryanileri ile Müslümanlar arasında yemek kültürü, giyim-kuşam, düğün törenleri açısından büyük benzerlikler bulunmaktadır. Özellikle düğünlerde, dini gelenekler hariç, diğer merasimler aynıdır. Süryaniler de davul-zurna çalıp halay çekmektedirler.

Midyat, altın ve gümüş işçiliği ile özellikle de telkaricilikle ünlüdür. Süryani çocukları küçük yaşlardan itibaren ustalar yanında yetiştirirler. Midyat'ın zanaatkar kısmı genellikle Süryanilerden oluşmaktadır.

Kısaca tanıtmaya çalıştığımız Midyat Süryanileri, Hıristiyanlığın ilk zamanlarında kurulmuş olan Antakya Kilisesine mensup bir cemaattir. Hz. İsa'nın tebliğini yapmış olduğu Aramca'nın bir lehçesi olan Süryanca'yı bu güne kadar yaşatan Süryanileri (Aramca ve Süryanca arasındaki diyalekt farkı dikkate alınmazsa), yeryüzünde Hz. İsa'nın dilinde ibadet eden yegane cemaat olarak görebiliriz[12]. Asırlardır birlikte yaşadığımız bu vatandaşlarımızı daha yakından tanımak amacıyla bölgeye yapmış olduğumuz seyahat sonucu, Anadolu'nun ne denli bir medeniyet beşiği olduğunu bir kez daha anlamış olduk. "Anadolu'nun en büyük zenginlik kaynağı nedir?" diye bir soru ile karşılaşsam, hiç çekinmeden, "üzerinde yaşamış olan medeniyetler" derim.

---

12 Mehmet Çelik, a.g.e., s.XV

BURSA ŞEHİTLER KÖYÜ HALK KÜLTÜRÜNDE "HASAN DEDE VE ÇEVRESİNDE OLUŞAN" İNANÇ VE GELENEKLER

Yard. Doç. Dr. Hülya TAŞ[1]

Türkler Orta Asya'dan getirdikleri kültürel değerleri, Anadolu'nun zengin kültürü ile harmanlamış ve kendisine has değerler sistemi oluşturmuştur. Bursa'nın Osmanlılar tarafından alınmasından sonra, Anadolu'da binlerce yıldan beri yaşayan mitolojik öyküler, İslâm ve Türk kültürü etkisiyle tekrar yorumlanmış, manastırın yerini tekkeler almıştır. Aslında keşişlerin ibadet ve inanç sistemleriyle, İslâm dervişlerinin ibadet ve inanç sistemleri, birbiriyle benzerlik arz etmektedir. Mesela, hastaları iyileştiren, sular üstünde yürüyen, asasını yere vurarak su çıkaran, doğa üstü güçleri bulunduğuna inanılan keşişlerin yerini, İslâm dervişleri almış, onların da ayni doğa güçlerine sahip oldukları görülmüştür.

İşte Geyikli Baba veya diğer lâkabıyla Baba Sultan ve Hasan Dede de bu dervişlerdendir. Kendi adıyla kurulmuş, Baba Sultan köyünde yatan Geyikli Baba, aslında binlerce yıllık bir Anadolu kültürünün simgesidir. Ancak zamanla Baba Sultan köyünde Bektaşilik tutunamamıştır. Sünnî inanışa sahip olan köyde Alevî yoktur.

Halbuki, Baba Sultan köyünün tam karşısında bulunan ve konumuzu teşkil eden, Şehitler Köyünde yatan Hasan Dede ise bir Alevîdir. Yüzyıllardır Alevî geleneği ile yaşayan bu köyde ise Sünnî yoktur. Köy bu hali ile orjinalliğini korumakta ve özellik arz etmektedir.

Köylünün yaşamında, Hasan Dedenin ve diğer Alevî büyüklerinin getirdiği kurallar geçerlidir. Bu kurallar, ayni zamanda Alevîlik felsefesinin temelini teşkil etmektedir

Köyü tanıtmadan evvel, kısaca bu kurallara değinmek gerektiğine inanıyoruz. Çünkü, Hasan Dede ve çevresinde oluşan inanç ve gelenekler bu felsefeden doğmaktadır.

---

1 Yard.Doç.Dr. Hülya Taş, Uludağ Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi.

Eline, beline, diline
Eşine, işine,aşına,
Özüne, sözüne, gözüne
Sahip ol.

Alevîlik ve Bektaşiliğin dayandığı kaynaklar, Müslümanlık, İslâm Tasavvufu ve Türk töresidir. Alevîliğin, Şamanizm'le olan bağlantılarını da görmezlikten gelemeyiz

Bektaşilik, Anadolu merkezli bir tarikattır. Her ne kadar tarikatın pîri olarak kabul edilen Hacı Bektaş-ı Veli, bu topraklarda doğmamışsa da Orta Anadolu'da yaşamış ve Hacı Bektaş'da burada vefat etmiştir[2].

XVI. yüzyıldan sonra Osmanlı ülkesinin değişik bölgelerinde açılan Bektaşi tekkelerinin biri de Bursa'da idi. Bu tekkenin varlığı Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesinden anlaşılmaktadır[3].

Alevîlikte dayanışma olayı, yol kardeşliği kurumu ile bağlanmıştır Bu kuruma **"müsahiplik"** de denir.

Alevîlik ve Bektaşilik, İslâmiyet'in eski Türk gelenek ve görenekleri ile Anadolu'da yaşayan kültürlerin çağdaş bir sentezidir.

Alevîlik ırk ayırımına karşıdır. Bektaşi kurallarına göre hiç kimse dilinden, dininin, renginden dolayı ayıplanamaz. Alevî ve Bektaşilerde ırk, dil, din, cinsiyet ayırımı yapan insan yol düşkünü sayılır.

Alevîler ırk, dil, din, mezhep, kadın-erkek, küçük büyük, zengin-fakir ayırımı yapmazlar. Yapanları ayıplarlar.

Alevî Bektaşi düşüncesinde kadın-erkek "Elmanın birer yarısıdır" İnsan hangi haklara sahipse, kadın da aynı haklara sahiptir.

Alevîliğin en önemli törenlerinden biri **"Cem"**dir. Cem'in Alevîlikte çok işlevleri vardır. Alevî toplumunun yaşamını belirleyen bir okuldur. Bireyleri yargılayan ve denetleyen bir ahlâk denetim kurumudur. Toplumdaki bireyleri kardeş yapan bir kurumdur.

Alevîlik cem evlerinde hizmet etmekle öğrenilir. Cem evleri, Alevîliğin irfan yeri ve okuludur. Cem evlerine, kurallara uygun olarak gidilmelidir. Herkesin bu kurallara itirazsız uyması şarttır. Kurallar, ezeli ve ebedîdir. Her zaman ve her yerde kurallara uyulması ön şarttır. Toplumda belirli statüler kazanmış (belli yaşa gelmiş, çocukluk dönemini geçmiş **müsahip** tutmuş dürüst, evli kişiler) tüm fertlerin katılmasıyla oluşan cem adı verilen grup

2 Mustafa Kara, Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler, C.2, Uludağ Yayınları, Bursa, 1993, 57
3 Mustafa Kara,a.g.e.,s.61.

toplantıları, toplumun bir nevi yasama ve yürütme meclisi olarak görev yapmaktadır. Bu toplantıda dürüstlüğü ile tanınan yaşlılar ve liderlik niteliği taşıyan **"dedelerin"** toplum yönetiminde çok geçerli etkinlikleri söz konusu olmuştur. Toplum içerisinde belli bir statüyü yüklenmiş olan dedelik kurumu toplumun yönlendirilmesinde pek çok sosyal olayların çözümlenmesinde ve karara bağlanmasında önemli boyutlarda etkinliğe sahiptir. Grup içerisindeki önemli adli olaylar dedelerin bulunduğu yaşlılar grubunun el koymasıyla çözümlenebilmektedir.

(Cem törenlerine, ilerideki bölümlerde yer verileceğinden burada fazla açıklamaya gidilmemiştir)

Alevîliğin kuralları özet olarak şöyle söylenebilir. Dört kapı[4], kırk makam, üç sünnet, yedi farz ve oniki farz-ı kifâyedir[5].

Alevîlerin uyduğu kurallardan kısaca bahsettikten sonra, ilerideki konuları daha iyi kavrayabilmek için, köydeki yaşam hakkında bilgi vermek gerektiğine inanıyoruz.

Hasan Dede'nin yaşadığı Şehitler Köyü İnegöl'e 10 - 11 km. Bursa'ya ise 30 km. uzaklıkta bulunmaktadır. Köy Bursa İnegöl asfaltından 3 km içeridedir. Köyün nüfusu 800 civarındadır. Köylü geçimini, çiftçilikle ve meyvecilikle sağlamaktadır. Ayrıca İnegöl'de ticaretle uğraşan köylüler de vardır. Köyün etrafı kiraz, elma, armut bahçeleri ile çevrilidir. Ayrıca geniş alanlarda buğday, arpa, tütün ve ay çiçeği tarımı da yapılmaktadır. Köyde 100' ün üstünde traktör ve ekipmanları mevcuttur. Ayrıca birçok köylünün minibüsü ve taksisi vardır. Yani köyün ekonomik durumu üst düzeylerdedir.

Köyde ilkokul, kütüphane, cami, türbe ve cem evi bulunmaktadır. Köyün kütüphanesinde 5000'e yakın kitap bulunmaktadır. Kütüphanede görev yapan memur aynı zamanda türbeyle de ilgilenmektedir. Camide beş vakit ezan okunmakta, fakat beş vakit namaza pek rağbet edilmemektedir. Caminin cemaati yok denecek derecede azdır. Bu da köyün özelliğinden kaynaklanmaktadır. Ama Şeker ve Kurban Bayramlarında namaz kılmak için köyün erkeklerinden büyük çoğunluğu katılmaktadır.

"Alevîsiniz ama, Cem evi yerine, neden Camiye gidiyorsunuz?" diye sorduğumuzda "İbadet için hem camiye hem de Cem evine gideriz. Bizim için bir mahsuru yok" diye cevap vermişlerdir.

Köyde okuma - yazma oranı % 100 dür. Yaşlıların çoğu okur - yazardır. Çoğu ilkokulu bitirmiştir. Gençler ilkokulu bitirdikten sonra ilköğretimin

---

4 Geniş bilgi için bkz.Yusuf Ziya Yörükan Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar,Kültür Bakanlığı Başvuru Kitapları,Ankara,1998,s.323.

5 Geniş bilgi için bkz. Ali Yaman, Alevilik Nedir? Cep Kitapları Dizisi, İstanbul, 1999, s.155-158.

devamını ve lise eğitimi için her gün İnegöl'e gidip gelmektedirler. Şehitler köyünden liseye devam eden öğrenciler okulun başarılı öğrencileri arasında yer almaktadırlar. Şehitler köyü doğumlu olup da, devlet dairelerinde, Türk Silahlı Kuvvetlerinde ve Özel teşebbüste üst düzeyde görev yapan bir çok kişi bulunmaktadır.

Köydeki evlerin çoğu iki katlı ve bahçelidir. Köy dışarıdan göç almaz. Dışarıya göç verir. Bu göçün çoğunluğunu kasaba ve şehir merkezlerine ticaretle uğraşmak için gidenler ile yükseköğretime devam edip de meslek sahibi olarak yaşamlarını il ve ilçe merkezlerinde devam ettirenler teşkil etmektedir.

Köyde 500 yıllık bir hamam bulunmaktadır. Harap halde olduğu için kullanılmaz durumdadır. Bu hamamın restore edilerek müze haline getirilmesi için çalışmalar yapılmaktadır.

Köyde suç işleme oranı sıfırdır. Köyde hiç kimse yüz kızartıcı suçlardan kavgadan veya kanunların suç saydığı davranıştan karakola veya mahkemeye gitmemiştir. Basit anlaşmazlıklar da kendi aralarında çözümlenmektedir.

Komşuluk münasebetleri çok iyidir. Hiçbir komşu diğer komşusu ile kavgalı ve küsülü değildir. Zaten köyde bir kural vardır. Aralarında sorun olan insanlar bu sorunlarını çözmedikleri sürece yapılan Cem Ayinlerine katılamazlar. Köylü bu gibi insanları dışlar. İnsanlar da dışlanmamak için birbirlerinin hakkına son derece riayet ederler.

Köyde boşanma olayı yoktur. Boşanan kadını ceme almazlar. İki kere evlenen köyde yalnızca iki kişi vardır.

Kadın - erkek eşitliğine son derece riayet edilmektedir. Kadın ve erkekler, genç erkek ve genç kızlar Cem evlerinde yapılan törenlere beraber katılırlar beraber ibadet ederler. Kaçma, örtünme, saklanma diye bir şey yoktur.

Burada yaşayanların bir yaşam felsefesi vardır. Bunların başında insan hakları gelir. Şehitler köyünde yaşayanlar, insan haklarına ve kanunlara saygılı ve Atatürk ilke ve İnkılâplarına bağlı bir yaşam tarzı sergilemektedirler. Evlerin bir çoğunda, Cem evinde Hz. Ali'nin, On iki imamın ve Atatürk'ün fotoğrafları bir arada bulunur.

Şehitler Köyünün Tarihçesi:

Osmanlı İmparatorluğunun ilk zamanlarında İnegöl ve çevresi Bizans İmparatorluğunun elindeydi. Şu anda "Şehitler köyü" nün bulunduğu yerde de **"Thomas"** adında bir Rum'un çiftliği bulunmaktaydı. Takriben 1350 yıllarında Ankara civarlarından gelen "Hasan Dede" isminde bir Alevî dedesi bu bölgeye yerleşmiş ve çevresine Türklüğü, İslâmı ve Tasavvufu aşılamıştır. Köyün kurucusu Hasan Dedenin gelişinden sonra, çok sayıda Türk ailelerinin gelip buraya yerleşmesi ile de köy oluşmuştur.

Köyün ilk adı olan "Thomas" daha sonra halk tarafından, **"Doma"** diye telâffuz edilince, 1960 yılına kadar köyün adı Doma köy diye anılmıştır.

1960 yılında yaşanan askeri müdahale sonucu, Türkiye'de ki yabancı kökenli kasaba, köy, mahalle ve sokak adları Türkçe adlarla değiştirilmiş, Doma köyünün adı da köye yakın bir arazinin isminden esinlenerek ve köylüye haber verilmeden **"Bekçeviz köyü"** olarak değiştirilmiştir. Köyün Aşığı Nezir Erdil'in ifade ettiği gibi köye verilen yeni ismi halk içine sindirememiş ama 1972 yılına kadar yani, 12 yıl süre ile köy bu adla anılmıştır.

1972 yılında, köy muhtarının başkanlığında toplanan Köy İdare Heyeti, köyün adının değiştirilmesini görüşmüş, köy idare heyetinde bulunan Aşık Nezir Erdil'in önerisini kabul ederek, köyün adının **"Şehitler köyü"** olarak değiştirilmesine karar vermiş ve konu ilgili makamlara gerekçesi ile duyurulmuştur. İlk etapta köyün yeni ismi kabul edilmemiş, bilâhare Aşık Nezir Erdil'in kişisel gayreti ile onaylanmış ve 1972 yılında köyün adı **"Şehitler köyü"** olarak tescil edilmiştir.

Burada şu soru akla gelebilir. Köyün adı neden "Şehitler Köyü" olarak değiştirildi? Bunu Aşık Nezir Erdil şöyle açıklamıştır. *"Kurtuluş savaşında köyümüz işgalci Yunanlılar tarafından yakılıp, yıkılmış ve köy halkından 150 kişi şehit edilmiştir. Ayrıca Köyün girişinde bir şehitlik vardır. Orada da yedi askeriniz şehit edilmiş, bilâhare oraya bir şehitler anıtı yapılmıştır. İşgal sırasında Hasan Dede'ye ve köyümüze ait, bizce kutsal sayılan, birçok eşya ve belge de yok edilmiştir. Yani köyümüz ayni zamanda Kurtuluş Savaşı şehitlerini de sinesinde barındırmaktadır. Buradan hareketle, köye en çok yakışacağını düşündüğüm "Şehitler Köyü" ismini teklif ettim ve ilgili makamlarca bu ismin kabul edilmesi için de uzun uğraşı verdim"*

Hasan Dede Kimdir ? Nereden Gelmiştir?

Yaptığımız araştırmalarda, yazılı kaynaklarda Hasan Dede hakkında herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır. Köyde konuştuğumuz kişiler, Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi 4325. demirbaş numarasında kayıtlı olan " Fal biha Haza Kitab-ı Muhammed" adlı eserde Hasan Dede ile ilgili bilgilerin olduğunu söylemişlerdir. Adı geçen kitap bulunarak incelenmiş, eser Hasan Dede'den değil, Alevî şairlerin şiirlerinden örnekler vermektedir. Bu bakımdan Hasan Dede hakkındaki bilgileri köyün dedesinden, (Köyün dört dedesi vardır. Her sene birisi bu görevi üstlenmektedir. Büyüklerin hepsi vefat ettiğinden şimdi bu görevi çocuklar yerine getirmektedir. Bu dedelerin görev sırası da şöyledir. ***Haydar Dede, Ali Dede, Müslim Dede, Ali Koç Dede)*** Şehitler Köyü Koruma ve Yaşatma Derneği Eski Başkanından, köy muhtarından, türbedarından ve köy halkından derledik.

Aşık Nezir Erdil'in Hasan Dede'nin bu bölgeye gelişi ile ilgili derlediği ve Hasan Dede Türbesinin içinde duvara asılı olarak bulunan tarihçede şunlar yer almaktadır.

"Miladi 733 yılında Medine ' de dünyaya gelen 7. İmam Musayı Kazımı, Abbasi Halifesi Harun-i Reşit Bağdat'a çağırmak suretiyle zehirleterek şehit etmiştir. Miladi 788 yılında Musayi Kazım'ın 18 oğlundan biri olan İmam Rıza, babasının yerine geçerek imamlık görevini sürdürmüştür. Diğer 17 oğlundan gelen seyitler kendilerine inanan ehlibeyt taraflarını ilim ve irfan yönünden eğiterek fikirlerini yaymaya çaba sarfetmişlerdir.

Hiçbir politika ve siyasete karışmayan, sadece Tanrı ve insan sevgisini kitlelere aşılayan, şahsi menfaatlerinden ziyade toplum menfaatini düşünen bu seyitlerden birisi Bağdat'da rahat ve huzur bulamayınca Horasan'a göç edip oraya yerleşmiştir. Aliyul Buka adındaki bu seyit (M.1046) yılında dünyaya gelip 1166 yılında ölen Muhammet Hanefi neslinden hoca Ahmet Yesevi'ye intisap etmiştir.

Horasan, Türkistan, Nişabur, Buhara. Belh, Yesi ve Sayran şehirleri havalisindeki binlerce halifeleri tasavvuf yönünden yetiştirerek, 1071 Malazgirt savaşında Bizansı ağır bir yenilgiye uğratan büyük komutan Alpaslan'ın, ilk açtığı geçitten yararlanan Hoca Ahmet Yesevi'nin halifeleri, Anadolu'ya akın akın geçerek, belirli bölgelerde görev almışlardır.

Selçuk Türklerinin bu galibiyetleri neticesi, Anadolu da şu Türkmen Beylikleri kurulmuştur. 1-Saltuklular (1092-1201) 2-İzmir Beyliği (1081-1092) 3-Arkutlular (1101-1409) 4-Mengüçlüler,(1118-1250) 5-Danişmentler (1092-1178)Niksar, Tokat, Çorum, Kastamonu ve Çankırı dolaylarında Türk ve İslâmlaştırma görevini üstlenen Danişmentliler grubu içinde Hoca Ahmet Yesevi halifelerinden Horasan Erenlerinden Hacı Muradi Veli'de vardı. Türbesi Çankırı ilinin Eldivan ilçesinin Seydi köyünde olan Hacı Muradı Veli çağın tanınmış evliyalarındandır. 1982 yılında TRT'de yayınlanan "Dünden Bugüne Ahilik"proğramında ilk sırayı almıştır.

Anadolu'nun tamamına yakınını hakimiyetleri altına alan Selçuklular;bir taraftan Bizans'ı diğer taraftan Haçlı seferleri ve Moğolların baskın ve yağmalarından güçsüz düşerek Anadolu 10 küçük beyliklere bölündü. Bu beyliklerden Ertuğrul Gazi'nin oğlu Osman Bey Söğüt kasabasından hareket ederek ilk önce 1299'da İnegöl'ü zaptetti. 1301'de Yenişehir alındı. 1303'de İznik kuşatıldı. Bu savaşta Osman Gazi'nin değerli komutanları vardı. Bunlardan Akça Koca, Konur Alp,Turgut Alp, Kara Mürsel, ve Abdurrahman Gaziler büyük yararlılıklar göştermişlerdir. Tarihi bir gerçektir ki Selçuklu hükümdarları olsun, Osmanlı padişahları olsun yanlarında yer alan manevi değeri büyük olan evliyalar bulunmuşlardır. Tarihi bir belge bulunmamakla birlikte büyük bir ihtimalle bu bölgedeki harekata, Hacı Muradı evlatlarından

*"**Hasan Dede'nin**" de katıldığı kuvvetle muhtemeldir. "Thomas" adında bir Rum çiftliği olan bugünkü Şehitler köyünün, küçük bir yerleşme merkezi olduğu rivayet edilmektedir.*

Hasan Dede'nin yerleşmesi ve sonradan Şabanözü kazası tarafından gelen Akalar, Çonalar ve Kahyalar ailelerinin köye yerleşmeleri ile köyün adının "Doma" olarak değiştirildiği söylenmektedir.

Doma Köyü 1919-1920 İstiklal savaşında Yunanlılar tarafından iki defa yakıldığından,Hasan Dede'ye ve tarikatına dair kutsal emanetlerin de yakıldığı, yaşlılar tarafından söylenmektedir.

İstiklal Savaşında köyden 152 kişinin, ordudan da 7 askerin şehit olduğu gerekçesiyle köyün adı 1972 yılında müracaat edilerek," Şehitler" olarak değiştirilmiştir.

1326 Bursa'nın alınmasında, Horasan erenlerinden komşumuz, Baba Sultan köyündeki türbesi Orhan Gazi tarafından yaptırılan Geyikli Baba ve Antalya'nın Elmalı ilçesi Teke köyünde Türbe ve tekkesi olan Abdal Musa'nın da büyük yararlılıklar gösterdiği bir gerçektir.

*Hasan Dede'nin evlatlarından birinin baba yurdu olan Şabanözü taraflarına giderek yerleştiği ve halen Şabanözü kazasının, Bulgurcu köyünde **(Bektaşoğlu)** ve Çubuk kazasının Garkın köyünde **(Eroğlu)** ailelerin yaşadıkları bilinmektedir. Aynı soydan Şehitler Köyünde de halen dört aile yaşamaktadır."*

Konuşmamız sırasında Aşık Nezir Erdil, şu açıklamayı yapıyor. *"Alevîlik ve Bektaşilik birbirine yakın olmasına rağmen, bunların birbirinden ayrıldığı ince noktalar vardır. Hz. Ali Hz Fatma soyundan ve On iki imam neslinden gelen ocakzâdelere **Alevî** denir. Hacı Bektaş-ı Veli'nin Anadolu'ya getirdiği, Alevî kültürü içerisinde yetiştirdiği babalara da **Bektaşi** deniliyor." Bu tarife göre Şehitler köyünde yaşayanlar "Alevi" olmaktadır.*

12 imamın neslinden gelen Alevîlik ocaklarından biri de Hasan Dedenin soyundan gelen "Hacı Muradı Veli ocağıdır." Hacı Muradı Veli Çankırı iline bağlı, Eldivan ilçesinin, Seydi köyünde yatmaktadır."

Hasan Dede'nin Menkıbevi Hayatı:

Hasan Dede'nin Şehitler Köyüne gelişi ve ondan sonraki hayatı için bir çok menkıbeler anlatılmaktadır. Biz 20'nin üzerinde menkibe derledik. Daha sonra yaptığımız ıçalışmada anlatılan bazı menkıbelerin hemen hemen aynı olduğunu gördük. Bu bakımdan bize kaynak kişilik edenlerden, bizim üzerimizde etki bırakan, gerçekten bu konulara gönül vermiş insanların anlattıklarına itibar ederek, onların anlattıkları menkıbeleri aldık.

Menkıbe I- (KK1-KK2-KK3) Alevîler, Cem ayini yaparken o

toplumun içerisinden ikrar alan kadınlardan biri, ikrarını bozuyor. O dönemde ikrarını bozanlar ıslah olsunlar diye, cemiyete alınmıyor. Kadın da kendisinin cemiyetten dışlanmasını gururuna yediremiyor ve bunu onur meselesi yapıyor.

Alevîler Cem evinde ayin yaparlarken, kadın bunu fırsat bilip, kendisini dışlayanlardan intikam almak için,o zamanın kolluk kuvvetlerine giderek, "Alevîler toplanıp devlet aleyhine propaganda yapıyorlar. İnanmazsanız gidin kendi gözlerinizle görün."diyerek şikayette bulunuyor. Devlet ise o dönemlerde bu tür toplanmalara ve ayinlere pek sıcak bakmıyor.

Cem ayinleri yapılırken, dışarıdan gelen tehlikelerin önlenmesi ve içeride ayin yapanların güvenliklerinin sağlanması maksadıyla, cem yapıldığı zaman, cem evinin önünde iki nöbetçi" gözcü" bulundurulur. Bu gözcüler, dedenin emri ile görev yaparlar. Zamanın kolluk kuvvetleri Cem evini basmak için geldiklerinde, kapıdaki gözcüler, kolluk kuvvetlerinin Cem evini basmaya geldiklerini içeriye haber verirler. İçerideki ayini de Hasan Dede yönetmektedir. Hasan Dedenin gücü o sırada devreye girerek. Kapının önündeki gözcüler çoban köpeği kılığına bürünüyor. Gelen zaptiyelere Cem evi bir koyun ağılı, orada toplanan talipler ve canlar da zaptiyelere koyun gibi görünüyor. Dede de gülbenk çekerek, Allah Allah diye seccadeye kapanıyor. Dede'nin baş tarafı da çoban şeklinde görünüyor.(Bir başka anlatış şeklinde de" dede çoban kılığında elindeki değnekle önündeki kabı karıştırarak köpeklere yal hazırlayan çoban kılığında görünmektedir). Gelen kolluk kuvvetleri bu manzara karşısında, kadının şikayetinin yalan olduğunu tespit eder ve kadını cezalandırır.

Bu olaydan sonra, Hasan Dede, "bundan sonra burada bize huzur olmaz" diyerek orada yanan ateşten bir odun parçası, yani "köseyi" alır ve havaya fırlatır "Bu köse nereye düşerse, bundan sonra benim mekanım orası olsun der"

Hasan Dede bulunduğu bölgeden yolla çıkar. Aradan bir zaman geçtikten sonra İnegöl'e gelir. İnegöl'e geldiğinde, şimdiki Şehitler köyünün karşısında Ağıl dağının olduğu yerde (Eskiden Ankara yolu buradan geçermiş.) kösesinin hâlâ yanmakta olduğunu görür. "Kara ağaç buradadır. Bundan sonra benim mekanım burasıdır." der ve buraya yerleşir.

Bu yanan ağaç zamanla düştüğü yerde yeşeriyor ve kocaman bir ağaç oluyor. Bunu, Hasan Dedenin kerameti olarak sayan halk bu ağacın olduğu yerde adaklar adarmış. Fakat bu ağaç Kurtuluş savaşı sırasında, köyün Yunanlılar tarafından işgal edildiği zaman birçok kutsal emanetlerle birlikte Yunanlılar tarafından yakılmış. Sadece kuru bir gövde kalmıştır. Buna halk **"karaağaç"** adını vermiştir. Bu ağaç şimdi köyün içindedir. Ve camla kapatılarak koruma altına alınmıştır. Karaağacın yan tarafında da çok küçük bir oda bulunmaktadır. Adak adamak isteyenler burada mum yakarlar.

Karaağacın ön tarafında ise köylüler Hasan Dede'nin üzerine oturduğu taşın olduğunu fakat yol yapımı sırasında bu taşın üzerinin kapatıldığını belirttiler.

Menkıbe II -(KK1-KK2-KK10) Hasan Dedenin gelip yerleştiği yer " Thomas" adında bir Rum'un çiftliği imiş. Köyün sınırları içinde bulunan Işıl Tepe, şimdiki adı "Yıldız mağara" denilen bir yer vardır. Thomas ve hanımı her akşam burada bir ışık görüyorlar .Meraklarını yenmek için tepenin bulunduğu yere gittiklerinde yüzü nurlu, son derece heybetli ve güzel bir insan olan Hasan Dedenin orada yaşadığını görüyorlar. Onunla tanışıyorlar ve evlerine davet ediyorlar. Ve Hasan Dedeyi alıp birlikte evlerine geliyorlar. Hasan Dedenin fırlattığı Kösenin" düştüğü yerin hemen yanı da Thomas'ların eviymiş. Hasan Dedeyi bir müddet misafir ediyorlar. Thomas'ın hanımı gece kalktığında, Hasan Dedenin yattığı yerin çevresinde parlak bir ışık görüyormuş. Meğerse Hasan Dedenin uyuyan bedeni etrafa ışık saçıyormuş. Thomas'ın hanımı ona hayran oluyor.

Thomas ailesinin de yetişkin bir kızları varmış. Bu kızlarını Hasan Dedeyle evlendirmek istiyorlar. Thomas'ın hanımı, Hasan Dedenin kendi dinlerine geçmesini istiyor. Hasan Dede bunu kabul etmiyor. O kabul etmeyince kız Müslüman olmaya karar veriyor. Ve evleniyorlar. Hasan Dedenin bu evlilikten biri Bektaş, biri de Murat adında iki oğlu oluyor.

Menkıbe III -(KK1-KK2-KK3-KK5) Kara ağacın bulunduğu yerde bir taş vardır. Hasan Dede de bu taşın üzerinde oturmaktadır. Bu yoldan da kervanlar geçmektedir. Talibleri bu yoldan geçerken onu görüyorlar ve tanıyorlar. Hasan Dedeye "Taliplerin seni her yerde aradılar, senden haber alamayınca kahrettiler, hayata küstüler. Köyde her gün ağlaşma ve göz yaşı var. Gel etme - eyleme köye, geri dönelim." derler. Kervandakiler, Hasan Dede ile görüşüp konuştuktan sonra Hasan Dede onlara "Ben kahrettim oralardan, buralara geldim. Beni buralarda gördüğünüzü salkın söylemeyin, eğer sözümü tutmayıp da beni gördüğünüzü ve yerimi, söylerseniz, söylediğiniz anda ölürsünüz." der. Kervan ve kervandakiler bir süre sonra memleketlerine dönerler. Fakat içlerinden biri onun taliplerinin fazla üzüldüğünü görünce Hasan Dedeyi gördüğünü söylemeye karar verir. Fakat daha önce çocuklarını orada bulunan insanlara emanet eder. Hasan Dedeyi gördüğünü ve onunla konuştuğunu, yerini söyler ve orada ölür.

Menkıbe IV (KK1-KK2-KK3-KK4) -Hasan Dedenin İnegöl'ün Thomas köyünde yaşadığını öğrenen taliplerinden dokuz aile bu köye göç eder. Bu aileler Kahyalar, Çonolar, Mansurlar, Karabeyler, Sakalar,Akalar ve bu aileler ile yakınlığı olan üç aile. Bunlar köyün ilk nüfusunu teşkil ediyorlar.

Menkıbe V - (KK1-KK4-KK10) Hasan Dede Köye yerleştiğinde yani 600 sene önce köyün arazisi kurak ve çorak bir arazi imiş. Hasan Dede köye

geldikten sonra, köyün bu durumunu görünce Allah'a niyazda bulunuyor ve bir kaynaktan bol su fışkırmaya başlıyor. Bu su halen akmaktadır. Suyun özelliği yaz mevsiminde akmakta, kış mevsiminde de kendiliğinden kesilmektedir. Köylüler bu durumu Hasan Dedenin kerameti olarak görürler.

Bu su için ayrıca şu menkıbe de anlatılmaktadır. Hasan Dedeyi buradan götürmek için talibleri çok ağlıyorlar. Hasan dede bunun üzerine "Bu gözyaşları burada gürleyip, gür su olsun ve gür su zemzem olsun aksın." diyor ve bu su böylece meydana geliyor.(Bu suyun kaynağının çıktığı yer Tatlı Dede türbesinin bulunduğu yerdir.) Hasan Dede buradan gitmiyor. Fakat oğullarından birini onlarla gönderiyor. Rivayete göre, Bu suyun bir kolunun burada bir kolunun da, Ankara da olduğu söylenmektedir.

Menkıbe VI- (KK2- KK3) -Köyün çevresinde Hasan Dede'nin sülalesine ait 12 mezar vardır. Bu mezarların köyü koruduğu inancı vardır. Özellikle yaz akşamları kudüm sesleri işitildiği bu kişilerin birbirini ziyaret ettiği inancı yaygındır

Aşağıda vereceğimiz 2 rivayet her ne kadar Hasan Dede ile direkt ilgili olmazsa da Hasan Dede'nin müritleri ile ilgili olduğu, bizzat yaşanan ve görgü tanıklarının hayatta olması ve olayın yeni olması bakımından kayda değer görerek almayı uygun gördük.

Rivayet I-(KK3) Hasan Dede Koruma Derneği Eski Başkanı ve Hacı Bektaşi Veli Kültür ve Dayanışma Derneği Başkanı ve köyün dedelerinden biri olan Kimya ve İşletme Mühendisi olan Ali Akça ile yaptığımız görüşmede yukarıdaki olayın doğruluğuna değinmiş ve bizzat yaşadığı bir olayı şöyle anlatmıştır:

"Materyalist bir düşünceye sahip olmama rağmen öyle garip olaylara şahit oldum ki inanıp inanmamakta güçlük çekiyorum. Babam yıllarca köyün dedeliğini yapmıştır. O öldükten sonra şu anda köyün dedesi benim. Ayni zamanda Hacı Bektaşi Veli Derneğinin Başkanıyım.

Köyün altında pınarlık denilen bir türbe bulunmaktadır. Buradan köyü tepeden görmek mümkündür. Yaz aylarında burada piknik yapılmaktadır. Türbenin üzerine ne zaman bir ışık demeti düşerse bu köyden birinin öleceğini haber verirmiş.

2000 yılının, Temmuz ayı ortalarına doğru yani o dayanılmaz sıcakların olduğu günlerde, bir Cumartesi akşamı köydeyiz. Tepede bir bağımız var. Beş aile oturmuş bir taraftan yemek yiyor, bir taraftan içkilerimizi yudumluyor, bir taraftan da sohbet ediyoruz. Bir ışık kümesi havada kaydı ilk önce yıldız kayması zannettik. Fakat ışık kümesinin Pınarlıktaki türbe üzerine düştüğünü gördük .Moralimiz bozuldu ve içimiz sızladı. Bu denenmiş bir olay olduğu için köyde hasta yatan insanları ve yaşlıları saymaya başladık. O

beş aileden hiç birimiz ölecek insanın içimizden biri olacağını hiç düşünmedik Bursa da işim olduğu için ben sabahleyin köyden ayrıldım. Keşke ayrılmasaydım. Benim 37 yaşında olan yeğenlerimden birisi meyve bahçesini sulamaya gidiyor ve beyin kanaması geçirerek hayatını kaybediyor. Yani o akşam beraber olduğumuz insanlardan birisi. Yeğenimin 100 yaşındaki ninesi hasta yatıyor ama yatan değil vadesi yeten gidiyor. Bunu bizzat yaşadım. Bazı şeylere anlam veremiyorum. Ve bazı olayları izah edemiyorum.

Rivayet II "10-12 yaşlarında bir çocuğum, ortaokula gidiyorum. Anadolu toplumu saftır ve temiz bir toplumdur. Yağmur yağmadığı ve kuraklık olduğu zaman dualara çıkılır, kurbanlar kesilir,Ankara'nın Çubuk kazasının Kutluşar Köyü, o köyün Kızıl Dede diye bir türbesi var. Kızıl Dede, Alevî büyüklerinden birisidir. Türbesi tam tepenin üzerindedir. O türbenin alt tarafında çamların arasında bir kuyu var. Taş oyulmuş kuyu oradan kazılmış. Ağustos ayı, hava sıcak ve kuraklık hüküm sürüyor. Kuyuda suyun olup olmadığını ve derinliğinin kaç metre olduğunu bilmiyoruz. Yalnız kuyunun dibinde bir ışıldama var. Benim belime bağladılar ipi beni kuyuya indirecekler. Ama nasıl korkuyorum, ağlıyorum, bağırıyorum nafile. Bana "Eğer sen Cemal Dedenin oğlu isen yağmur yağması lazım. Sen dede çocuğusun" dediler ve beni karanlık kuyuya ayağım suya değinceye kadar Aradan yarım saat geçmedi, fındık büyüklüğünde dolular yağmaya başladı. O zaman çocuktum bu işe bir anlam verememiştim. Aradan o kadar zaman geçti hâlâ da bazı yaşadığım olayların nedenlerini niçinlerini çözmüş değilim"

Rivayet III-(KK6-KK7-KK8-KK9) 1980 yılından önce Türkiye'de Sünnîlerle, Alevîler arasında hiç de tasvip edilmeyen tatsız olaylar yaşandı. O dönemde bu tip olayları küçük çapta da olsa Türkiye'nin hemen hemen her yerinde görmek mümkündü Olayların devam ettiği günlerde İnegöl'den ve diğer köylerden toplanan halk, zarar vermek için Hasan Dede köyüne geliyorlar. Köye girmeden tam yolun üzerinde bunları efsanelerde olduğu gibi başı insan,vücudu yılan, çok büyük bir ejderha karşılıyor. Köye baskın yapmaya gelenler bu olay karşısında büyük bir korku ile topluca geri dönüyorlar. Bu olayı yaşayanlar çevrede bunu anlatınca,ejderhayı görmek için İnegöl'den ve çevreden yüzlerce insan bu bölgeye geliyor.

Yakında yaşanmış bu olay da gösteriyor ki, Hasan Dede veya müridleri, köye ve köylüye zarar verilmemesi için köye baskın düzenlemek isteyenlere ejderha kılığında görünerek, köyün manevî sahiplerinin var olduğunu göstermek istemişlerdir.

Köyde Yapılan Cem Törenleri :

Eski Türkler, dinî ve içtimaî sistemlerin icabı olarak, her vesile ile toplantılar, şölenler, toylar, ziyafetler düzenler; burada yer içer, eğlenir veya

yas ilan ederlerdi. Bunlar içtimaî dayanışma ve kaynaşmanın vesilesi olurdu.

Oğuz Kağan Destanına, Dede Korkut hikayelerine, tarih kayıtlarına bakıldığında, Türk içtimaî hayatının, kurultay toplantılarına, şölenler, toylar ile bir arada yürütüldüğü olur Tarihin en eski devirlerinden günümüz Türkiye'sindeki cemlere kadar bu hep böyle olmuştur. Buralarda kesilen kurban ve yenilen yemekler yanında, bol miktarda içki içilir, raks edilir[6].

Şehitler köyünde cem töreni Abdal Musa'yla açılır. Bundan üç gün öncede, dedenin huzurunda toplanılır, buna da **"sinisaf"** (tarikat mahkemesi) denir. Bu toplantıda, küs ve dargın olanlar varsa barıştırılır. Evli olup kocasına küsüp annesinin evine gidenler getirilip barıştırılır. Sonra birlik kurbanı denilen herkesin para vererek katıldığı kurban alınır.

Şehitler Köyünde, bundan birkaç sene evveline kadar Cem Törenlerinde içki içilirdi. Bunun bazı sakıncaları nedeniyle **"Dedeler toplantısında"** Cem törenlerinden içkinin kaldırılmasına. törenlerde üzüm suyu ya da kola karar verilmiş ve uygulama başlamıştır. Yani köyde yapılan cem törenlerinde içki içilmediği söylenmektedir.

Cem törenlerine post duası ile başlanır. Pir post duasını okur. Pir, dost duasını ayakta, yönü cemaate dönük, elleri göğsünde, nizamlıca okur. Duayı okuduktan sonra sağ eline niyaz olarak, elini koyar ve postuna nizamlıca oturur. Görevliler ise pirin eşliğinde, pire niyaz olarak yerlerine otururlar. Görevlilerin haricinde herhangi birisi pirin makamına oturamaz.

Dua okunurken tüm cem erenler ayakta, elleri göğsünde peymançeye dururlar;dua okunup, pir ve görevliler yerlerine oturduktan sonra cem erenleri de otururlar.

Cem ibadeti başlamadan önce cemaat; pirin kendisi veya buyuracağı kişiler tarafından yapılacak konuşmalarla bilgilendirilir.

Cem ibadeti kuralları izah edilir,

Razılık ahkâmı icra edilir,

Pir hizmetli olan gözcüden bilgi alır,uygunsa cem ibadetine başlanılır.

Pir:"Bismillahirrahmanirrahim, edeb ile erkan, sukut-u lisan, mümine nişan" der ve cem ibadeti başlamış olur.

1.BÖLÜM: Çerağcı hizmetinin icrası,Süpürgeci hizmetinin icrası, Tövbe-i Estağfurullah duasının okunması, Münacaat-ı hutbe-i ehli beytin okunması, Kuran-ı Kerim'in okunması,Secde

6 Mehmet Eröz, Eski Türk Dini(Gök Tanrı İnancı İle)Alevilik Bektaşilik, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 1992, s.50.

2. BÖLÜM: Üç duaze imamın okunması. (On iki hizmete mahsus olanlar). Secde

3. BÖLÜM:Üç duaze imamın icraası. (Bir mürüvetim vardır gerçek erlere). Secde

4. BÖLÜM: Üç duaze imamın okunması. (İlk duaze imam cem birliği ile, ayakta ve el ele tutularak icra edilir).Secde

5. BÖLÜM: Üç duaze imamın okunması. (Allah Allah İllallah nakaratlı). Secde

6. BÖLÜM: Miraçlama

7. BÖLÜM: Hatim duasının okunması, Failatün failatün failatün, verelim peygamberimiz Hz. Muhammet Mustafa'ya salavat duasının 3 defa okunması, cem erenlerin sefalı oturma duasının verilmesi, semah faslının icrası, süpürgeci hizmetinin icrası, sakacı hizmetinin icrası, lokmacı hizmetinin icrası, tüm hizmet sahiplerinin dualarının verilmesi, şah lokması hizmetinin icrası, cem dağılma duasının okunması ile cem ibadeti hizmeti sona ermiş olur.

Bu törenin diğer bir adı da **"erkan birliği"**dir. Sabaha kadar sürer. Bu törende yemek yenir, dua edilir, on iki imam için gözyaşı dökülür, yüz yüze namaz kılınır.

Türbeyi Ziyaret Etme Adabı

Hasan Dede türbesi, köyün 300-400 metre dışında, köyün güneyinde bulunmaktadır. Türbe bir bahçe içerisindedir. Türbenin dış duvarına bitişik bir çeşme vardır. O çeşmenin üstüne şu şiir bulunmaktadır.

Hasan Dede suyu diyor ki
Bilinmez akar idim yabana,
Hacı Ergün kazı yaptırdı, çıkardı beni meydana
Allah Cennetini nasip eder, benden abdest alıp namaz kılan kula,
Hz.Muhammed de şefaat eder benden su içen kula

Türbenin bahçe girişindeki kapısının üstünde ise şu dizeler yazılmıştır.

Hasan Dede der ki:
Horasan'dan gelir yolum
Ali Murtaza'dan gelir soyum

Hasta ruhlar için şifalı suyum,
Gelirsin hak erenler yoluna
Her iş murad eyler kuluna

Türbenin bahçesine girildiğine bir çok mezarla karşılaşılır. Bu mezarlar Hasan Dede'nin soyundan gelen ve bir çoğunun dede unvanı bulunan kişilere ait olduğu görülür. Türbe bahçeden iki metre kadar yüksektedir. Buraya birkaç basamak merdivenlerle çıkılır. Ve türbeye gelinir. Türbe 20 - 25 metre kare büyüklüğünde, tavanı düz, tarihi değeri olmayan sonradan yapılmış betonarme bir bina duvarlar yeşil boyalı. Sağda, solda ve güneyde birer pencere, güneydeki pencerenin sağ tarafında Hz.Ali'nin temsili resmi, solda Türk bayrağı ve Atatürk'ün bir resmi bulunmaktadır. Hasan Dede'nin mezarının üstünde, üstü yeşil ipekli satenle kaplanmış iki metre boyunda bir sanduka bulunmaktadır. Yerler halı ile kapatılmış, sandukanın etrafına sırt minderleri dağıtılmış. Sol taraftaki duvarda, Hasan Dede'nin soy kütüğü ve tarihçesi bulunmaktadır. Türbe temiz ve bakımlıdır. Çevresi gayet iyi düzenlenmiştir. Türbenin bakımından sorumlu olan türbedar Murat Akçakoca ayni zamanda köy kütüphanesinin de sorumlusudur.

Ziyaret kutsal olarak tanınan bir şahsa, bir yere(tekke, türbe vb.) herhangi bir dileğin olması, yerine getirilmesi şartıyla tek başına veya topluca yapılan gidip görme işlemidir[7]

Türbe ve yatırları ziyaret etmenin kendine göre adapları vardır. Bunlar yerine getirilmesi gereken vazgeçilmez kurallardır. Bunlardan en önemlileri; abdestli olmak, temiz giyinmek, yatırın bulunduğu yere sağ ayakla girmek, dua etmek, türbeden çıkarken türbeye arkasını dönmeden çıkmak vb. Fakat köy halkı türbeyi ziyaret etmek için abdest almak kuralına pek rağbet etmediklerini ifade etmişlerdir. Onlar abdest almayı iki şekilde yorumlanmaktadır. Birincisi su ile alınan abdestler insanları zahiren temizler. İkincisi de, ikrar verip vecibelerini yerine getirirse batınen gönülleri arınmış ve temizlenmiş olur. Bu da doğruluktur, dürüstlüktür, samimiyettir. Türbe ziyaret edilirken baş kapatma diye bir zorunluluk yoktur.

Ziyaret, türbenin kapısında bir takım seremonilerle başlar. Türbenin eşiğine gelince "Bismillahirrahmanirrahim" denilir. Ya Allah, Ya Muhammet, Ya Ali, Şah Hasan, Şah Hüseyin ve Fadime Ana deyip ellerini çapraz yaparak eşiği üç defa öperler. " Hata ettik, günahlarımızı affet. Allah, Muhammet, İmam Hasan, İmam Hüseyin, Fadime anamız, 365 gün yaptığımız hatamızı affet. Eşiğine bastım, hatamızı affet" diye dua edip af dilerler. Kapıdan içeri

---

7 Hasan Köksal, İzmir ve Çevresindeki Yatırlar ile Bunlara Bağlı Olarak Yaşayan İnançlar, III. Milletlerarası Folklor Kongresi Bildirileri.Ankara,1978.s.229.

girerken de ilk önce üç defa sağ taraftaki kapıyı, sol taraftaki kapıyı ve üst kısmı öperler. Ehli Beyit ve beş esmayı her işin başında anarlar. Türbeye girildiği zaman Fatiha ve İhlâs sureleri okunur. O ziyaretçiler arasında eğer dede veya baba varsa gülbenk (dua)çeker.

Ali Akça'dan aldığımız Gülbenk örneğini aşağıda sunuyoruz.

"Bism-i Şah Allah, Allah...

İlahi yarabbi, sevgili peygamberimiz Muhammet Mustafa sellallahii ve sellem efendimizin yüzü suyu hürmetine, İmam Ali Keremulahu Veche hazretlerinin yüzü suyu hürmetine, Hatice-tü Kübra, Fatıma-tü Zehra'nın yüzü suyu hürmetine, İmam Hasan ve İmam Hüseyin efendilerimizin yüzü suyu hürmetine, İmam Musa-i Kazım Hulki Rıza, İmam Muhammet Taki, İmam Ali'yül Naki, İmam Hasan-ül Askeri ve imam Muhammed Mehdi sahibi zaman hazretlerinin yüzü suyu hürmetine. Gelmiş geçmiş enbiyanın yüzü suyu hürmetine. Bizleri didarından, katarından, cemalinden ayırma ey ulu Allahım! Bizlere vücut sağlığı, gönül şenliği, sağlık, sefalık, dirlik, birlik, dem, dizar, din, imam, dervişlik, abdallık ihsan eyle. Bizleri dinden, imandan, Kur'andan ayırma. Bizleri iki cihandan peygamberimizi ve onun Ehl-i Beyti'nin sancağı dibinden ayırma. Hastalarımız şifa, dertlerimize deva, borçlarımızı edalar ihsan eyle.

İlahi Yarabbi, bizleri korktuklarımızdan emin, umduklarımızdan nail eyle. Bizleri münkir, münafık şerrinden ve salus mekrundan hıfz-ı himaye eyle. Şer işlerimizi hayıra tebdil eyle. Bilmeyerek işlemiş olduğumuz günahlarımızın cümlesine tövbe ettik, sen bizi bağışla Allahım. İlahi Yarabbi, yapmış olduğumuz ibadetleri, çektiğimiz gülbenkleri, okunan kur'anları, yapılan tarik hizmetlerini dergah-ı hizmetinde kabul ve makul eyle. Gökten rahmetini, yerden bereketini bizlerden esirgeme. Devletimizi ve milletimizi payidar eyle. Ordularımızı havada, karada ve denizde muzaffer eyle. Ülkemizi her türlü kötülükten hıfz-ı himaye eyle. Her şeyin hayırlısını, haklısını nasip eyle. Nuri nebi, keramet-i bi Ali, gülbengi Muhammet, Pirimiz Hünkar-ı Hacı Bektaş-i Veli, Hacı Muradı Veli, Kızıl Deli, Abdal Musa, Hasan Dede ve bütün evliyaların hizmeti -alileri ve sefa nazarları üzerimizden eksik olmasın. Bu vaktin hayırlısı haklısı gelsin. Gerçek erenler gözcümüz, bekçimiz olsun. Gerçeklerin temine Evliyalar keremine Ya Ali Hu.

Bilâhare huşu içerisinde Hasan Dede ziyaret edilir. Herkes dileklerini diler. En sonunda, Fatiha okunarak ziyaret sonuçlandırılır.

Türbe ve yatırları ziyaret edenlerin dileklerinin kabul olması için, adak adanması geleneği vardır. Adak adayanın dileği gerçekleşirse, ziyaretini tekrarlayarak adağını yerine getirir. Adanan adak yerine getirilmezse o kişinin başına bir felaket geleceğine inanılır.

Hasan Dede Türbesi en çok şu amaçlarla ziyaret edilmektedir.

1- Hasta olan kişiler, bir gece türbede yattıkları takdirde iyi olacaklarına inanmaktadırlar. Bunun bir çok örnekleri olduğu söylenmektedir.

2-Hasan Dedeyi ziyarete gelen kadın ziyaretçilerden biri " Eğer oğlum olursa her sene Allah rızası için kurban keseceğim" diye dilekte bulunmuş,dileği kabul olmuş. Her sene bütün akrabalarını toplayarak buraya gelir, türbeyi ziyaret ederek kurban keser.

Köyde görüştüğümüz Kaynak kişilerden Mediha Akçakoca da bu olayla benzerlik arz eden ve kendi başından geçen bir olayı şöyle anlattı.

"Murat ile evlendikten sonra bir çocuğumuzun olmasını istiyorduk. Köyde de yaşayan saf bir kadın vardır. Bir gün sokakta bu hanıma rastladım. Bu kadın rüyasında Hasan Dedeyi gördüğünü Hasan dedenin "Ben Murat'la Mediha'ya vereceğimi verdim. Çocukları oğlan olursa ismini Turabi, kız olursa adını Dilek koyacaklar. Çocuk doğduktan sonra da yatırda çocuklarını yuvarlayacaklar. Eğer dediklerimi yapmazlarsa çocukları yaşamaz."der. **Onlarında bir oğlu olur. Adını Türabi koyarlar. (Turabi Hasan Dede'nin abisi) Adakları gerçekleştiği için Hasan Dede türbesinde kurban kesip, mevlit okuturlar. Meliha Hanım oğlunun Hasan Dede tarafından verildiğini söylemektedir. Çocuk birkaç aylık olduktan sonrada Hasan Dede'nin sandukası üzerinde yuvarlarlar.**

3-Hastalıklarına şifa arayanlar, şifa bulmak için, fotoğraflarını türbeye koyarak bir hafta ya da üç gün burada bekletirler. Sonra gelir fotoğraflarını alırlar. Bunun faydasını görenler olmuştur.

4-Gençler askere giderken, evlenirken, çocuklar sünnet olurken Hasan Dede Türbesi ziyaret edilir.

5-Kısmetinin açılmasını isteyen kızlar,

6- Bir iş edinmek,memuriyete girmek,sınavları kazanmak için gelenler,

7-Geç yürüyen, geç konuşan çocuklar,

8- Çocuğu olup da değişik cinsiyette çocuk sahibi olmak isteyenler,

9- Gurbete okumaya veya çalışmaya gidecek insanlar,

10- Yatıra duyduğu saygıdan dolayı ziyarete gelenler,

11- Hem piknik yapmak hem de ziyaret maksadıyla gelenler,

12- Dilekleri kabul olmuş ve adaklarını yerine getirmek için ve adak kurbanı kesmek - için gelenler.

Türbenin sol tarafında uzun iki taş vardır. Bu taşların üzerine çeşitli taşlar bırakılmıştır. Dileği olan kişi ilk önce yerden bir taş alıp onun üzerine tutturmaya çalışır. Eğer bu küçük taş oradan düşmeden kalıyorsa o kişinin dileği olacağına inanılır.

Türbenin arka kısmında ise küçük kulübe gibi bir yer vardır. Adağı olan insanlar burada mum yakarlar. Yanındaki çam ağacına da bez bağlarlar[8].

Türbenin arkasında köy mezarlığı bulunmaktadır. Türbenin sağ tarafında ağaçlıklar içerisinde Cem evi ve Cem mutfağı bulunmaktadır. Mutfağın yanında kesilen kurbanların pişirildiği ocaklar vardır .Kurban kesenin kap-kaçak ve varsa eksik malzemeleri cem evince karşılanır.

Cem evinin girişinde Aşık Nezir'in şu dörtlüğü bulunmaktadır.

Dostunuzla beraber, yaralanır kanarız,
Her nefesle aşk ile yaratanı anarız,
Erenler meydanında vahdet ile gir de gör
Kırk budaklı şamdanda, kırkımız bir yanarız.

Cem evi 50- 60 metre kare civarında dikdörtgen tek katlı bir bina. Üstü düz tavan, duvarlar beyaz, pencere çerçeveleri yeşil boyalı. Tavanda kesme camdan yapılmış kristal taklidi büyük bir avize bulunmakta, sağ duvarda Hz. Ali'nin ve On iki imamın temsili resimleri, ön duvarda solda Hz Ali, Atatürk ve Hacı Bektaşi Veli'nin resimleri. Onların altında da anma günlerinde çekilen fotoğraflar. Sol duvarda da Hz. Ali'nin, Hacı Bektaşi Velinin, temsili fotoğrafları ve köyle ilgili basında çıkan gazete kupürleri yer almaktadır. Yerler halı ve kilimle kaplı, duvar diplerinde oturma minderleri dizilmiş, arkalarında yaslanma yastığı bulunan temiz ve geniş bir mekan.

Sağ üst köşede Dede'nin oturduğu post. Cem törenlerini Dede bu post üzerine oturarak yönetiyor.

Cem evinin arkasındaki tepede, Hasan Dede'nin arkadaşı ***"Tatlı Dede"***nin türbesi bulunmaktadır. Tatlı Dede ile Hasan Dede bu tepede köye gelen insanların nasıl yerleşeceği ne kara vermişler.Bir Kayalık üzerinde bulunan bu türbe 2-3 m^2 büyüklüğündedir. Bu kayalıklarda bir takım ayak izine benzeyen izler bulunmaktadır. Bu izlerin Hasan Dede'ye ait olduğu söylenmektedir. Daha ileride de İshak Paşa türbesinin yanında Hasan Dede'nin musayibi ***Seyyit Ali Turabi***'nin türbesi bulunmaktadır.

Genellikle perşembeyi cumaya bağlayan gece Alevîlerce kutsaldır. Cem evindeki toplantılar da bu gün yapılır.

Dışarıdan gelenler Hasan Dede Türbesini cumartesi, pazar günleri

---

8 Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz.,Ahmet Yaşar Ocak, Bektaşi Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri, Bayrak Yayımcılık, İstanbul, 1983, s.90-91.,Nihat Aytürk-Bayram Altan, a.g.e.s49-56.

ziyaret ederler. Kurban adakları varsa kurbanlarını keserler. Kendilerine Cem evi mutfağından her türlü kap-kaçak yardımı yapılır. Kurbanlarını kestikten sonra orada pişirir yerler. Sünnî inanışına göre kesilen adak kurbanından kurban sahipleri yemezler. Yani sadaka olarak dağıtılır. Ama Alevîlerde durum böyle değil kestikleri kurbanı, ilk önce kendileri ve yanlarında getirdikleri misafirlerine ikram ederler. Kimseye et dağıtmazlar.

Oruç tutma konusuna gelince, Alevîlerin iki orucu vardır. Bunlardan birincisi Ramazanın içerisinde üç gün tutulan ve adına ***"Hızır Orucu"*** denilen oruçtur. Bu oruçların tarihi ise Hz. Ali'nin yaralandığı ve üç gün yattığı Ramazanın 26-27 ve 28.gününde tutulur. Oruç açılırken kesinlikle su içilmez. (Kerbela da şehit düşenlerin anısına saygı göstermek için) Bu oruç şükür orucu olarak Kuran-ı Kerim'in Dehr suresinin 8,9,10. Ayetlerinde izah edilmiştir. Diğeri ise Muharrem ayının on üçünde pişirilen aşure çorbasıyla açılması uygun olan oruçtur ki on iki gün tutulur.

Şehitler köyünde sünnet, nişan, düğün ve bayram gibi zamanlarda mevlit okutulmaz. Böyle bir adetleri olmadığını söylemektedirler. Böyle günler onlar için eğlence günleridir. Neşe ile kutlanması gereken günlerdendir.

Alevîlik inançlarını daha çok evlenme törenlerinde görmek mümkündür. Damatla geline dinî nikâh dede tarafından kıyılır. Çift gerdeğe girmeden önce köyün dedesi onlara nasihat verir ve eline, beline, diline sahip olacaklarına dair yemin ettirir. Evlenecek kişiler birbirlerine ölünceye kadar sadık kalacaklarına, iyi günde kötü günde beraber olacaklarına eline, beline diline sahip olacaklarına, dört atanın hakkının bir olduğuna, (gelinin anne ve babası damadın anne ve babası) dedenin ve aile büyüklerinin huzurunda söz verirler, ***"Allah, Ya Muhammet, Ya Ali şahit olsun mu? Yer gök şahit olsun mu?"*** Ettirilen yemin genellikle ifadeler ile biter. Ondan sonra gerdeğe girmelerine müsaade edilir. Ayrıca gelin oğlan evine geldiği gün kurban kesilir. Eğer o gece kesilmezse, mutlak surette bir sene içerisinde kesilmesi gerekir. Yoksa Cem toplantılarına alınmaz.

Nazara inanırlar. Nazar değmesin diye "mavi boncuk" takarlar ve nazar değdiğine inandıkları kişi için, kurşun döktürürler.

Ayı gördükleri zaman,

"Ayı görüm Allah,
Amentü billah
Ne kadar günahlarımız varsa,
Affet Allah," diye dua ederler.

Ölüme Bağlı Kurbanlar ve Yas Tutma Adeti:

Tarih vesikalarını incelenmesinde görülür ki, ölüm karşısında Türkler, çok sayıda kurban keser "aş" verir ve büyük yas tutarlar[9].

Bektaşiler, ölümü, "don değiştirmek" yani kılık kıyafet değiştirmek, başka şekle girmek sayarlar[10].

Cenazenin kaldırıldığı akşam kurban kesilir. Uzak ve yakından gelenlerin yemesi için. Bu arada ölü için kesinlikle mevlit okutulmaz. Sadece Kur'an okunur. Üçüncü ve beşinci gününde köydeki herkese cevizli lokma dağıtılır. Yedisinde kurban kesilir. 40. günü de kurban kesilip Kur'an okutulur, gülbenk çekilir. Köyde yedi gün süre ile yas tutulur. Yas süresince ölü sahipleri, eğlenceye,düğüne gitmez.

Geçmişten bugüne kadar gelen bazı âdetler ve gelenekler maddî gücü yerinde olmayan halkın sızlanmalarına sebep olmuş, bu durum karşısına ayni ocağa mensup dedeler yılda en az bir defa toplanarak bazı kararlar alıp bu kararları uygulamaya sokarlar. Bu kararların bir kısmı da kesilmesi gereken bazı kurbanların kaldırılması ile ilgilidir.

Geçmişte ölülerin elbiseleriyle gömüldüğünü şimdi ise bu geleneğin ortadan kaktığı söylenmektedir.

Alevîlikte Kurban Kesme Geleneği:

Kurban Bayramının dışında, Alevî inancına göre yıl boyunca muhtelif maksatlarla kurban kesilir

Yıl kurbanı: Alevî bir anne ve babadan doğan kişi Alevî değildir. Çocuk belli bir yaşa gelince onu cem evine almak için bir tören yapılır. Buna ***"ikrar alma"*** denir. Yani o yola girmedir. Burada Alevîlerin pirine, dedesine, aşığına, rehberine inanacağına, kul hakkı yemeyeceğine, komşusunun sınırını geçmeyeceğine, çoluk çocuğuna yan gözle bakmayacağına dair sözler verir. O kişinin boynuna havlu takılır. Diz üstü dedenin yanına getirilir. Dede bu kurallara uyacağına dair o kişiden söz vermesini yemin etmesini ister. Kişi de "Eğer sözümü tutmazsam Hz Ali'nin Zülfükarı boynuma olsun"der Dede daha sonra dua eder. İkrarın kabul olsun. Yolun uzun olsun. Aydınlık geleceğe sahip olasın" der. Kurban kesilir. Pilavlar pişirilir ve hep birlikte neşe içerisinde yenir.

Dar kurbanı (Ölü Kurbanı): Yola giren insan gün gelip öldüğü zaman, başka insanları incitmiş olabilir. Borcu olabilir. Bunun için bütün köylü cem evinde toplanır. Kırklar meydanına halı serilir. O halının üzerine bütün akra-

---

9 Mehmet Eröz, a.g.e.,s.72.
10 Mehmet Eröz, a.g.e., s,125.

baları çıkar. Dedenin karşısında borcu olup olmadığı, alacağının olup olmadığı sorulur. Dua edilir. Kul borcundan ölen kişi kurtulur.

Ayrıca ; gençler için adanan ***"Delikanlı kurbanı", "Analar kurbanı", "Yardımlaşma kurbanı",*** gibi adlar altında kurban kesilir. Orada pişirilir ve yenir. Yani eve Kurban eti götürülmez[11].

Sunnî inanışına göre kesilen adak kurbanından, kurbanı adayan ve ev halkı yemez,eti dağıtılır. Alevîlerde ise adak sahibi ve ev halkı kestiği kurbanın etini herkesle birlikte yer.

Köyde Kutlanan Özel Günler:

Alevîlikte en önemli unsur, insanların yaşadığı döneme ayak uydurmasıdır. Ramazan ve Kurban Bayramının dışında üç önemli gün de bayram olarak kutlanmaktadır. Bunlardan birincisi Mart ayında baharın geldiğini müjdeleyen ***"Nevruz bayramı"***dır .Bu gün aynı zamanda Hz. Ali'nin doğum günü olarak kabul edilir. O gün cem evinde köyün tamamına yakını toplanır. Günün anlamını belirten konuşmalardan sonra semah ekibinin gösterileriyle sazlı sözlü eğlence yapılır

İkincisi ise,Türkiye'de Alevî - Bektaşi topluluklarının ve Sünnî halkının, Altı mayıs da kutladıkları ***"Hıdrellez şenlikleri"*** Üçüncüsü ise, Mayısın birinci veya ikinci haftası Pazar günü yapılan, ***"Hasan Dede'yi anma törenleri"*** dir.

1984 yılından beri yapılan bu anma töreninde yüzden fazla koyun kesilir. Pilav pişirilir davetlilere dağıtılır. Törene çevre illerden de bir çok ziyaretçi katılır Törende önce İstiklâl marşı okunur, saygı duruşu yapılır. Kur'an dan ayetler okunur. Gülbenk çekilir. Dernek başkanı, muhtar konuşma yapar. Semah ekipleri gösteriler yapar. Çeşitli aşıklardan nefesler ve deyişler okurlar

2000 yılında yapılan anma törenleri 1999 yılındaki kadar kalabalık olmamıştır. Çünkü 1999 yılında anma gününe gelen davetli tören alanına sığmayınca köyde bulunan meyve bahçelerine ve ekili alanlara taşmışlar ve meyve bahçeleri ile ekili alanlara çok büyük bir zarar vermişlerdir. Onun için 2000 yılında yapılan anma töreni daha küçük çaplı tutulmuştur.

Sonuç:

Horasan'dan gelmiş, Ankara civarına yerleşmiş olan Hasan Dede'nin soyu Ahmet Yesevi'ye dayandırılmaktadır. Bursa evliyaları hakkında bir çok

11 Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Tarihte ve bugün Şamanizm, Abdülkadir İnan, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1995,s.97-107.

kaynak bulunmasına rağmen Hasan Dede hakkında yazılı bir bilgiye rastlanılmamıştır. Köyün Kurtuluş Savaşı yıllarında Yunanlılar tarafından iki defa işgal edilmesi, köyün yağmalandıktan sonra yakılması, Hasan Dede'ye ait eşyaların, kitapların da yakıldığı köylüler tarafından anlatılmaktadır. Hasan Dede hakkındaki yazılı tek kaynak, türbe duvarına asılı ***"Şehitler köyü tarihçesi"*** ile ***"soy kütüğü"***dür.

Hasan Dede hakkında anlatılan menkıbelerde; 1-Dağ ve tepe kültü, 2-Taş ve kaya kültü, 3- Ağaç kültü; ***Şamanizmden kaynaklanan motiflerden;*** 1-Kadın erkek müşterek ayinler, ***Uzak Doğu ve İran dinlerinden kaynaklanan motiflerden;*** 1-Şekil Değiştirme 2-Ateş Kültü, ***Kitab-ı Mukaddesten kaynaklanan motiflerden;*** 1- Kuru odunu ağaç haline getirmek 2-Yerden veya taştan su fışkırtmak motifleri görülmektedir.

Şehitler köyünde bulunan Hasan Dede türbesi sadece bu çevrede için değil, Anadolu içinde önemli bir ziyaret yeridir. Türbe yurdun çeşitli yörelerinden gelen özellikle Alevî ve hatta diğer mezheplere mensup olanlar tarafından da ziyaret edilmektedir

Şehitler köyünde yapılan Hasan Dede'yi anma törenlerine Türkiye'nin her yöresinden gelen 14 - 15 bin dolayında kişinin ve bir çok siyasetçinin katılması, 100'ün üzerinde kurban kesilmesi, Sunnîsi ve Alevîsi ile bir çok insanın bir arada olması ve ayni havayı teneffüs etmesi Hasan Dede'nin birleştirici ve bütünleştirici rolünde ne kadar başarılı olduğunu ortaya koymaktadır.

Şehitler köyü halkı, Atatürk ilke ve inkılâplarına gönülden bağlı, her türlü ayırımcılığa karşı, huzurlu ve üretken bir topluluk olarak göze çarpmaktadır.

KAYNAK KİŞİLER:

1 Nezir Erdil, 70, ilkokul, çiftçi, Şehitler köyü, Bursa
2 Zehra Akça, 62, okur-yazar, ev hanımı, Şehitler Köyü, Bursa.
3 Ali Akça,47, üniversite, mühendis, Şehitler Köyü, Bursa.
4 Yusuf Dedeoğlu, 62, ilkokul, emekli, Ankara.
5 Hatice Dedeoğlu, 55, ilkokul, ev hanımı, Ankara.
6 Murad Akçakoca, 28, ilkokul, Kütüphaneci, Şehitler köyü, Bursa.
7 Mediha Akçakoca, 25, ilkokul, ev hanımı, Şehitler köyü, Bursa.
8 Seyide Ergün, 37, ilkokul, ev hanımı, Şehitler köyü, Bursa.
9 Latife Erdil, 68, ilkokul, ev hanımı, Şehitler köyü, Bursa
10 Haydar Akçakoca, 47, ilkokul, Şehitler köyü, Bursa

EKLER:

1 1999 yılında yapılan Hasan Dede'yi anma törenleri için bastırılan davetiye örneği
2 Hasan Dede Türbesi ve Cem evi ile ilgili fotoğraflar

EK - I

Mayıs ayının ikinci haftası yapılan Hasan Dede'yi Anma Törenlerinde o zamanki köyün dedesi olan Ali Akça, davet ettiği kişilere gönderdiği davetiyede şu şiir yer almaktadır.

Tüm can'lara seslenirim
Şehitler köyünedir davetim
Can can ile görüşelim
Kucaklaşıp kaynaşalım

Kendini bil de ol muhannet
Bu vücut bizlere emanet
Dünyanın sonu ölmek nihayet
Kucaklaşıp kaynaşalım

Arif olda hürmet olsun
İnsan olan sana gelsin
Hasan Dede'ye yüz sürsün
Kucaklaşıp kaynaşalım

Yetmiş iki milleti bir biliriz
Biz tüm insanları severiz
Saygıda kusur etmeyiz
Kucaklaşıp kaynaşalım

Daima söylenir diller
Bülbül daim gülde öter.
Canlar daim güzel kokar
Kucaklaşıp kaynaşalım

Behey Alim ne söylersin
Canları misafir eylersin
Onlara hizmet edersin
Kucaklaşıp kaynaşalım

Hasan Dede Türbesinin Dıştan Görünüşü

Hasan Dede Türbesi'nin İç Kısmı



Ziyaretçilerden Biri Türbeye Niyaz Ederken

ANADOLU'DA YOK OLMAYA YÜZ TUTAN DİNİ TOPLULUKLARDAN: YEZİDİLER

Ahmet TAŞĞIN*

Güneydoğu Anadolu Bölgesinde yaşayan Yezidilerin birçoğu, son on beş yıl içerisinde muhtelif şehirlere veya ülke dışına göç etmişlerdir. Bu durum göz önüne alınarak, Yezidilerin coğrafi dağılımları ve nüfus durumları ele alınacak, ayrıca ülkemizde Yezidiler ile ilgili çalışmaların genel bir değerlendirmesi yapılacaktır.

Sonuç bölümünde de Yezidilerin yok olmaya yüz tutmalarının sebepleri üzerinde durulacaktır.

I- Yezidilik ve Yezidiler

II- Yezidilerin Coğrafi Dağılımı ve Nüfusu

III- Türkiye'de Yezidilik ve Yezidiler Hakkında Yapılan Çalışmalar

IV- Türkiye'de Yezidilerin Azalmasının Sebepleri

I - Yezidilik ve Yezidiler[1]

Yezidilik, kurucusu kabul edilen Adi b. Müsafir ile başlatılmaktadır. Adi b.Müsafir, Şam'ın Baalbek nahiyesinin Beytifar köyünde 1072 yılında doğmuş ve 1162 yılında Sincar'da (Irak) ölmüştür. Biyografik, bibliyografik eserler ile tasavvuf ve tarih kaynaklarında Adi b. Müsafir'den bahsedilmiştir. İstisnasız olarak bu kaynakların hepsi, kendisinden övgüyle bahsetmişlerdir.

Adeviye ve Sohbetiye tarikatlarıyla anılan Adi b. Müsafir, büyük bir mutasavvıf ve din bilginidir. Kendisi, Ebu'l-Vefa Hulvani, Ahmet Rufai ve Abdülkadir Geylani gibi dönemin büyük mutasavvıfları ve din bilginleriyle görüşmüş, sohbetlerinde bulunmuş, dostluk kurmuş ve güvenlerini kazanmıştır. Adi b. Müsafir'in İslam inançları ve tasavvufu ile ilgili günümüze kadar ulaşan eserleri vardır.

Adi b. Müsafir dönemi ve sonrası tatmin edici bir şekilde aydınlatılamamıştır. Yezidilik araştırmalarının en büyük sorunlarından biri burada

* Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Bilim Dalı Araştırma Görevlisi

1 Bu nçalışmada kaynak kişi. Şanlıurfa Viranşehir Yezidilerinden Bubo Kılınç'tır. İçten ve samimi ilgilerinden dolayı kendisine ve ailesine teşekkür ederiz.

başlamaktadır. İslam kaynaklarında verilen bilgiler ışığında değerlendirildiğinde, Yezidilik ile Adi b. Müsafir arasında ilişki kurmak oldukça zordur. Aslında Yezidiliğin senkritik bir yapıya sahip olduğu varsayılmaktadır. Öyle görünüyor ki, Adi b. Müsafir'in öteden beri süre gelen sürece tesiri olmamıştır. Ya da Yezidilik son şeklini Adi b. Müsafir'den sonra almıştır. Her halde Yezidiliğin aydınlatılamamış olan bu dönemi daha uzun süre araştırmacıların dikkatini çekmeye devam edecektir.

İran ve Mezopotamya'da yaşamış ve yaşayan dinlerin izlerinin ve tesirinin görüldüğü Yezidilik, hem ismi hem de tarihi açısından günümüze kadar tartışıla gelmiştir. Farklı bir çok dinin etkisinde nasıl kaldığı, hangi aşamalardan sonra son şeklini aldığı konusu hala aydınlatılmayı beklemektedir. İleri sürülen tezler de meydana gelen bu senkretizmin açıklanmasında yoğunlaşmıştır.

Yezidiliğin bu isimle anılmasının nedeni de tam olarak ortaya konabilmiş değildir. Konu ile ilgili olarak öne sürülen görüşler şöyledir:

a- Yezd şehrine nispetle

b- İzed ve Yezdan kelimelerinden türetilmiş

c- Ezidi, İzidi ve İzdi ifadelerinden türetilmiş

d- Yezid b. Muaviye'ye nispetle

Yezidilerin menşei hakkındaki görüşlere gelince:

a- Haricilerden Yezid b. Enise tarafından kurulan bir topluluktur.

b- Yezid b. Muaviye'nin kutsal bir kişi olduğuna inanan bir topluluktur.

c- Ezd ve Yezdan kelimelerinden türetilmiş ve "tanrıya tapanlar" anlamında bu topluluğa verilen isimdir.

Yezidilik İnançları ve İbadetleri:

A- İnançlar

Yezidiliğin kutsal kitapları olan Mushaf-ı Reş ve Kitab-ı Cilve'de verilen bilgilere göre Yezidiliğin inanç esasları şöyledir:

Tanrı inancı: Zaman ve mekan ile sınırlı olmayan, bütün her şeyi yaratan bir tek Tanrı inancı vardır. Bu Tanrı yarattığı her şeyi idaresi altında tutar ve yönetir.

Melek inancı: Melek inancı, Yezidilik inançlarının önemli bir kısmını teşkil eder. Melek inancının önemli bir mevkiini de Melek Tavus inancı oluşturur.

Melek Tavus hiç bir şey yokken vardı. Melek Tavus, Tanrının katından

mütemadi olarak Yezidilerin sıkıntılarını gidermek ve onlara yardım etmek için yeryüzüne gelir.

Tanrı, otuz bin melek yarattı ve bu otuz bin melek kendisine kırk bin sene ibadet etti. Daha sonra onları Melek Tavus'a emanet etti ve onları göklere çıkardı.

Tanrı, Adem ve Havva'yı yaratacağı zaman meleklere: " Ey melekler! Adem ve Havva'yı yaratacağım. Adem'in soyundan Şehid b. Cerra[2] 'yı yaratacağım. Onun soyundan gelenler, Melek Azrail'e yani Melek Tavus'a saygı gösterecek ve hürmet edecektir.

Tanrı Adem'i yaratır ve cennete kor. Adem cennette yüz yıl bekler. Yüz yıl geçtikten sonra Melek Tavus, Tanrıya: "Eğer Adem bu meyveden yemez ise nesli nasıl çoğalır?" diye sorar. Tanrı da ona: "Emir ve komutayı sana bıraktım" der. Bunun üzerine de Melek Tavus Adem'e gelerek: " Bu meyveden yedin mi?" diye sorar. Adem: "Hayır, Tanrı bundan yememi yasakladı" der. Melek Tavus'un da ona cevabı: " Buğdaydan ye, senin için daha hayırlı olur" şeklinde olur.

Tanrı haftanın her bir gününde ayrı bir melek yaratmıştır:

Pazar günü, Melek Azrail'i yarattı. Azrail, Melek Tavus'tur, Melek Tavus bütün meleklerin başıdır.

Pazartesi günü, Melek Derdail'i yarattı. Bu, Şeyh Hasan'dır.

Salı günü, Melek İsrafil'i yarattı. Bu, Şeyh Şemsettin'dir.

Çarşamba günü, Melek Mikail'i yarattı. Bu, Şeyh Ebu Bekir'dir.

Perşembe günü, Melek Cebrail'i yarattı. Bu, Şeyh Şecaattin'dir.

Cuma günü, Melek Semnail'i yarattı. Bu, Şeyh Nasrettin'dir.

Cumartesi günü, Melek Nurail'i yarattı. Bu, Şeyh Fahrettin'dir.

Kitap inancı: Yezidiliğin iki tane kutsal kitabı vardır: Vahiy kitabı olan Kitabı Cilve ile yaratılışın, emir ve yasakların anlatıldığı Mushaf-ı Reş. Bu kitapların ne zaman, nerede, kim tarafından ve hangi dillerde yazıldığı tartışma konusudur.

Peygamber inancı: Tanrı insanlara elçi göndermeksizin doğrudan bilgi verebilir ve isterse onları doğru yola iletebilir. Aynı zamanda Melek Tavus Tanrının izniyle insanlara ve özellikle Yezidilere yol göstermek için Tanrının katından yeryüzüne iner. Melek Tavus yeryüzüne insan şekline bürünmüş

2 Seyid b. Cer şeklinde de geçmektedir.

olarak gelir. Ayrıca peygamberler de gönderilmektedir. Kitab-ı Cilve ve Mushaf-ı Reş'te adı geçen peygamberler vardır. Bunlar; Adem, Şit, Nuh, Yunus, İsa ve Hasiye'dir.

Tenasüh inancı: Yezidilikte tenasüh inancı vardır. Kutsal kitaplardan biri olan Kitabı Cilve'nin bu inancı açık bir şekilde gösteren ifadesi şöyledir: " Eğer istersem öldürdüğüm kimseyi, ruhların tenasühü yolu ile bu dünyaya bir, iki veya üç defa gönderirim."

Yaratılış:

1- Evrenin yaratılışı: Kutsal kitapta açıklandığı üzere evrenin yaratılışı şöyledir: "Size evvelce yazdığımız gibi, yer ve gök yaratılmadan önce her yer sularla kaplıydı. Tanrı suların üzerinde bulunuyor ve yaptığı bir kayıkla denizler arasında geziyordu. O vakit beyaz bir inci yarattı ve ona kırk yıl hükmetti, sonra inciyi kırdı ve ayağı ile tepti.

Ne şaşılacak şeydir ki, incinin uğultusundan dağlar, gürültüsünden tepeler ve dumanından gökler meydana geldi. Tanrı, yeri ve göğü yedi kat, güneşi ve ayı yarattı. Sonra dağları, tepeleri ve gökleri dondurdu ve direksiz astı. Yeri ve onun yıkıntılarını kapattı ve eline bir kalem alıp yarattıklarını yazdı.

Sonra Fahrettin Enes'i, hayvanları, yırtıcı kuşları yaratarak onları hırkasının ceplerine koydu. İşte o zaman meleklerin refakatinde inciden çıktı. Meleklerden Fahrettin inciye yüksek sesle bağırdı. Bunun üzerine inci dört parçaya ayrıldı. İçinden su çıktı ve deniz oldu. Dünya deliksiz yuvarlak oldu.

Tanrı Cebrail'i bir kuş şeklinde yarattı, dünyanın dört köşesini yapmak üzere gönderdi. Sonra bir gemi yarattı ve gemiye otuz yıl bindi. Tanrı sonra gelerek Laleş'e oturdu ve dünyaya bağırdı. Deniz dondu, dünya meydana geldi ve sallanmaya başladı. Cebrail'e incinin iki parçasını getirmesini emretti. Bir parçasını yerin altına diğer bir parçasını göğün kapısına koydu. Sonra göğe güneş ve ayı yerleştirdi. İncinin kırpıntılarından gökyüzünü süslemek için yıldızları yarattı. Bunları gökyüzüne astı. Yeryüzüne süs olarak meyve veren ağaçları ve bitkileri yarattı. Sonra Ferş üzerinde Arş'ı yarattı[3].

2- İnsanın yaratılışı: Tanrı Kudüs'e indi. Cebrail'e toprak, su, hava ve ateş getirmesini emretti. Tanrı bunların karışımından ilk insan olan Adem'i yarattı. Ve kudreti ile ona ruh verdi. Cebrail'e Adem'i cennete götürmesini ve orada buğday dışındaki yiyeceklerden yemesini ve fakat buğdaydan kati surette yememesini emretti. Adem burada yüz yıl kaldı.

Yüz yıl geçtikten sonra Melek Tavus, Tanrıya: "Eğer Adem bu meyveden yemez ise nesli nasıl çoğalır?" diye sordu. Tanrı da ona: "Emir ve komu-

---

3 Ferş yer, arş Tanrının tahtı anlamındadır.

tayı sana bıraktım" dedi. Bunun üzerine Melek Tavus, Adem'e gelerek: "Bu meyveden yedin mi?" diye sordu. Adem: "Hayır, Tanrı ondan yememi yasakladı" dedi. Melek Tavus, ona: "Buğdaydan ye, senin için daha hayırlı olur" dedi. Adem buğdaydan biraz yedikten sonda karnı şişti, ıstırap çekmeye başladı. Melek Tavus, onu cennetten çıkardı. Kendisi Tanrının katına; göğe çıktı.

Adem'in vücudu sıkıştı. Çünkü Adem'in vücudunda atıkları dışarı atacak hiçbir organ yoktu. Sonra Tanrı, bir kuş gönderdi. Kuş, gagalamak suretiyle bu organı açtı. Adem de buğdayın neden olduğu atıkları attıktan sonra rahatladı.

Cebrail Adem'e yüz yıl görünmedi. Bundan dolayı Adem yüz yıl üzüldü ve ağladı. O zaman Tanrı, Cebrail'e Havva'yı yaratmasını emretti. Cebrail de Adem'in sol koltuğunun alt kısmından Havva'yı yarattı.

Bütün hayvanlar yaratıldıktan sonra, Adem ile Havva arasında, "evlat babadan mı, yoksa anneden mi meydana gelir?" şeklinde bir tartışma çıktı. Çünkü onların her biri nesillerinin biricik kaynağı olmak istiyordu. Bu tartışmaya onların hayvanların kendilerine benzeyen yavruları yavrulamak için çiftleştiklerini ve ortak ilişkilerini görmeleri neden oldu.

Uzun bir tartışmadan sonra her biri tohumlarını bir testi içine akıtıp ağzını kapayarak kendi mühürleri ile mühürlediler ve dokuz ay sonucu beklediler.

Dokuz ay geçtikten sonra testiyi açtılar. Adem'in testisinde bir kız ve bir erkek çocuk vardı. İşte Yezidiler, Adem'in testisinden çıkan bu kız ve erkek çocuğun neslinden türemiştir.

Havva'nın testisinde ise bir takım çürük haşarat vardı ve bunlar pis kokular yayıyordu.

Tanrı, bu çocukları beslemesi için Adem'e iki meme verdi.

Bundan sonra Adem ile Havva cinsel ilişkide bulundular. Havva bu ilişkiden bir erkek ve bir kız doğurdu. Yahudiler, Hıristiyanlar, Müslümanlar ve diğer dinler ve mezhepler hep bunların neslinden türedi.

Yasaklar:

Yezidilikte şunlar yasaklanmıştır: "Marul, çünkü adı, peygamberlerimiz Hasiye'nin adına benzer. Börülce yemeyiz, koyu mavi renk giymeyiz ve Yunus nebiye hürmetimizden de balık yemeyiz. Geyik etini de yemeyiz; çünkü geyik peygamberlerimizden birinin koyunu idi. Dini önderlerden Şeyh ve talebesi Melek Tavus'a hürmeten horoz eti yemezler. Onun sureti horozdur. Şeyh ve talebesi kabak yemezler.

Ayakta işemek, oturarak elbise giymek, tuvalette konuşmak ve umumi hamamlarda yıkanmak haramdır.

Şeytan kelimesini ve buna benzeyen "kaytan", "şad", "şer", "melun", "lanet" ve "nal" gibi benzer kelimeleri telaffuz etmemiz yasaktır."

B- İbadetler

Yezidilerin "Qawl" adını verdikleri ve günlük olarak yaptıkları duaları vardır. Bütün kutsal metinlere "Qawl" denir.

En önemli dualardan birisi: Güneş doğarken ve batarken olmak üzere günde iki kez yapılır. Bu duaya başlamadan önce eller, yüz ve ayaklar yıkanır. Seccade üzerinde veya temiz bir yerde ayakta durur vaziyette güneşe dönülür, eller önce göbek hizasında bağlanır, sonra kaldırılır, eller açık, el ayaları gökyüzüne bakar şekilde tutulur ve dua okunur. Dua bittikten sonra eller diz kapakları üzerinde olacak şekilde belden eğilmek suretiyle rüku yapılır. Bu eylem üç kere tekrarlanır. Dizler yere konur secdeye gidilir ve alın yere konulur, yer öpülür. Bu eylem ise iki kez tekrar edilir. Secde yapılan yerde diz üstü oturularak eller açık, el ayaları gökyüzüne bakar şekilde dua edilir. Böylece dua tamamlanmış olur.

Aralık ayının ilk Salı, Çarşamba ve Perşembe günlerinde oruç tutulur. Oruç, sabahtan akşama kadar hiçbir şey yememek, içmemek ve cinsel ilişkide bulunmamaktan ibarettir. Din adamları ise yazın ve kışın olmak üzere seksen gün oruç tutarlar.

Hac için Ekim ayının ilk haftasında Adi b. Müsafir'in kabrinin bulunduğu Laleş'e gidilir.

Din adamı sınıfı dünya ile meşgul olmaz. Bu sınıfın geçimini müritler, zekat ve sadakalarıyla karşılar.

Yezidilikte Dini-Sosyal Tabaka

A- Din Adamları

a- Emir: Emir, dünyevi otoritedir.

b- Şeyh: Şeyh, dini otoritedir.

c- Kaval: Kaval, Sancak denilen, tunçtan yapılma Melek Tavus sembolünü Yezidilerin yaşadığı yedi ayrı bölgeye götürmekle görevlidir.

d- Köçek: Sincar'da hizmet için kalan Köçek, dini ayinlerde dans eder.

e- Pir: Pir, müritlere dini bilgilerin öğretilerek, yaşanmasını ve dini merasimleri icra etmekle görevlidir.

f- Peşimam: Peşimam, özellikle nikah gibi merasimleri yönetmekle görevlidir.

II - Yezidilerin Coğrafi Dağılımı ve Nüfusu

Son otuz yıl içinde muhtelif sebeplerden dolayı göç eden Yezidiler, özellikle Güneydoğu Anadolu Bölgesinde meydana gelen terör olaylarından önce neredeyse tamamen topluluklar halinde göç etmişlerdir. Günümüzde Türkiye'deki Yezidi nüfusuna bakarak, Türkiyeli Yezidilerden bahsetmek neredeyse mümkün değildir. Belki de Avrupa'da yaşayan Türkiye kökenli Yezidilerden söz etmek daha doğru olacaktır. Çünkü yurtdışına göç eden Yezidilerin büyük çoğunluğu Avrupa ülkelerine göç etmişlerdir. Bunlar, göç ettikleri ülkeye iltica ederek o ülkenin vatandaşı olmuşlardır.

Türkiye'de Yezidilerin yerleşik oldukları yerler ve nüfusları 1985[4] ve 2000 yıllarına göre şöyledir:

1985[5] :

Siirt ili: Kurtalan ilçesi:	Beşpınar kasabası,
	Kurukavak köyü: 800 kişi,
Beşiri ilçesi:	Oğuz kasabası,
	Onbaşı mezrası,
	Uğrak,
	Kuşçukuru,
	Ekinciler mezrası,
	Uğurca,
	Kumgeçit,
	Üçkuyular,
	Meydancık mezrası,
	Deveboynu,
	Yolkonak,
	İkiköprü,
Beşiri ilçesi toplam:	4806 kişi,
Batman ilçesi:	Yolveren köyü: 120 kişi,

Siirt ili toplamı: 5726 kişi.

4 1985 Genel Nüfus Sayımı, Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları, 1986; Ahmet Turan, Yezidiler, Samsun:1993.

5 1985 yılında Batman ve Beşiri, Siirt iline bağlı iki ilçe idi. 1990 yılında Batman il olduktan sonra Beşiri, Batman'a bağlı ilçe oldu. Siirt ili Kurtalan ilçesine bağlı Yezidi köyleri de Beşiri ilçesine dahil edildi.

2000

Batman ili: Beşiri ilçesi: Kumgeçit Köyü:15 kişi,
Kurukavak Köyü: 10 kişi,
Oğuz Köyü: 13 kişi,
Uğurca Köyü[6]: 7 kişi,
Uğrak Köyü:11 kişi,
Üçkuyular Köyü: 6 kişi,

Batman ili toplamı: 72 kişi.

1985

Diyarbakır ili: Bahçecik köyü: 348 kişi.
Bismil ilçesi: Yasince köyü: 608 kişi,
Çınar ilçesi: Gürses köyü: 400 kişi,
Diyarbakır ili toplamı: 1356 kişi.

2000

Diyarbakır ili: Bahçecik köyü: 9 kişi.
Diyarbakır ili toplamı: 9 kişi.

1985

Mardin ili: Midyat ilçesi: Çayırlı köyü,
Çörekli mezrası,
Koçan mezrası,
Güven köyü,
Oyuklu köyü,
Yenice köyü,

Midyat ilçesi toplamı: 5600 kişi.

İdil ilçesi[7] : Mağara köyü,
İdil ilçesi toplamı: 680 kişi.

---

6 Yardımlarından ve göstermiş oldukları yakın ilgiden dolayı, Uğurca köyü sakinlerinden TAĞAY ailesine teşekkür ederim.

7 1990 yılında Şırnak il olunca İdil, Şırnak'a bağlı ilçe yapılmıştır.

Nusaybin ilçesi: Çilesiz köyü,
Balaban köyü,
Güneli köyü,
Kaleli köyü,
Değirmencik köyü,
Dibek köyü,
Selvik mezrası,
Fıskin mezrası,
Berhok mezrası,
Arpalia mezrası,

Nusaybin ilçesi toplamı: 2963 kişi.

Mardin ili toplamı: 9243 kişi.

2000

Mardin ili: Midyat ilçesi[8]: Güven köyü: 9 kişi,
Yenice köyü: 6 kişi,

Nusaybin ilçesi: Çilesiz köyü[9]: 42 kişi,
Balaban köyü: 14 kişi,
Turgutlu köyü: 11 kişi,
Girmeli köyü: 5 kişi.

Nusaybin ilçesi toplamı: 72 kişi.

Mardin ili toplamı: 87 kişi.

1985

Şanlıurfa ili: Viranşehir ilçesi: Altınbaşak köyü,
Burç köyü,
Bozca köyü,
Dinçkök köyü,

---

8 Midyat Belediye başkanı Sayın Şeyhmus Nasıroğlu'na yardımlarından ve göstermiş olduğu yakın ilgiden dolayı şükranlarımı sunarım.

9 Çilesiz köyü sakinlerinden Karaca Yaldız Bey'e, yakın ilgi ve yardımlarından dolayı teşekkür ederim.

Oğlakçı köyü,
Yaban köyü,
Büyükçavuş mezrası,
Diktaş mezrası,
Tepeyolu mezrası,
Aşağıkoşanlar mezrası,
Çörekli mezrası,
Çınarlı mezrası,
Küçükaltınbaşak mezrası,
Soğanya mezrası,
Koçar mezrası,
Hırbıari mezrası,
Üçgül mezrası,
Dirgen mezrası,
Işıklı mezrası,
Gezdik mezrası,
Aşağışölenler mezrası,
Yaprak mezrası,
Yukarıbağ mezrası,
Viranşehir ilçesi toplamı: 6307 kişi.

Şanlıurfa ili toplamı: 6307 kişi.

2000

Şanlıurfa ili: Viranşehir ilçesi[10]: İlçe merkezi: 60 kişi,
Oğlakçı köyü:56 kişi,
Burç köyü: 49 kişi,
Bozca köyü: 35 kişi,
Çavuşlu köyü: 7 kişi,
Fıstık köyü: 4 kişi,

10 Viranşehir ilçesi Yezidilerinin ileri gelenlerinden ve Oğlakçı köyü sakinlerinden olan Yüksel ailesinin, şahsıma gösterdikleri ilgi ve yardımlar, bu çalışmanın hazırlanması büyük oranda hızlandırmıştır. Kendilerine minnet borçluyum.

Şölenli köyü: 15 kişi,

Yapraklı köyü: 19 kişi,

Viranşehir ilçesi toplamı: 255 kişi.

Şanlıurfa İli Toplamı: 255 kişi.

Yıllara göre Yezidi nüfusun dağılımı:	**1985**	**2000**
Batman:	5726	72
Diyarbakır:	1356	9
Mardin:	9243	87
Şanlıurfa:	6307	255

İllere göre Yezidi nüfusun toplamı:	**1985**	**2000**
	22632	423.

Son on beş yıl içinde Güneydoğu Anadolu Bölgesinde yaşayan Yezidilerden 22209 kişi göç ederek bölgeyi terk etmiştir. Bu sonuca göre Türkiye'de yaşayan Yezidi nüfusun neredeyse tamamının ülkeyi terk ettiğini söyleyebiliriz. Adı geçen illerde dağınık olarak yaşayan Yezidiler göz önüne alındığında, ülkemizde yaşayan Yezidilerden bahsetmek neredeyse mümkün değildir. Göç etmeyerek Türkiye'de kalan Yezidilerin ise yaş ortalamaları 50 civarındadır. Yaşlıların geride kalmalarının sebebi ise arazilerine sahip çıkmak ve göç etmiş olanların uygun şartların oluşması durumunda sonra geri dönme ihtimalleridir. Ayrıca bu yaşlılar doğup büyüdükleri yerleri terk etmek istememektedirler.

III - Türkiye'de Yezidilik ve Yezidiler Hakkında Yapılan Çalışmalar

Ülkemizde Yezidilik ve Yezidiler konulu çalışmaların fazla olduğunu söyleyemeyiz. Yezidilik ve Yezidiler konusu bir bakıma çalışılmayarak göz ardı edilmiştir. Yapılan bu çalışmaların birkaç istisna dışında yeterli olmadığı görülmektedir. Özellikle yaşayan Yezidilik hakkında çalışma hemen hemen yok denecek kadar azdır.

Yezidiler kendi inançlarından olmayanlara karşı kapalı kalmışlardır. Ve çoğu zaman da, bu kapalı tutum dini bir gereklilik şeklinde telakki edilmiş ve öylece de ifa edilmiştir. Birkaç istisna sayılmaz ise, konuya ilgi duyanlar Yezidilik ve Yezidiler hakkında hiçbir neticeye ulaşamamışlardır.

Bununla beraber Yezidi olmayanlar Yezidiliği sapıklık ve Yezidileri sapık olarak kabul etme önyargısıyla araştırma ihtiyacı duymamışlardır.

Yezidilerin İslam dininden ayrılmış sapık bir topluluk olduğuna dair kanaat, konu hakkında yeterli ve tarafsız bilgi elde etmeye, elde edilen bilgilerin de verilmesine engel olmuştur. Yezidilik ve Yezidiler hakkında mevcut bu bilgiler genellikle eksik, taraflı ve yanlıştır.

Yezidiliğe ve Yezidilere ilginin canlı kalmasını sağlayan önemli bir husus; Hıristiyan ve Müslümanlardan özellikle yöneticiler, seyyahlar ve din adamlarının Yezidileri, "Şeytana Tapanlar" şeklinde isimlendirmiş olmalarıdır. Şeytana Tapanlar şeklindeki isimlendirme, bir teamül haline gelmiş daha sonra konuyla ilgili yayınlarda da bu şekliyle yer almıştır.

Şeytana Tapanlar şeklindeki isimlendirme, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dini ve kutsal kitaplarına dayanmaktadır. Yezidiliğe ve Yezidilere baştan itibaren eksik ve önyargılı bakmakla nihayet bulan bu yaklaşım, tanımlayıcı metodun bir sonucudur. Bu tanımlayıcı tavır, Yezidiliğin içeriden bir bütün olarak ele alınmasına engel olduğu gibi, yaşayan Yezidiliğin de olduğu gibi anlaşılmasını engellemiştir.

Yezidilere şirin görünmeye çalışan hatta onları herkesten daha iyi anladıklarını zanneden bazı yazarlar ise, "Şeytan Ayetleri" tartışmalarından yola çıkarak, Melek Tavus ile Şeytan arasında ilişki kurmuş ve Yezidiliği Zerdüştlükle açıklamaya çalışmışlardır.

Bazı araştırmalar da konuya ideolojik yaklaşılmış ve Yezidilik Kürtlerin eski milli dini olarak sunulmuştur. Bu tür tezler de hem çok iddialı hem de ispatlanması çok güçtür.

Yezidilik ve Yezidiler araştırmalarına, Yezidilerin katkıları sağlanamamış ve sağlanamadığı gibi de çekingen durmalarına ve geri çekilmelerine neden olunmuştur.

Diğer taraftan Yezidiler de kendileri hakkında araştırma yapmamışlardır. Son yıllarda Avrupa'da bulunan Yezidi dernekleri ise Yezidilik hakkındaki muhtelif yayınlara karşı cevap veya tekzip yazıları yayınlamıştır.

Özellikle Yezidi Emir ve Şeyhlerinin elinde bulunan belgeleri açıklamaları halinde, araştırmalara önemli bir katkı sağlanacağı gibi birçok nokta da açıklığa kavuşmuş olacaktır.

Bütün bunlara karşın, Türkiye'de yaşayan dini topluluklar içerisinde Yezidilik ve Yezidiler, Türk edebiyatında en fazla konu olanlardan biri olmuştur.

Konu zaman zaman da magazin malzemesi haline gelmiştir.

Uzun bir zamandan beri ise Yezidilik etnik ve ideolojik eğilimler malzeme olarak kullanılmaktadır.

Din bilimleri alanında yapılan çalışmalarda da Yezidilik ve Yezidiler yeterli ilgi toplayamamıştır

Üniversitelerimizde Yezidilik ve Yezidiler hakkında yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu lisans tezidir. Bu tezler, İlahiyat fakültelerinde ve Fen-Edebiyat ile Eğitim fakültelerinin Tarih ve Sosyoloji bölümlerinde hazırlanmıştır. Bu tezlerin bir kısmı basılmıştır.

Ülkemizin farklı inançlara sahip vatandaşlarını tanımak ve varsa problemlerine çözüm üretme ihtiyacı bu tür çalışmaların önemini artırmaktadır. Ayrıca yaşadığımız coğrafyanın inanç ve kültür haritasının çıkarılmasına büyük katkı sağlayacağı da bir gerçektir. Çünkü içinde yaşadığımız bu coğrafya birçok din ve medeniyetin beşiği olmuştur. Bu çalışmalar bu din ve medeniyetlerin halen yaşamakta olan etkilerini ve izlerini açıklığa kavuşturmamızı sağlayacaktır.

YEZİDİLİK VE YEZİDİLER BİBLİYOGRAFYA

"Adeviye", **İslam Ansiklopedisi,** c. 1, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, s. 137

"Adi Misafiroğlu", **Türk Ansiklopedisi,** c. 1, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1984, s. 135.

ABDÜLGANİ EFENDİ, Mardin Tarihi, Hazırlayan, Burhan Zengin, Ankara: Başbakanlık GAP Bölge Kalkınma İdaresi Başkanlığı Yayınları, 1999.

AKPINAR Turgut, "Yezidiler Şeytana mı Tapar", **Tarih ve Toplum,** S. 131, 1994, ss. 14-20.

AKPINAR Turgut, "Yezidilik ve İlgi Çekici İnançları, Adetleri" **Tarih ve Toplum,** S. 133, 1995, ss. 41-54.

ASTAN Fethullah, "Yezidiler", (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi), Ankara: 1983.

AYDIN Mehmet, "Şeytana Tapma Yezidilerin İnanç Esasları" 23, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** 1978, ss. 258-266.

AYDIN Mehmet, "Yezidiler ve İnanç Esasları" **Belleten,** c. 202, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988, ss. 33-74.

AYDIN Mehmet, "Yezidiler ve Onların Folklorik Özellikleri", **3. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri,** c.4,1987.

AYNİ Mehmet Ali, Milliyetçilik, İstanbul: Marifet Basımevi, 1943.

BALTA H. İbrahim, "Vahşette Yezidi Parmağı", **Zaman,** 10 Şubat 2000.

BALTEN Zeki, Şeyh Adi ve Yezidiler, (Ondokuz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi), Samsun: 1985.

BAŞBUĞ Hayri, Yezidilik İnancı, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1987.

BAYBARA Süleyman, Abdüsselam Efendi, Hayatı, Eserleri, Ümmü'l- İber'in Tercemesi ve Dil Yönünden İncelenmesi, (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi), Kayseri: 1994.

BAYRAK Mehmet, Alevilik ve Kürtler, Özge Yayınları, 1997.

BAYRAK Mehmet, Batılı Gözüyle Osmanlı Toplumu ve Yezidiler Üstüne Bir Tanıklık", **Tarih ve Toplum,** S. 17, 1985, ss. 356-359.

BAYRAK Mehmet, Kürdoloji Belgeleri, Özge Yayınları, 1994.

BENDER Cemşid, Kürt Tarihi ve Uygarlığı, 5.bs., İstanbul: Kaynak Yayınları, 1995.

BENDER Cemşid, Kürt Uygarlığında Alevilik, 2.bs. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1992.

BEŞİKÇİ İsmail, Doğu Anadolu'nun Düzeni, Ankara: Yurt- Kitap-Yayın, 1992.

BEYSANOĞLU Şevket, "Yezidilik ve Yezidiler", **Diyarbakır. Müze Şehir,** Ankara: Yapı Kredi Yayınları, 1999, ss. 391-401.

BEYSANOĞLU Şevket, İnanç Gelenek ve Görenekleri ile Yezidiler, Ankara:1988.

BİRDOĞAN Nejat, Alevi Kaynakları II, İstanbul: Kaynak Yayınları, 1999.

BLAGA Rafael, İran Halkları El Kitabı, Ankara: 1997.

BULUT Faik, "Yezidiler", **Atlas,** S. 89, 2000, ss. 32-52.

ÇAĞATAY Neşet, Çubukçu İbrahim Agah, İslam Mezhepleri Tarihi, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1976.

ÇAVLI Yıldırım, "Dinlerin Kavşak Noktasında", **Hürriyet,** 12-18 Haziran, 1983.

ÇELİK Ahmet, Yezidilik, (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi), Ankara: 1977.

ÇOBAN Ahmet, Yezidilik, (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi), Erzurum: 1983.

ÇUBUKÇU İbrahim Agah, "Yaşayan Yezidilik", **Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi,** c. 28, 1986, ss. 23-36.

DALMIŞ Hikmet, Adem Muhcu, Yezidi İnançları, (Ondokuz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi), Samsun, 1985.

DÜNDAR Fuat, Türkiyede Nüfus Sayımlarında Azınlıklar, İstanbul: Doz Yayınları, 1999.

ERK Erol, "Yezidiler Arasında", **Hürriyet,** 13-19 Mart 1966.

ERK Hasan Basri, "Yezidi Mezhebi Hakkında Bir Açıklama", **Sebilürreşad,** c. 7, S. 172, ay. 5, 1954, s. 364.

"Evet Bizler Şeytana Tapıyoruz", Röportaj, Rana, **Pazar Sabah,** 20 Ocak 1991, 2-3-30.

EVLİYA ÇELEBİ, Seyahatname, Çeviren, T.T. Kuran-N. Akbaş, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1986.

EYÜPOĞLU İsmet Zeki, Şeytan Ayetleri Söylencesi, İstanbul: Uygarlık Yayınları, 1989.

FIĞLALI Ethem Ruhi, "Yezidilik", **Türk Ansiklopedisi,** c. 3, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ss. 441-443.

FIĞLALI Ethem Ruhi, Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, 9.bs., Ankara: Selçuk Yayınları, 1998.

FIĞLALI Ethem Ruhi, İbadiyenin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.

FIRAT Mehmet Şerif, Doğu İlleri ve Varto Tarihi, 5.bs., Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1983.

GENÇLER Ahmet, Diyarbakır ve Çevresinde Sosyalleştirilmiş Sağlık ve Hizmetlerini Etkileyen Toplumsal ve Kültürel Faktörler, (Diyarbakır Üniversitesi Tıp Fakültesi Halk Sağlığı Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi), Diyarbakır:1974.

GÖLPINARLI Abdülbaki, Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar, 2.bs., İstanbul: İnkılap Yayınları, 1996.

GÜMÜŞ Abidin, Midyat'ın Kültür Hayatı, (Dicle Üniversitesi Eğitim Fakültesi Tarih Bölümü, Lisans Tezi), Diyarbakır: 1997.

GÜNDÜZ Şinasi, Mitoloji İle İnanç Arasında, Samsun: Etüt Yayınları,1998.

HANÇER Meryem, Yezidiler, (Dicle Üniversitesi Eğitim Fakültesi Tarih Bölümü, Lisans Tezi), Diyarbakır: 2000.

HANÇERLİOĞLU Orhan, "Melek-i Tavus", **Dünya İnançları Sözlüğü,** İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, ss. 318-319.

HANÇERLİOĞLU Orhan, "Melek-i Tavus", **İslam İnançları Sözlüğü,** İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, s. 318.

HANÇERLİOĞLU Orhan, "Yezidilik", **Dünya İnançları Sözlüğü,** İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, ss. 560-561.

HANÇERLİOĞLU Orhan, "Melek-i Tavus", **Felsefe Ansiklopedisi,** c. 4, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980, ss.

HANÇERLİOĞLU Orhan, "Yezidilik", **İslam İnançları Sözlüğü,** İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, s. 724.

HANÇERLİOĞLU Orhan, "Melek-i Tavus", **Felsefe Ansiklopedisi,** c. 4, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980, s. 127.

HATEMİ Hüseyin, Şeytan Rivayetleri, İstanbul: İşaret Yayınları, 1989.

IŞIK Cemil, Yezidilik, (Gaziantep Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Lisans Tezi), Gaziantep:1998.

IŞIK Hüseyin Hilmi, "Yezidilik", **Tam İlmihal,** 48.bs., İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1991, ss. 460-462.

İDİKURT Hasan, Viranşehir, Mersin: Tarihsiz.

İSMAİL PAŞA, Hediyyetü'l-Arifin, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.

İŞLER İbrahim, Mehmet Çetin, Dinler ve Diller Diyarı Midyat, Midyat: Midyat Belediyesi Yayınları, 2000.

İŞLER İbrahim, Yezidilikte İnanç ve Sosyal Yapı, (Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Lisans Tezi), Konya: 1990.

KAHRAMAN Hasan, Recep Ak, Abede-i İblis, (Ondokuz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi), Samsun: 1985.

KARAY Refik Halit, Yezidin Kızı, 2.bs., İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1992.

KAŞGARLI Mehlika Aktok, "Doğu ve Güneydoğu, Anadolu Tarihi İnanç Yapısı", **Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi,** S. 40, 1986, ss. 39-75.

KAŞGARLI Mehlika Aktok, Mardin ve Yöresi Halkından Türko-Semitler, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1991.

KATİP ÇELEBİ, Keşfü'z-Zünun, Beyrut: Darü'l-Fikr, 1990.

KATİP ÇELEBİ, Mizanü'l-Hak, Hazırlayan, Orhan Şaik Gökyay, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.

KAYABAL B. Bedri, "Mardin Ya da Midyat'tan Daha Büyük Bir Yer Var mı Bu Dünyada?", **Milliyet,** 21 ocak 1971.

KAYABAL B. Bedri, "Türkiye Yezidilerin Merkezi Olacak", **Milliyet,** 22 Ocak 1971.

KAYABAL B. Bedri, "Güneşe, Ay'a ve Yıldızlara Kulluk Ederiz... **Milliyet,** 23 Ocak 1971.

KEMAL Yaşar, Fırat Suyu Kan Akıyor Baksana, 6.bs., İstanbul: Adam Yayınları, 1998.

KONYAR Basri, Diyarbakır Yıllığı, Ankara: Ulus Basımevi, 1936.

KUTLUAY Yaşar, İslam ve Yahudi Mezhepleri, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1964. ss. 71-72.

MEHMED ŞERAFEDDİN, "Yezidiler", **Daru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası,** S. 4, 1926, ss. 273-275.

MEHMED ŞERAFEDİN, "Yezidiler", **Daru'l-Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası,** S. 3, 1926, ss. 1-29.

"Mezheplere Dair Tarihi tetkikler: Yezidi Mezhebi", **Sebilürreşad**, c. 7, S. 163, ss. 200-201.

MUNGAN Murathan, Mahmut ile Yezida, 2.bs., İstanbul: Metis Yayınları, 1995.

MUSTAFA NURİ, Abede-i İblis, İstanbul: İçtihat Matbaası, 1328.

OKÇU Davut, Yezidilik ve Yezidiler, Van: Birleşik Yayınları,1993.

OKUR Mustafa, Yezidilik, (Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi), Kayseri: 1984.

ÖZALP Ahmet, "Yezidiyye", **Şamil İslam Ansiklopedisi,** c. 6, İstanbul: Şamil Yayınları, 1994, ss.403-405.

ÖZDEMİR Aslan, Şanlıurfa Viranşehir İlçesine Bağlı Dört Köyde Örf Adet ve İnanç Değişmeleri İle İlgili Sosyolojik İnceleme, Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Lisans Tezi), Malatya:1988.

ÖZGÖNÜL Emi "Yezidiler: Şeytanı Tanrı Bilenler", **Hürriyet,** 4-8 Nisan 1982.

ÖZTEMİR Murat, Yezidiler ve Süryaniler, İstanbul: Ekin Yayınları, 1988.

ÖZTÜRK Kemal, "Şeytana Tapıyordu, Şimdi Müslüman Tebliğci", **Yeni Şafak,** 14 Mayıs 1995.

ÖZTÜRKATALAY Latif, Mardin ve Mardinliler, İstanbul: 1995.

POLAT Zeynep, Yezidiler, (Fırat Üniversitesi, Fen-Edebiyat Tarih Bölümü, Lisans Tezi), Elazığ:1991.

SEVER Erol, Yezidilik ve Yezidilerin Kökeni, 3.bs., İstanbul: Berfin Yayınları, 1996.

SEVGEN Nazmi, "Yezidiler", **Türkiye Mahsulleri Ofisi Dergisi,** Haziran 1956, ss. 47-55.

SEVGEN Nazmi, "Yezidiler veya Şeytana Tapanlar", **Coğrafya Dünyası,** S. 2, 1950, ss. 112-117.

SIRMA İhsan Süreyya, Yezidiler, (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi), Ankara:1966.

SIRMA İhsan Süreyya, "Melek Tavus ve Adab-ı Tenkid", **Tarih ve Toplum,** S. 138, 1995, ss. 375-377.

SÜLEYMAN SABRİ, Van Tarihi, Hazırlayan, Gamze Gayeoğlu, 3.bs., Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1982.

ŞAHİN Murat, Doğuştan Günümüze Yezidilik ve Yezidiler, (Fırat Üniversitesi, Fen-Edebiyat Tarih Bölümü, Lisans Tezi), Elazığ:1996

ŞANAK Musa, Mezopotamya'da Dinlerin Doğuşu ve Gelişimi, İstanbul: Aram Yayınları, 1997.

ŞAPOLYO Enver Behnan, Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1964.

ŞEMSETTİN SAMİ, "Sincar", Kamusü'l-A'lam, c. 4, İstanbul: Kaşgar Neşriyat, 1996, s. 2653.

ŞEMSETTİN SAMİ, "Adi b. Müsafir", Kamusü'l-A'lam, c. 4, İstanbul: Kaşgar Neşriyat, 1996, s.3134.

ŞEMSETTİN SAMİ, "Hekkari", Kamusü'l-A'lam, c. 6, İstanbul: Kaşgar Neşriyat, 1996, s. 4742.

ŞEMSETTİN SAMİ, "Yezidiler", Kamusü'l-A'lam, c. 6, İstanbul: Kaşgar Neşriyat, 1996, ss. 4798-4797..

"Şeytana Tapan Yezidiler", Yeni Şafak, 14 Ekim 1995.

ŞİRİN Muhammet, "Yezidiler", Röportaj,: İlhan Erdem, **Selam,** S. 91, 22-28 Mayıs 1995. S. 14-15.

TAN İrfan, Çayırlı Köyünün (Kefnaz-Midyat) Sosyo-Ekonomik Durum Ve Köydeki Diğer Sosyal Hayat, (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Antropoloji ve Etnoloji Bölümü, Lisans Tezi), İstanbul: 1974.

TANYOL Cahit, "Baraklarda Örf ve Adet Araştırmaları", **İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi,** S. 7, 1951, ss. 71-108.

TAPLAMACIOĞLU Mehmet, Din Sosyolojisi, 3.bs., Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.

TAŞKIN İdris, Yezidilerin Tarihi ve İnanç Esasları, (İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Tarih Bölümü, Lisans Tezi), Malatya: 1997.

TEPEYRAN Ebubekir Hazım, Hatıralar, İstanbul: Pena Turizm ve Ticaret, 1988.

TORİ, Kürtlerin Din Kültürü Tarihi, İstanbul: Berfin Yayınları, 1988.

TORİ, Bir Kürt Düşüncesi Yezidilik ve Yezidiler, İstanbul: Berfin Yayınları, 2000.

TURAN Ahmet, Yezidiler, Samsun: 1993.

TURAN Osman, Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi, 3.bs., İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993.

TURAN Osman, Selçuklular Zamanında Türkiye, 4.bs., İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1996.

TÜRKAY Cevdet, Oymak, Aşiret ve Cemaatlar İstanbul: Tercüman Kaynak Eserler, 1979.

TÜRKDOĞAN Orhan, Çağdaş Türk Sosyolojisi, 2.bs., İstanbul: Turan Yayınları,1995.

TÜRKDOĞAN Orhan, Etnik Sosyoloji, İstanbul: Timaş Yayınları, 1997.

TÜRKDOĞAN Orhan, Güneydoğu Kimliği, Bolu: Türk Ocağı Bolu Şubesi Yayınları, 1995

ULUDAĞ Süleyman ,"Adi b. Müsafir", **İslam Ansiklopedisi,** c. 1, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988, s. 381.

ULUDAĞ Süleyman, Adeviye", **İslam Ansiklopedisi,** c. 1, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988, s. 374.

ÜLKÜ Hayati, İslam'da Mezhepler, İstanbul: Şelale Yayınları, 1980, ss. 142-151.

YELDA, İstanbul'da, Diyarbakır'da Azalırken, İstanbul: Belge Yayınları, 1996.

YETİK Zübeyr, İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler, İstanbul: Beyan Yayınları, 1990.

"Yezidilik ve Yezidiler", **Yeni Hayat Ansiklopedisi,** c. 6, İstanbul: Doğan Kardeş Yayınları, 1979, ss. 3343-3344.

"Yezidilik", **Yeni Türk Ansiklopedisi,** c. 12, İstanbul: Ötüken Yayınları, ss. 4771-4774.

"Yezidilik", Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, c. 4, İstanbul: Risale Yayınları, 1990, ss.253-257.

YILMAZÇELİK İbrahim, XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.

YINANÇ H. Mükrimin, "Diyarbakır", **İslam Ansiklopedisi,** c. 3, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988, ss. 605-626.

YÖRÜKAN Yusuf Ziya, Müslümanlıkta Dini Tefrika, Ders Notları, Ankara:Tarihsiz.

ZENGİN Adnan, Yezidi İnanç ve Adetleri, (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi), Samsun: 1987.

IV - Türkiye'de Yezidilerin Azalmasının Sebepleri

Güneydoğu Anadolu Bölgesinde yaşayan Yezidilerin geçen otuz yıl içinde başlayan göçleri, son on beş yıl içinde daha da hızlanmıştır. Yezidilerin nüfus durumlarını gösteren yukarıdaki rakamlardan da anlaşılacağına göre, Güneydoğu Anadolu Bölgesinde yaşayan Yezidilerin neredeyse tamamının bu süre zarfında göç etmiş oldukları anlaşılmaktadır.

Katılımcı mülakat yoluyla yaptığımız tespitler şöyledir:

Yezidiler, asırlar önce yaşadıkları hadiselerden ötürü, sürekli bir korkuya sahip olup kendilerini hiç bir zaman güvende hissetmemektedirler. Zira her zaman sosyal çevrelerinin türlü türlü baskılarına maruz kalmışlardır. Özellikle Osmanlı Devletinin, Tanzimat ile beraber yaptığı değişikliklerin, devletin içinde yaşayan dini topluluklara yansımaları ağır olmuştur. Bu tablodan en

fazla etkilenen dini topluluklardan biri de Yezidilerdir.

Yezidiler, bugün dahi pek bir şeyin değişmediğini ve yaşadıkları sosyal çevrenin, bir şekilde onları hala baskı altında tuttuğunu, bunun sonucunda da göçe bir çözüm olarak başvurduklarını söylemektedirler.

Şiwan Perver'in seslendirdiği "Kırîvê" isimli şarkı, yukarıda anlatılan tespite çarpıcı bir örnektir. Şarkıda; Yezidi bir genç kız ile Müslüman bir genç erkeğin aşkı konu edilmektedir. Bu şarkı Şiwan'ın ilk okuduğundan bugüne kadar, Yezidilerin tepki göstermelerine neden olmuştur. Yezidilere göre; gerçek olan bu aşk hikayesi Şiwan tarafından ters yüz edilmiştir. Oysa, Müslüman bir genç kız, Yezidi bir genç erkeğe aşık olmuştur. Dini hamasetle Müslümanlar, Müslüman bir genç kızın, Yezidi bir genç erkeğe aşık olmasına razı olmayarak olayı ters yüz etmişlerdir. Kırîvê isimli şarkıyı Türkçe çevirisiyle birlikte veriyoruz:

KIRÎVÊ

Ax de were lê were lê were lê lê...
Kırîvê vê sibê w'ezê bi Çiyayê Şengalê
Gola Simoqya diketim îro gelî di gelî de
Di gelî de di gelî de kirîvê lê lê...

Minê bala xwe dabû ku vê sibekê keçka Simoqya
Li xwe kiriye kirasê sor î melesî çeka ebawî
Ebadayî di serî de
Xwe dabû devê gola Simoqya
Mîna kevoka şînordeka
Çemê Xabûrê di binî da hê kirîvê lê lê...

Kırîvê w'ez ketime bextê te
Tê vê sibekê bi dengê qebqeba heramî kewan e
Xwe berde pozê Şengala şewitî
Tê bi şêxa Şêxê Melekê Tawis ke
Were di ser derd û kulan re ramûsanekê
Bi ser can û cesedê kirîvê, min, xwe de berde kirîvê lê...
Kırîvê heger xêr be bila ji dê û bavê te re be
Heger gune be bila sedqa serê te be
Ez feqîrê we me kirîvê lê...

Îcar keçikê bang kir:
Kirîvo w'ezê jin im ne bi destê xwe me
Qurbana te, me talan neke
Ji xwe netirse, w'ez sond dixwum
Bi Şêx Adikê Melekê Tawis be
Hege w'ez mirim ji axa sarre me
Hege ez bimînim ji rih û can û cesedê
Kirîvê xwe re me kirîvo lo...
De ramûsanê me keçkê Êzîdiyan
Di xweşbûna sehera sibê...
Di azanya melê de kirîvo lo...
Sîng û berê min kara xezala
Min xeşimê min dilmezê
Min kevoka şînordeka Çemê Xabûrê hê kirîvo lo
De mîna fîncana qehwê ferfûrî ne
Dev û lêvê min mîna şekirê Amedê
Di devê cuhê de kazeskirî dicîne kirîvo lo...
De lo lo ax...[11]

KİRVE
Ah... Di gel oy... Gel oy... Gel oy oy...

Kirve!
Bu sabah Şengal dağından Sımokya gölüne inmişim ki
Vadi vadide açılmış, vadi vadide, vadi kirvem oy oy...
Baktım da!
Bu sabah Sımokya kızı, kırmızı desenli fistanı giyinmiş
Arkalıklı abayı da üstüne, güvercin gibi
Sımokya gölünün kenarına inmiş
Habur nehrinin yeşil ördeği misali
Sudaki yansıması, ah kirve oy oy...

11 Stranên Kurdî-Kürtçe Şarkılar, İstanbul: Doz Yayınları,1998, ss.230-231.

Kirve!
Bahtına düşmüşüm
Bu sabah harami keklik ötüşüne
Yanası Şengal'in doruğuna çıkasın
Şeyhlerden Melek-i Tavus Şeyhinin hürmetine
Gel...Dert ve acıların üzerine
Ben kirvenin canı ve cesedine
Bir buse kondur, hey kirve oy oy...
Eğer hayır ise; Başının sadakası...
Kapınızdaki ben fakir(dilenci)e, kirve oy oy...

Bu kez kız söyler:
Kirve!
Kadınım ya (bilirsin), başıma buyruk değilim
Kurbanın olayım; endişelenme, (sevdamızdan yana) korkma!
Melek-i Tavus Şeyhim Hadi'nin başına yemin içerim
Öldüysem; kara toprağa
Kaldıysam; kirvemin ruhu, canı ve cesedineyim
Ah kirvem oy oy...
Kirve, bir bilsen!
Biz Yezidi kızlarının buseleri
Seherin güzelliğinde, sabah ezanı sesiyle, kirve oy...
Ben ceylan yavrusunun önü, göğsü
Ben Habur'un yeşil ördeği, güvercini
Çini fincanındaki kahve misali...
Dudaklarım, ağzım;
Kağıda sarılı Amed şekeri
Ki Yahudi -onu- ağzında çiğner...Kirve oy...
Ah...Kirve oy oy...Ah...[12]

Güneydoğu Anadolu Bölgesindeki belli başlı bir kaç Yezidi köyünde yaşayan Yezidiler: "Eğer devletin varlığı olmasa, bugün bile, çevremizdeki

12 Kirve şarkısını Türkçe'ye çeviren Roşan Lezgin hanımefendiye şükran ve minnet borçluyuz.

köylüler bizi köylerimizden sürüp, arazilerimize el koyarlar" şeklinde durumlarını ifade etmektedirler.

İnançlarının alay konusu edilmesi, Yezidilerin sosyal ilişkilerini zayıflatmış, onları güvensizlik ortamına itmiştir. Örneğin, bir inanç ilkesi olarak, bir Yezidi etrafına çizilen daireden çıkamaz. Çıkabilmesi için (dairenin dışındaki) birinin bu daireyi bozması gerekir. Bunu bilenler çarşıda, pazarda, okulda karşılaştıkları Yezidileri daire içine alıp onlarla eğlenmişlerdir. Dairenin içinde mahsur kalan Yezidinin çırpınmaları, ağlamaları ve yalvarmaları ise sadece çevredekilerin eğlenmesine yaramıştır.

Yezidiler yaşadıkları bu olaylardan sonra bu daire inançlarından vazgeçmişlerdir.

Yine çarşıda pazarda bir Yezidinin arkasından çalınan ıslık, daha çok ıslık ile şeytan arasında tasavvur edilen ilişki sonucunda geliştirilmiş başka bir eğlence biçimidir.

Yezidilerin yaşadıkları diğer bir sorun da sosyal çevreleri tarafından ekonomik baskı altında tutulmuş olmalarıdır. İfade edildiğine göre, bir Yezidi hazırlamış olduğu yoğurdunu, Yezidi yoğurdu olduğu için pazarda satamazmış ve elinde kalan yoğurdu geri eve götürürmüş. Çarpıcı bir örnek olması itibariyle, Batman ili Beşiri ilçesi Uğurca köyünde, 1980'li yılların başlarında Tağay ailesi tarafından bir un ve mercimek fabrikası kurulmuştur. Ancak bu fabrika uzun süre işletilememiştir. İlçeye dışardan gelen unlardan daha ucuz olmasına rağmen çevredeki halk, Yezidiler tarafından üretilen bu unları helal olmadığı inancıyla satın almamıştır.

Yezidiler, resmi olarak, dini bakımdan belirsiz bir statüde bulunmaktadırlar. Yezidi nüfus cüzdanlarının din hanesi boş bırakılmaktadır. Dinlerinin yok kabul edilmesi Yezidileri oldukça rahatsız etmektedir.

Güneydoğu Anadolu Bölgesinde yaşanan terörün göçte çok büyük etkisi olmuştur. Çatışmaların başladığı daha ilk yıllardan itibaren Yezidiler, Türkiye'de dini baskı yapıldığı gerekçesiyle muhtelif Avrupa ülkelerine iltica etmişlerdir.

Bugün Avrupa'nın muhtelif ülkelerinde yitip giden Yezidiler, Türkiye'yi terk edip gittiklerine pişman olmuşlardır. Çünkü Avrupa ülkelerine yerleşen Yezidiler büyük bir değişim geçirmektedirler. Yaşanan çözülme, Yezidileri inanç ve ibadetlerinden tamamen uzaklaştırmıştır.

ALEVÎ-BEKTAŞÎ EDEBİYATINDAKİ HRİSTİYANLIKLA İLGİLİ UNSURLAR ÜZERİNE

Mehmet TEMİZKAN*

Bilindiği gibi Bektaşîlik oldukça geniş bir alana yayılmıştır. Yunanistan, Bulgaristan, Romanya, Yugoslavya ve Arnavutluk'u içine alan Balkan coğrafyası da, Bektaşîliğin yayılma alanı içindedir. Bektaşîlik üzerine yabancılar tarafından yapılan ilk ve önemli çalışmalar da daha çok bu sahada yapılmıştır[1]. Hasluck ve Birge bu sahada yaptıkları çalışmalarla ulaştıkları bir takım neticeleri, Bektaşî tarikatının aslî unsurları olarak görmüş ve göstermişlerdir. Bunlar arasında da Hristiyanlıkla ilgili olanlar, özellikle dikkatleri çekmektedir.

Hristiyanlıktaki teslis yani baba, oğul ve kutsal ruh ile Bektaşîlikteki Hak-Muhammed-Ali inancı, on iki havarî ile on iki imam arasında görülen benzerlik veya paralellik, hem müslüman hem de Hristiyanlar tarafından ziyaret edilen kutsal yerler, başta Hz. Hasan ve Hüseyin'in Petros ve Pavlos'la özdeşleştirilmesi olmak üzere başka özdeşleştirmeler... vb. hususlar delil kabul edilerek, Bektaşîlikte derin bir Hristiyanlık tesirinden bahsedilmiştir. Bu hususla ilgili benzer örneklerin arka arkaya sıralanmasıyla, bu etkinin abartıldığı görülmekte, hatta Bektaşî tarikatının temelinde Hristiyanlıktan gelen unsurların çok önemli bir yer tuttuğu iddiası sezilmektedir. Bektaşîliğin bir "senkritizm" olduğu, Fuat Köprülü de dahil olmak üzere, pek çok bilimadamının ortak kanaatidir. Fakat Hristiyanlıktan gelen unsurların bu "senkritizm"deki payı, objektif bir tarzda yeteri kadar ele alınmış değildir. Biz burada Hristiyanlıktan gelen unsurların bu senkritizmdeki payına, yani nitelik ve nicelik olarak ağırlığına, var olduğu iddia edilen benzerlikler hakkında yazılanları özetleyerek ve bilhassa Alevî-Bektaşî edebiyatındaki Hristiyanlıkla ilgili unsuları tesbit etmeye çalışarak biraz açıklık kazandırmaya gayret edeceğiz. Bektaşîlerin inançlarını, duygu ve düşüncelerini, muhabbet ve bağlılıklarının sahip veya sahiplerini aksettiren en emin kaynak, Bektaşî edebiyatıdır. Bu bakımdan Hristiyanlıkla ilgili unsurların Alevî-Bektaşî edebiyatındaki akisleri konusuna ağırlık vereceğiz.

Burada, konu ile ilgilenen herkesin bildiği bir hususu, bir kez daha tekrar

---

* Uzman, Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü.

1 F.W Hasluck, Anadolu ve Balkanlar'da Bektaşilik, Haz. Yücel Demirel, İst. 1995; J. Kingsley Birge, Bektaşilik Tarihi, İst. 1991.

etmek istiyorum. Bektaşîlik tarikatının en belirgin hususiyetlerinden biri, bulunduğu yerden bir takım öğeleri alıp sahiplenme, yani kendi bünyesine dahil etme temayülüdür. Bu temayülü göz önünde bulundurarak, Balkanlar'daki Bektaşîliği tetkik etmeye başlamadan önce, bu coğrafyanın demografik yapısını gözden geçirmek, sağlıklı sonuçlara ulaşabilmenin temel şartlarından biridir.

Balkan yarımadası, tarihin en eski devirlerinden beri doğudan ve kuzeyden gelen akınlara açık bir geçit yolu vazifesi görmüştür. Balkanlardaki etnik çeşitliliğin önemli bir sebebi de bu geçit yolu olma özelliğidir[2]. Bu sahada kurulan iki Bulgar imparatorluğu, Sırp Prensliği ile Moldavya ve Eflak Prensliklerinin halkları çok erken bir tarihte Hristiyanlaşmışlardır. 1054 yılında Bizans'ın din bakımından Roma klisesinden ayrılması, Balkanlar'da Ortodoksluğun zaferini hazırlamıştır[3]. 1354 yılında Süleyman Paşa'nın Rumeli'ye geçişi ile Balkanlar'da Osmanlı fetihleri başlamış[4], kısa denilebilecek bir zaman zarfında da Balkanlar'ın önemli bir bölümü Osmanlı hakimiyetine girmiştir. Bunun tabiî bir sonucu olarak da Balkanlar'a Türk ve Müslüman nüfus yerleştirilmiştir. Zamanımızda dahi Balkanlar'daki ikinci büyük din grubunu Müslümanların meydana getirmesi, bu hadisenin sonucudur[5].

Bu kısa açıklamalar bizi şu sonuca ulaştırmaktadır: Balkanlar, tarihin eski devirlerinden beri, hem etnik hem de dinî anlamda muhtelif unsurların birarada yaşadığı, günümüzde de yaşamaya devam ettiği bir coğrafyadır.

Asırlar boyunca birarada yaşayan farklı dinlere ve farklı kültürlere mensup insanların, sosyal temas neticesinde birbirlerini etkilemiş olmaları kaçınılmazdır. Din sahasındaki etkilenme de buna dahildir. Kaçınılmaz olan bu karşılıklı etkileşime, Bektaşî tarikatının biraz önce sözünü ettiğimiz temayülünü de ilave edersek, söz konusu edilen benzerliklerin sebepleri kendiliğinden anlaşılmış olur.

Bu haklı ve mantıklı mazeretlere rağmen, Hristiyanlık tesiri olarak açıklanan Bektaşîlik ve Hristiyanlık arasındaki benzerlik ve paralellikler şunlardır:

1- Hristiyanlıktaki teslis (Baba-Oğul-Kutsal Ruh) inancı ile Bektaşîlikteki Hak-Muhammed-Ali bağlılığı arasındaki benzerlik. Pek çok yerde izah edildiği üzere her iki inançta da 3 sayısının ortak olması dışında bir benzerlik bulunmamaktadır. Alevî- Bektaşî inancına göre Hz.

2 Meydan Lorousse, C.2, s. 519.
3 A.g.e., s. 519.
4 A.g.e., s. 519.
5 Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. 5, s. 27

Muhammed de, Hz. Ali de Allah'ın oğlu değildir. Hz. Muhammed peygamber, Hz. Ali ise velîdir; yani biri Allah'ın resûlü, diğeri de Allah'ın velîsidir. Üçünün "bir" görülmesi, onlara karşı beslenen sevginin aynı derecede olmasından başka bir şey değildir. Derviş Ali'nin bir nefesinde geçen "Men Ali'den gayrı Tanrı bilmezem!"[6] gibi mısralar, Bektaşî zümrelerinin aslî ve hâkim kabulünü yansıtmaktan çok uzaktır. Bu ve benzeri mısralar ölçü alınamazlar. Ölçü alınabilecek olan, mesela Alevî-Bektaşî edebiyatının yedi büyük şairinden biri olan Hataî'nin şu dörtlüğüdür: (Zîra benzerlerine hemen hemen her Bektaşî şairinde tesadüf etmek mümkündür.)

Mahabbettir lâ-ilâhe illallah
Mahabbettir Muhammedün resûlullah
Mahabbettir Aliyyün veliyullah
Üçü de ma'nâda birdir mahabbet[7]

Bu dörtlükte, Hz. Muhammed'in Allah'ın resûlü, Hz. Ali'nin de Allah'ın velîsi olduğu, muhabbetin de üçüne karşı beslendiği gayet açık bir dille ifade edilmektedir.

2- On iki havari ile on iki imam benzerliği. Buradaki 12 sayısının da bir tesadüf olduğu meydandadır. Eğer on birinci imam Hasan el-Askerî'nin oğlu Mehdî kaybolmasaydı, imamların sayısı 12 ile sınırlı kalmayacak, belki de imamet zinciri günümüze kadar uzayacaktı. On iki havari aynı zaman diliminde yaşadıkları halde, on iki imam farklı zaman dilimlerinin insanlarıdır. Alevî- Bektaşî zümrelerinin bu imamlara olan bağlılığı, dinî bir temele dayanmaktan ziyade, siyasî-ideolojik bir temele dayanmaktadır. On iki havari bütün Hristiyanlık aleminin kahramanları olduğu halde, on iki imam İslam'ın bütünlüğü içinde belli bir fırkanın kahramanlarıdır.

3- Vaftiz ile cem ayininden önce alınan abdest arasındaki benzerlik. İslam dininde abdest almak bazı ibadetler için farzdır. Namazdan önce abdest almak gibi. Sünnet olan abdestler de vardır. Kısacası abdest almanın kökeni İslam'dır. Her an abdestli olmak, uyumadan önce dahi abdest almak, pek çok müslüman için bir hayat tarzıdır. Dinî bir tören olan cem ayininden önce abdest almak da, abdest kültürünün bir parçasıdır. Abdesti bozan pek çok hal vardır; bu yüzden bir günde defalarca abdest alınması icap edebilir. Vaftizde ise böyle bir durum bulunmamaktadır. Dolayısıyla ikisi arasında bir benzerlikten söz etmek, ancak zorlama ile izah olunabilir.

---

6 İrene Melikoff, Uyur İdik Uyardılar, İst. 1994, s. 17.
7 Nejat Birdoğan, Hataî, İst. 1991, s. 99.

4- Papazlarla Bektaşî Babalarının bekarlıkları arasındaki benzerlik. Şu hususu hemen ifade etmek gerekir ki, evlenmemek kesinlikle İslamî bir emir veya tavsiye değildir. İslam'ın tavsiyesi tam aksi istikamettedir. İslam peygamberi "ümmetinin çokluğuyla iftihar edeceğini" ifade etmiştir. Tabiî ki evlenmek şart da koşulmamıştır. Evlenmek veya evlenmemek kişinin kendi tercihidir. Çok idealist insanlar "Virân olası hanede evlad ü iyal var." mısralarında da ifade edildiği gibi evliliği ayakbağı olarak görmüşlerdir. Şart olan bekarlıkla, teamül olan bekarlık arasında benzerlik kurmak, pek de mümkün değildir.

5- Özdeşleştirmeler konusu. Benzer amaçlar uğruna mücadele veren insanların kaderleri hemen hemen aynıdır. Dolayısıyla Hz. Hasan ve Hüseyin ile Petros ve Pavlos'un özdeşleştirilmesini de birbirine benzeyen kaderleriyle izah etmek hiç de yanlış olamayacaktır.

Bu ve benzeri yakıştırmaların en önemli sebebi, insanları kazanıma ve kendi saflarına çekme arzusudur. Müslümanların Hristiyanlığa bakışlarının menfi değil müspet oluşu da, iki dinin mensupları arasında bu tip benzerliklerin kurulmasına uygun bir zemin olmuştur. Konunun uzmanları tarafından da ifade edildiği gibi Müslümanlar, Hristiyanları diğer dinlere mensup olanlardan daha yakın görmüşlerdir. Buna sebep olarak, her iki dinin de semavî ve kitabî dinler olmaları, Allah, İsa, dünyanın yaratılışı gibi konularda ortak görüşlere sahip bulunmaları gösterilmektedir[8]. Kur'an-ı Kerim, Rum suresinde Hristiyan Bizans'ın ateş-perest İran'ı yeneceğini Müslümanlara müjdelemiştir. Bu müjdenin gerçekleşmesi neticesinde de Müslümanların sevindiği kaydedilmektedir. Çünkü, hem kutsal kitapta haber verilen bir hadise gerçekleşmiş, hem de kendileri gibi tek Tanrı inancına sahip bir topluluk, ateşe tapan bir topluluk karşısında galip gelmiştir[9].

Yukarıdan beri sebepleriyle birlikte özet olarak sunmaya çalıştığımız benzerlikler, ortaklıklar ve yakınlıklar, edebiyatımızda da Hıristiyanlık'la ilgili unsurların kullanılmasına âdeta bir zemin hazırlamıştır. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, edebiyatımızda, İslam dini dışında motiflerine en çok yer verilen din, Hristiyanlık'tır. Divan şiirinde ve bilhassa Alevî-Bektaşî şiirinde bu dinle ilgili unsurlara rastlamaktayız. Bu unsurlara geçmeden önce, hikâyesi Gülşehrî ve Ali Şir Nevaî tarafından kaleme alınan ve adı etrafında bir halk hikâyesi dahi teşekkül eden Şeyh San'an'ı hatırlamakta fayda vardır. Efsaneye göre Mekke'de 400 veya 700 mürîdi bulunan zühd ve takva sahibi olan şeyh, rüyasında gördüğü bir Hristiyan kıza âşık olur. Kızı bulmak içim müridleriyle Anadolu diyarına sefere çıkar. Kız Rum Kayseri'nin kızıdır ve onunla evlen-

8 CNN Türk TV "Hristiyan-İslam Diyaloğu Programı", 23.06.2000.
9 Aynı program.

mek için bazı şartlar ileri sürer. Bunlar şeyhin kilisede ibâdet etmesi, Kur'ân-ı Kerîm'ı yakması, şarap içip zünnâr bağlaması ve domuz gütmesidir. Şeyh bütün bunları yerine getirmesine rağmen, kız hâlâ kendisine varmak istememektedir. Tevbe eden Şeyh San'an Rum diyarından ayrılır. Şeyh gittikten sonra kız imana gelir ve Şeyh'i bulmak için peşine düşer. Onu çölde bulur ve huzurunda can verir. Kızı oraya defn eden Şeyh San'an Mekke'ye döner, Kâbe'yi tavâf edip Allah'a yalvarır, duası da kabul olunur[10]... Şeyh San'an edebiyatımızda ismi pek çok vesîle ile anılan bir şahsiyettir.

Aşkına her kim girîftâr oldı ey kâfir nice
Şeyh San'an tek biline bağlayan zünnâr ola[11] gibi.

Gerek âşık olduğu kızın, gerekse aşkı için kendisinin başka bir dinin mensubu değil de Hristiyan olması, elbette manîdârdır. Bu da, söz konusu ettiğimiz yakınlıkla alakalı olmalıdır.

Dîvan edebiyatında Hz. İsa, Meryem, İncil, klise, zünnâr, sanem, büt, büt-i tersâ gibi Hristiyanlıkla ilgili unsurlar kullanılmıştır. Meryem'in Hz. İsa'yı babasız olarak dünyaya getirmesi ve bilhassa Hz. İsa'nın ölüleri diriltme mucizesi en çok zikredilen unsurlardır. Hz. İsa bu mucizesi ile, başta sevgili olmak üzere methedilen şahıslar için benzetilen unsur olarak yer alır. İsa Peygamber'in gökyüzüne yükselişi sırasında, üzerinde dünyaya, başka bir ifadeyle maddî varlık âlemine ait olan bir iğne bulunması sebebiyle de dördüncü kattan daha ileriye gidemeyişi... gibi unsurlar hemen hemen bütün dîvan şairleri tarafından kullanılan motiflerdir. Güneşin de dördüncü katta, dördüncü felekte bulunduğuna inanılması sebebiyle Hz. İsa ile güneş arasında münâsebet de kurulur. Bilhassa Fuzûlî dîvanında, bu anlamda örnekler bolca bulunmaktadır. Bu örnekler biraz sonra Alevî-Bektaşî edebiyatına ait örnekler olarak verilecektir. İncil'in semavî bir kitap olduğu da bazen ismi verilerek, bazen de "dört kitap" ifadesi içinde belirtilir. Bâkî'nin bahar rüzgarını Hz. İsa'nın diriltici nefesine benzettiği

Rûh-bahş oldı Mesîhhâ-sıfat enfâs-ı bahâr
Açdılar dîdelerin hâb-ı ademden ezhâr[12]

beyiti ile, vahdet ehlinin sözlerini Hz. İsa'nın nefesine benzettiği

---

10 Dr. İskender Pala, Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü, Ank. (Tarihsiz), s. 468.
11 N. Birdoğan, a.g.e., s. 464.
12 Prof. Dr. F. K. Timurtaş, Bakî Divanından Seçmeler, Ank. 1987, s. 18.

Ehl-i vahdet kâinatun âkil ü dânâsıdur
Merd-i fâriğ âlemün mümtaz ü müstesnâsıdur
Gör ne dir ol kim sözi güyâ Mesîh enfâsıdur
Saltanat didükleri ancak cihan gavgasıdur
Olmaya baht ü saadet dünyada vahdet gibi[13]

şeklindeki ifadeleri, Hz. İsa'nın Dîvan şiirindeki kullanılışının örnekleridir. Yine mevlevî olan Şeyh Gâlib'in

Bâlâ-rev olan ancak manâ-yı mücerreddir
Tasvîri Mesîhâ'nın büt-hânede kalmıştır[14]

beyti ile gönle hitaben söylediği

Rûhsun nefha-i Cibrîl ile tev'emsin sen
Sırr-ı Hak'sın mesel-i İsi-i Meryemsin sen[15]

gibi beyitlerinde de yine Hz. İsa çeşitli münâsebetler dâhîlinde şiire alınmıştır. Dîvan edebiyatının Bahâî Efendi, Yahyâ Bey gibi Şeyhülislâmlık yapmış temsilcilerinde de benzeri örnekleri görmekteyiz. Fakat asıl konumuz Dîvan edebiyatı olmadığı için örnekleri arttırıp sözü uzatmaya gerek yoktur.

Asıl konumuz olan Alevî-Bektaşî edebiyatında Hristiyanlıkla ilgili unsurların kullanımı, Dîvan şiirindeki kullanımına benzemekle birlikte farklılıklar da arzetmektedir. Hatırlanacağı üzere bu edebiyatta en çok methedilen kişi Hz. Ali'dir. Hz. Muhammed'in vefatından sonra halifeliğin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu vurgulamak için her türlü delilin şiirlerde sık sık zikredildiği ma'lûmunuzdur. Sunulan bu delillerden bir de İncil'dir. Hz. Ali isminin dört kitapta -dolayısyla İncil'de de- yazılı olduğu iddia edilir. Kul Himmet bir nefesinde şöyle seslenir:

Ali ismi dört kitapta okunur
Lâ-ilâhe illallah yazılı

---

13 A.g.e., s. 50.
14 A. Gölpınarlı, Şeyh Galip Divanından Seçmeler, Ank. 1985, s. 62.
15 A.g.e., s. 20.

Zikredeni Azazîl'den sakınur
Lâ-ilâhe illalah yazılı[16]

Bu iddiaya dört kitabın adları da zikredilerek manalarının Hz. Ali olduğu ilave edilir. Virânî ve Resmî'ye ait şu iki beyitte bu görüş dile getirilmektedir:

Dört kitabın manisi İncil ü Tevrat ü Zebur
Bâ-i bismillah ile Furkan'ımızdır Murteza[17]

Kelâm-ı İncil ü Tevrat Zebur hem
Rümûz-ı vahy-i Kur'an'ım Ali'dir[18]

Bu ve benzeri örneklerde vurgulanmak istenen şey, semavî kitapların hepsinde Hz. Ali'yi işaret eden ve yücelten ifadelerin var olduğudur. Kanberî adlı bir Bektaşî şairin, yedi bentlik bir şiirinin nakarat beyti şeklinde tekrarladığı şu ifadede de, bu inanç çok açık bir şekilde dile getirilmektedir:

Ol Ali'dir pîşüvâ-yı evliyâ vü enbiyâ
Anın içün dedi İsâ İncîl'inde Îlyâ

(Velîlerin ve nebîlerin en büyüğü Ali'dir. Onun için İsâ, İncil'inde onu Îlyâ diye adlandırmıştır.)[19] Burada geçen Îlyâ, Tevrat'taki İlyas peygamberdir. Hz. İlyas kavminin tekrar dalalete üştüğünü görünce şehirden çıkmış ve Allah'a dua etmiştir. Allah da ona "Şu şehre git, şu günde ne görürsen onun üstüne bin" demiş, Hz. İlyas orada gördüğü ateşten bir ata binerek gözden kaybolmuştur. Allah onu melekler makamına yükseltmiş ve ona kıyamete kadar da ömür vermiştir[20]. Aynı zamanda Hz. İlyas'ın denizlerde zor durumda kalan insanların imdadına yetiştiğine de inanılır. Bektaşî şairlerin Hz. İlyas ile Hz. Ali arasında münasebet kurmaları, muhtemelen Hz. Ali ve evladına da kıyamete kadar manevi hayat (hakimiyet, imâmet) verildiğine inanmaları ile alakalıdır. Ayrıca Hz. Ali veya evladından umulan yardım ile Hz. İlyas'ın

16 Turgut Koca, Bektaşî-Alevi Şairleri Nefesleri, İst. 1990, s. 169.
17 A.g.e., s. 163.
18 A.g.e., s. 487.
19 İ. Melikoff, a.g.e., s. 110.
20 A. Sırrı Levend, Divan edebiyatı, İst. 1980, 3. Baskı, s. 123.

imdada yetişmesi arasında da ilişki kurulabilir. İşte bu temele dayandığını tahmin ettiğim Hz. Ali-Hz. İlyas benzerliği zamanla ortadan kalkmış ve Hz. Ali'ye Îlyâ adıyla da seslenen şairler olmuştur. Alevî-Bektaşî edebiyatının yedi büyük şairinden biri olan Virânî'nin bir şiirinde, aşağıdaki beyiti yedi kez tekrar ettiğini görmekteyiz:

Yâ Alî yâ Îlyâ Şah-ı Sultânım Alî
Yâ Alî yâ Îlyâ yâ Fazl-ı Yezdânım Alî[21]

Görülüyor ki, Hz. Ali ile Hz. İlyas arasındaki münasebet biraz önce geçen beyitteki Hz. İsa ve İncil'e dayandırılmaktadır.

Bektaşîlik tarikatına, kurucusu olmamakla beraber adını veren şahsiyet Hacı Bektaş Velî'dir. Hacı Bektaş Velî'ye karşı beslenen sevgi, O'na olan saygı ve bağlılık, Alevî-Bektaşî edebiyatının hakim temalarından biridir. Resmî adlı bir şair, Hacı Bektaş Velî'deki "anasır-ı erbaa) yani dört unsurdan her birinin bir peygamberden gelme olduğunu belirtirken, Meryem ve İsa isimlerine de yer vermektedir. Dört unsurdan "hava"nın Meryem ve İsa'dan geldiğini söylemekle, Hacı Bektaş Velî ile Meryem ve İsa arasında da bir bağ kurmaktadır:

Tıynet-i asliyesi Âdem'den oldu münteşir
Ab-ı pâk-i cismi anın Nuh'dan oldu münteşir
Âteş-i germiyeti Mûsâ'dan oldu münteşir
Bâd-i kudsi Meryem-i İsâ'dan oldu münteşir
Dürr-i derya-yı hüviyyet mazhar-i sırr-ı Alî
Pâdişâh-ı heft kişver Hacı Bektaş-ı Velî[22]

Âl-i abâ taraftarlığıyla Muaviye ve Yezit karşıtlığının kemikleşip düşmanlığa dönüşmesinde, bilindiği gibi Kerbelâ hadisesi büyük bir rol oynamıştır. Bu hadise ile ilgili şiirler, Bektaşî edebiyatında önemli bir yekün tutmaktadır. Fuzûlî'nin meşhur eseri "Hadikatü's-Süedâ" da Kerbela hadisesinin kahramanı Hz. Hüseyin'in acısıyla Hz. İsa'nın acısı karşılaştırılmaktadır. Yani Hz. Hüseyin'in acısı anlatılmak istenirken, mukayese edilen bir unsur olarak Hz. İsa da zikredilmektedir. Gerek Fuzûlî, gerekse diğer Bektaşî şairler, Hz. Hüseyin'in çektiği acıların daha büyük, daha ağır olduğu kanaatindedir. Önce Fuzûlî'yi dinleyelim:

---

21 T. Koca, a.g.e., s. 499.
22 A.g.e., s. 499.

Kasd-ı katl-i Îsî-yi Meryem kılan sâ'at Yehûd
Eylemişdi muztarib anı mücerred bîm-i cân
Gör şehîd-i Kerbelâ hâlin ki hem cân kıldı terk
Hem firâk-ı âl ü evlâd ile oldu imtihân

(Yahûdiler Meryem oğlu İsa'yı öldürecekleri zaman, İsa, yalnızca ölüm korkusunun acısını duydu. Kerbela şehidi Hüseyin ise hem cânından oldu, hem de ailesi ile çocuklarından ayrı bırakılmakla sınandı.)[23] Bosnavî'nin şu dörtlüğünde de aynı karşılaştırma ve aynı sonuç söz konusu edilmektedir:

Lisân-ı hâl ile çektiler âhı
Hak yedinde iken kıydılar şâhı
Böyle gün görmemiş kimse billâhi
Ne İsâ'da vakî ne Meryem'dedir[24]

Bektaşî şairler hem semavî kitapları hem de peygamberleri karşılaştırmaktadırlar. Bu karşılaştırmada da, tabiî ki kendi kitapları ve kendi peygamberleri safında yer almaktadırlar. Âhû'nun dört kitabı mukayese ettiği dörtlük şöyledir:

Gerçi hata ile günahım çoktur
Kalbimde benliğin eseri yoktur
Zebur Tevrat İncil dört kitap haktır
Ledünnü ayeti Kur'an'dan aldım[25]

Âhû tarafından taklit edildiğini sandığım, Alevî-Bektaşî edebiyatının en önde gelen şairlerinden Hatâyî'nin aşağıdaki dörtlüğü de aynı mealdedir:

Gerçi Hatâyî'yem günahım çoktur
Kalbimde benlikten bir eser yoktur
İncil Tevrat Zebur dört kitap haktır
Lezzeti ayet-i Furkan'dan aldım[26]

---

23 Fuzûlî, Hadikatü's-Süedâ, Haz. Serret bayoğlu, Ank. 1986, s. 66.
24 T. Koca, a.g.e, s.561.
25 A.g.e, s. 236.
26 Nejat Birdoğan, a.g.e, s.71

Kitaplarla birlikte peygamberlerin de mukayese edildiğini söylemiştik. Bu husustaki beyit veya dörtlüklerin, gerek nitelik gerekse nicelik olarak daha fazla olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Bir takım peşin hükümlerin aksine, Alevî-Bektaşî şairlerin Hz. Muhammed hakkındaki kanaatleri, sünni çizgideki şairlerden pek farklı değildir. Mevlid'in yazılmasına sebep olan anlayış Alevî-Bektaşî şairlerinde de mevcuttur. Onlara göre de Hz. Muhammed en son ve en büyük peygamberdir. Derviş Muhammed'in dörtlüğü şöyledir:

Yüz yigirmi dört bin peygamber haktır
Anların ervâhı ezelden pâktır
İllâ Muhammed'in mânendi yoktur
İncîl Zubûr Tevrât Kaf Kur'ân indi[27]

Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasındaki mukayeseyi büyük bir ustalıkla yapan şair, hem Dîvan edebiyatının hem de Bektaşî edebiyatının en büyükleri arasında bulunan Fuzûlî'dir. O'nun bu konuyla ilgili iki beytini Prof. Dr. A. Nihat Tarlan'ın şerhiyle birlikte gözden geçirelim:

Fuzûlî başuna ol serv sâye saldı bugün
Ulüvv-i rif'at ile yetmez afitâb sana

(Fuzûlî, o servi bugün başına gölgesini saldı. Yani seni gölgesi içine aldı. Güneşin yüksekliği ne kadar yüksek olursa olsun sana ulaşamaz.) Beyitte geçen rif'at ve âfitâb kelimesi birleşince, ortaya Hz. İsa mazmûnu çıkmaktadır. Zaten Hz. İsa da dördüncü felekte yani güneşin feleğindedir. Bu izahlerdan sonra beyiti şöyle açıklamamız mümkündür: "Ey Fuzûlî, Allah seni gölgesi içine aldı yani vahdete eriştirdi. İsa ne derece yüksek olursa olursa sana erişemez. Güneş dördüncü felekte, Hz. Muhammed ise arşa kadar yükselmiştir.[28]" Aynı şey şu beyitte çok daha açık olarak belirtilmektedir. Fuzûlî Hz. Muhammed'e hitâben şöyle sesleniyor:

Azm-i çarh etdi Mesîhâ ki bula miracın
Yetmedi menzil-i maksâda tarîk-i talebi

---

27 T Koca, a.g.e, s.245.
28 Prof. Dr. A. Nihad. Tarlan, Fuzuli Divanı Şerhi, Ank. 1985, C. I. s. 56-58

(İsa, senin göklere yükselişine erişmek için çarha çıkmak istedi. Fakat isteğinin yolu istediği menzile erişemedi.) Hz. Muhammed arşa kadar yükseldi. Arş dokuzuncu feleğin adıdır. Hz. İsa ise dördüncü felekte, yani feleki şems'te kaldı[29].

Bu örneklere, Hz. İsa'nın zikredildiği iki beyti daha ilâve edebiliriz:

Bırakdı hâke hüsnün afitâb-ı âlem-ârâyı
Götürdü yeryüzünden mu'ciz-i la'lün Mesihâ'yı

(Güzelliğin dünyayı süsleyen güneşi yere düşürdü. Dudağının mucizesi İsa'yı yeryüzünden sürdü götürdü.)[30]

Verir emvâta ihyâ bâde gûyâ kim çıhup her dün
Salur feyz-i Mesîhâ bâdeye hum-hâne huffâşı

(Şarap ölüleri diriltir. Sanki her gece meyhane "harabat" yarasası çıkıp şaraba Hz İsa feyzi verir.)[31]

Bu örneklerde dikkatimizi çeken şey, Hz. İsa'nın daha çok ölüleri diriltme mucizesi vesilesiyle şiirlerde yer almasıdır. O'nun bu gücü, şairlerin kendi şiirlerini de "dem-i İsâ" olarak vasıflandırmalarına vesile olmuştur. Nemâyî'nin

Dem-i İsâ dürür nutkum diriltir cânsız eşbâhı
Nefahtü fîhi min rûhi ayân oldu lisânımdan[32]

beytinde bu benzetme gayet açıktır. Aynı şekilde bir Bektaşî tanımında, Bektaşîlerin de Hz. İsa gibi ölüleri diriltme kudretine sahip olmalarından bahsedilmektedir. Bu diriltme, elbette mecazi anlamdadır:

Hazreti İsâ gibi mevtâları ihyâ edip
Yek nefesle herkese ihsân eden Bektaşîdir (Kadirî)[33]

---

29 A.g.e., c. III, s. 145-146.
30 A.g.e., s. 153.
31 A.g.e., s. 184.
32 T. Koca, a.g.e., 123.
33 A.g.e., s. 177.

Bektaşî tarikatına müslüman olmadığı halde intisab eden, hatta papazlıktan Bektaşîliğe geçen şahıslar da olmuştur. Aslen Hristiyan olduğu halde, müslüman olmadan Bektaşî tarikatına giren ve Hitâbî adıyla şiirler yazan bir Bektaşî şairi vardır[34]. Daha da orijinal bir örnek Zikrî Baba'dır. Asıl adı Panayot Efendi olan ve Ortodoks papazlığı yapan bu zat, Hasan Cemâlî Baba'nın etkisiyle önce müslüman olmuş, sonra da Bektaşî tarikatına girmiştir. Tarikatın hakim anlayışına olan bağlılığının ve samimiyetinin ifadesi olan

Rahmet Ali evladına düşmanına lanet

Lanet Yezîd'in din ü imanına lanet

İkrârını inkâr edenin cânına lanet

Ben fahr ederim kim bana Bektaşî desünler

Dergâh-ı Ali'nin bu da bir taşı desünler[35]

şeklindeki mısralar, eski adıyla papaz Panayot Efendi'nin, sonraki adıyla da Zikrî Baba'nındır. Papazlığı sırasında, klisesine devam eden pek çok Hristiyan da kendisinden el alarak müslüman ve Bektaşî olmuşlardır. Bu durum, Bektaşîlikteki evrensel unsurlar, propaganda ve pek çok Baba'nın "model insan" kimliğine sahip olmasıyla açıklanabilir.

Bu açıklamalardan şu sonuçları çıkarabiliriz: Müslümanlıkla Hristiyanlık arasında bazı ortaklıklar vardır. Bu ortaklıklar iki dinin mensuplarının birbirlerini yakın bulmalarına zemin hazırlamıştır. Hristiyanlık dininin ve kültürünün hakim olduğu Balkanlarda, sosyal temasın neticesi olarak Bektaşîlik ve Hristiyanlık arasında şahıs özdeşleştirmeleri ve iki taraflı ziyaretgahlar... gibi karşılıklı etkileşim söz konusu olmuştur. Bunlar da büyük çapta derin etkileme veya etkilenme olmaktan oldukça uzaktır. Zaten İ. Melikoff da Bektaşîlikteki Hristiyanlık etkisinin abartıldığı kanaatindedir[36]. Alevî-Bektaşî şairlerin özellikle Hz. İsa'ya yer vermeleri, O'nu Hz. Ali'nin -dolayısıyla kendi inanç ve davalarının- haklılığına bir delil olarak görmek ve göstermekten ileri gitmemiştir. Bektaşîlikte Hristiyanlığa ait unsurlar vardır; fakat bu unsurlar, nicelik olarak ve bilhassa nitelik olarak, tarikatı âdeta bir Hristiyan tarikatı olarak görmeyi gerektirecek ağırlıktan uzaktır.

---

34 A.g.e., s. 642.
35 A.g.e., s. 654-655.
36 İ. Melikoff, a.g.e., s. 66.

ANADOLU BATINİ İNANÇLARINDA SİMGESEL AKTARIM

Doç. Dr. Belkıs TEMREN

Anadolu, batinî (ezoterik) inançlara da, kucak açmış, onların gelişip serpilmelerine olanak tanımış bir coğrafyadır. Bunlar arasında özellikle Bektaşi öğretisi doğup gelişmesini bu coğrafyada tamamlamıştır. Tüm batinî öğretiler, öğreti özlerini simgesel kalıplarla bezemiş ve bu şekilde gelecek nesillere aktarmıştır. Bunun başlıca iki nedeni mevcuttur. Bunlardan birincisi, gelecek nesillere aktarımda sağlanan kolaylıktır, diğeri ise, içinde yaşadığı toplum içinde özel bir guruba hitap etmesidir.

Birinci işlev, gelecek nesillere aktarma amaçlı simgesel kalıplama, hemen hemen tüm mitolojik, efsanevi eserlerde mevcuttur. Hatta halk arasında yaşayan pek çok söylence de aynı tekniği kullanmaktadır. Yazı öncesi devirlerden başlayarak, gelecek nesillere, sözlü aktarımın uzun zaman süreçlerine dayanıklı olmasını sağlamak amacıyla bu yöntemin geliştirilmiş olduğunu görmekteyiz. Bu nedenle, yaygın bir kullanım sahasına sahiptir. Dinsel-inançsal söylencelerin veya kutsal metinlerin tümü bu kapsama girmektedir. Batıni öğretiler de aynı işlevi yerine getirmek üzere simgesel kalıplama yöntemini geliştirmiş ve kullanmışlardır.

İkinci işlevi ise, yani içinde yaşadığı toplumun içinden özel bir guruba hitap etme amacıyla simgesel kalıpların kullanımı ise, özellikle dinsel-inançsal alanda, batini (ezoterik) nitelik taşıyanlarda ağırlık kazanır. Zaten batın bilgisi olarak tanımlanan şey, iç bilgi, içsel anlam veya alt anlamlar olarak açıklanabilir. Gizlenmiş, saklanmış anlamlar söz konusudur.

Bildirimizin hedefi de, Anadolu inançlarında yeşermiş olan ve gizil, içsel anlamlar içeren Bektaşi öğretisinde, simgesel aktarımın nasıl gerçekleştiğini ana hatlarıyla tanımlayabilmektir.

Batıni inançlarda uygulanmış olan simgesel aktarımın anlaşılması kanımızca, bu öğretilerin mesajlarının daha iyi anlaşılabilmesi için de bir koşuldur. Dolayısı ile, batini öğretiler üzerinde çalışan araştırmacıların üzerinde çalıştıkları gurubun söylemlerinde kullandıkları simgeler ve simgesel aktarım kalıpları üzerinde durmaları ve bunları, öğreti bilgileri doğrultusunda çözümleyerek seslendirilmeleri gerektiği inancındayız. Burada, Bektaşi kültüründen örnekle simgeleştirmenin ve simgesel aktarımın nasıl işlediğini ana hatlarıyla göstermeye çalışacağız. Simgesel çözümleme

tekniğine ilişkin bilgileri ise başlı başına bir konu oluşturduğu için bildirimiz kapsamının dışında bırakacağız. Bildirimizin inançsal söylemler ve özellikle batınî inançlar üzerinde yapılacak çalışmalara ışık tutacağı inancındayız.

Simge bir isimlendirmedir. Öyle bir isimlendirme ki, "isimlendiren" ve "isimlenen" arasındaki bir ilişkiyi sergilemektedir. Simgeler üzerinde çalışan antropologlar, birebir bir nesneyi işaret edenleri "işaret", "nişan" gibi farklı şekilde adlandırarak, "simge"lerden ayırmışlardır. Çünkü simgeler, birebir bir nesneyi işaret etmek yerine bir anlam ilişkisini vurgular. Diğer bir deyişle, bir simgenin içinde, onu isimlendiren olgu çerçevesinde oluşmuş pek çok anlam saklıdır. Turner'ın dediği gibi simgeler, çoksesli (multivocal) bir yapıya sahiptir. Bu nedenle, simgeleri sözel olarak tanımlamak son derece güçtür. Her tanımlama çabası bütünün bir parçasını ele alır. Bazen bir simgenin dağarcığını açabilmek, onu anlatabilmek için sayfalar dolusu kitapların yazılmış olduğunu görürüz. Örneğin, Ali, Muharrem, Aşk simgelerinde olduğu gibi.

Soyut olguları tanımlamakta da simgeler yardımımıza koşar. Spiro, maddesel olmayan, soyut objeleri tanımlayan işaretlerin, eğer bu objeler zihinde oluşturulmuşlarsa, farklı kavramsal statülerinin olduğundan söz eder. Dinsel inançsal bağlamdaki, özellikle insanüstü, doğaüstü varlıkları da bu gurupta değerlendirir ve bunları "simge" *(symbol)* kavramıyla açıklar. Zihnin dışında, somut olarak var olan nesneleri betimleyen işaretleri ise bunlardan ayrı tutar. (Fernandez 1982) Zihnimiz ve yüreğimizle algılamamız beklenen kutsal varlıkları genellikle onları anımsamakta yararlandığımız bir isimlendirme yani simge aracılığı ile betimleriz. "Bir bütün, parçaların toplamından daha fazla bir şeydir" deyişindeki gibi bu tür simgelerin tanımlama çalışmaları her ne kadar ustaca yapılmaya çalışılsa bile, simgenin anımsattığı bütünlüğü aktarmakta yetersiz kalabilirler. İlksel inanç kültürlerindeki tanrı, yüce varlık kavramları ve yer-su, dağ kültlerindeki simgeleştirmeler gibi.

Tarih boyunca insanoğlu, gerek somut, gerekse soyut dünyasına ilişkin algılamalarını, birikimlerini, deneyimlerini, düşünsel ve inançsal kazanımlarını simgeleştirerek çeşitli mitleri, efsaneleri, dinsel-inançsal söylemleri, ritüelleri oluşturmuştur. Tüm bunlar ile çağdaş sosyal söylemler arasında bir ilişki mevcuttur. Douglas da, efsane ile sosyal söylemler arasında bir etkileşim, bir geribesleme (feedback) mekanizması olduğunu ifade eder. (Douglas,1975)

Efsaneler, mitler ve dinsel-inançsal söylemlerin içeriklerine baktığımızda, genellikle, simgelerin tek başlarına değil, bir kavram kalıbı halinde kullanıldığını görürüz. Mitler üzerinde çalışmaları bulunan Edmund Leach, mitlerin analizini yaparken, simgesel ünitelerin kendi başlarına bir anlam taşı-

madıklarına değinir ve anlamın ünitelerin birleşmiş şekillerinde bulunduğunu vurgular. (Leach,1961,1962) Biz bu birleştirilmiş kalıplar ile sosyal gerçekliği anlarız. Sosyal gerçeklik büyük ölçüde, dünyasal imajların, çeşitli durumların ve objelerin, bir çeşit anlam taşıyıcıları olduğu bir simgesel geçekliktir. Bu anlam, herhangi bir simgenin sadece basit bir okunuşundan ortaya çıkmaz. Simgeler, aynı zamanda, çoğalan kompleks yapılara doğru birleşirler ve bunlar, çoğalan, kompleks kültürel mesajlar iletirler. Sosyal gerçekliğin büyük bir kısmı sözel olmayan bilgiden oluşur ve toplumun üyeleri bu bilgiye simgesel bilginin akışı ile ulaşacaklardır.

İnsanoğlunun kendini en geniş açılımlı şekilde ifadelendirişi, onun simgeleştirme yetisinde yatar. Levi -Strauss'un "Mit'in Yapısal Analizi" adlı makalesinde, mitlerin yapısal özelliklerinin dillerden farklı bir mental aktivite düzeyi ile ilgili olduğunu kabul ettiğini görürüz. Araştırmacı, insan aklının doğasının da şekiller aracılığıyla işlediğine değinir ve her deneyimin bir yapısallaştırılmış form içinde algılandığını ve bilmenin bir şartı (koşulu) olan bu form veya yapıların genellikle bilinçsizce oluşturulduğunu vurgular. Üstelik bunların modern ve eski zamanlarda çok az farklılaştığına dikkatimizi çeker. Diğer bir deyişle simgenin sürekliliğine, aktarıcı özelliğine vurgulama yapar. Karşıtlıkların birbirleri üzerine dengelenmesiyle pek çok farlı simgenin ortaya çıkmış olduğuna da dikkatimizi çeker. Bektaşi öğretisinde bu görüş yıllar öncesinde "her şey zıddıyla bakîdir" simgesel kalıplamasıyla dile getirilmiştir.

Ritüeller hemen bütün insan toplumlarında görülür. Pek çok antropolog ritüelin bir tür iletişim türü olduğunda hemfikirdir. Yine pek çoğu ritüellerin "simgesel" olduğunda da hemfikirdir. Simgeler sosyal yaşamın vazgeçilmez parçalarıdır. Genelde simgeler, izole halde kendi başlarına bulunmaz. Her zaman bir çeşit sistemin parçalarıdır. İşlevlerinin başında ise iletişim gelir. İletişim sosyal bir işlevdir. Örgütlenme veya örgüt kurallar dizgesi olarak tanımlanabilecek bir yapıyı içerir .Bu yapı ve kurallar, üyeler veya elementler değiştiği halde değişmeksizin kalır.Bir anlamda, iletişim, belirli kurallar dizgesi uyarınca bazı davranış elementlerinin veya yaşam biçimlerinin paylaşılması demektir.(Aijmer,1987) Ritüellerin de uygulayan topluma, oluşturan toplumdan, bir mesajlar dizgesi ilettiğini izleriz. Bunlar, genellikle simgelerin çeşitli kombinasyonlarıyla oluşturulmuş simgesel kalıplar niteliğindedir. Sonuçta, diyebiliriz ki, ritüeller ve inançsal söylemler, simgesel kalıplamalardan oluşur.

Leach, ritüel'in başka bir işlevine dikkatimizi çeker ve ritüellerin, toplumsal yapıyı açığa vurduğunu ve ritüellerde simgelenen yapının, toplum tarafından onaylanan, birey ile gurup arasındaki , 'uygun' ilişkiler sistemini gösterdiğini söyler. Spiro da, ritüellerin yaşamda yer almasının nedenini

sosyal yaşamda bazı gereksimelere yanıt vermesinde bulur ve bunların süreklilikleri üzerinde durur. (Spiro, 1966)

Ritüel ve simgeler üzerinde çalışan araştırmacılardan Langer ise, ritüeli "dinin ve inancın dili" olarak görür ve deneyimlerin simgesel dönüşümü olarak tanımlar. Langer, ritüellerin kaynak aldığı, ortaya çıktığı kültürden uygulayan kültüre doğru bir ahlakî kurallar, ilkeler düzeni aktardığına dikkatimizi çeker. (Langer, 1942)

Buradan yola çıkarak biz de, efsaneler, mitler, dinsel- inançsal söylemler ve ritüeller ile bunları yaşamlarının bir parçası olarak yaşatmakta olan toplumlar arasında bir tür "üretici-tüketici" ilişkisi bulunduğunu öne sürebiliriz. Üretilenin ve tüketilenin ise, yapı taşlarını simgeler oluşturmaktadır. Simgeler yalnız başlarına değil, kompleks yapılar halinde bulunmakta ve simgesel kalıpları oluşturmaktadır. Simgelerin çoksesli niteliği, zaman süreci içinde, aktarım sürecinde çeşitli anlamların simgelerin üzerine yapıştırılmasıyla meydana gelmiştir. Kısaca, üretilen, oluşturulan simge, zaman mekan farklılaşması sürecinde misafir olduğu her toplumun kültürünce anlamlandırılmış ve çok sesli niteliğini zenginleştirerek tüketilmekte olduğu toplumun kültüründe yaşama girmiştir. Böylece simge, ilksel anlamı bünyesinde barındırdığı gibi farklılaşmış çeşitli anlamları da bünyesinde taşır duruma gelmiştir. Simgesel kalıplamalar simgenin çoksesliliği içinde bazı anlam çağrışımlarına özel vurgulama yapma olanağı sağlamıştır.

Konuya girerken simgeselleştirme ve simgesel kalıplama kullanımının iki temel işlevinin olduğu üzerinde durmuştuk. Buraya kadar, çeşitli araştırmacılardan da yararlanarak, birinci işlevi, yani, belirli bir zamanda, bir kültürde oluşturulan bilginin gelecek nesillere aktarımı işlevini açıklamaya çalıştık. Bir kez daha vurgulayalım ki, bu işlev tüm mitler, efsaneler, dinsel-inançsal söylemler ve ritüeller için geçerlidir.

İkinci işlev ise, gerçekte birinci işlevin bir tür türevi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan araştırmacı Singer'ın çalışması konuya ışık tutar niteliktedir. Singer'ın, simge kavramına bir başka vurgulamayla yaklaştığını görürüz. Simge ile obje arasındaki ilişkinin sadece belli bir sosyal gurup üyeliğini paylaşan kişilerin zihinlerinde gerçekleştiğini vurgular. Herhangi bir belirleme için, bir tür, "zihinlerin birliği" koşulu gerekmektedir. Mesajların her zaman ifadelendirenlerce gönderilip, yorumlayanlarca algılandığından yola çıkarak, Singer, simgelerin ifadelendirilmesinin "sosyal oybirliği" (social consensus) ile yapıldığını belirtir. Bu durumda örneğin, belirli bir inanç gurubu içinde ifadelendirilen bir simge, o inanç kültürünü paylaşan insanlar arasında "öğrenilmiş değer" olarak, "paylaşılan yorumlamayı" işaret edecektir. Şu halde, simge ve simgeyi oluşturan kültürel içerik arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır. Bu durumda, gurup üyelerince pay-

laşılan simgesel kalıplar, gurup üyelerini, toplumun diğer kesitlerinden farklı bir bilgi iletişimi içerisine getirmektedir. Tarihte hemen tüm inisiyatik (özel giriş ritüellerine sahip, kapalı guruplar) guruplar bu tür simgesel kalıplardan oluşan, ritüelik bir söylem sözlüğüne sahiptir. Bu da, gurup içi iletişimi kendine özgü kılmaktadır. Bunun güzel bir vurgulamasını dönemimiz Bektaşi şairlerinden Turgut Baba'nın nefesinde görelim:

Gönülden gönüle gizli yol vardır.
Yol içinde yolu gördün mü gönül?
Yuf çekerler kale, eyvallah hâle
Hâl içinde hâli gördün mü gönül?

Nasıl meth edeyim şahım Haydarı
Hacı Bektaş Veli Ulu Hünkârı.
Türlü çiçeklerden bal alır arı
Bal içinde balı gördün mü gönül?

On iki İmama kokar sünbüller,
Anın aşkı ile öter bülbüller.
Baharda açılır tazece güller.
Gül içinde gülü gördün mü gönül?

Muhammed şefaat edecek sana,
Pirim Ali gibi ere tapsana.
Her göle konar mı sevdalı suna?
Göl içinde gölü gördün mü gönül?

Hakkın birliğine demişiz belî
Söyleyen Turgut'tur, söyleten Ali.
Cümlenin üstünde Allah'ın eli
El içinde eli gördün mü gönül?

Görüldüğü gibi, buraday öğreti içinde kullanılan özel bir simgesel sözlük söz konusudur. Bunu ritüellerde de yoğun biçimde izleriz. Ancak, şunu da belirtmek gerekir ki, ritüellerin içeriklerinde bulunan simgesel kalıplar, her

zaman, ritüelin içinde yer alan aktörler tarafından bilinçlice uygulanmazlar. Böyle durumlarda artık ritüe,l sosyal iletişimin bir parçası olmaktan çıkar, bir "davranış motifi"ne indirgenir (Aijmer,1987). Çevremize biraz dikkatlice bakacak olursak, simgesel kalıplamanın günümüze dek ulaştırdığı çeşitli ritüel ve dinsel-inançsal uygulamaların, bu şekilde, davranış motiflerine indirgendiğini rahatlıkla görebiliriz. Bunun aksinin gerçekleşebilmesi ancak, simgesel çözümlemeler içeren eğitsel ortamların varlığıyla mümkün olmaktadır.

Simgeler, bir kültürel ortamda, sosyal oybirliği ile üretilirken, daha henüz üretim safhasında dahi, zihinsel ortamda, soyut bir nitelikte beliren temel ilke veya mesaj simgeye yüklenirken, yukarıda açıkladığımız gibi birebir işaret niteliğini taşımamaktadır. Bu nedenle, üretici konumundaki kültürel zemin hakkında yapısal bir bilgiye sahip olduğumuz ölçüde, simgeye yüklenen temel ilkeyi sezinlememiz mümkündür. Ancak bu ilke, yüklendiği, yani şekillendirildiği, hatta, telaffuz edildiği anda dahi, sınırlamayla karşı karşıya gelmekte ve bütünlüğün ancak bir gerçekliğini yansıtmaktadır. Simgesel kalıpların zaman-mekan süreci içinde farklı kültürel yorumlarının da simgelerin üzerine eklenmesiyle simgenin çokseslliliği artar. Bazen nihai kullanıcı durumundaki kültüre ulaşıncaya dek simgesel kalıbın yorumlanması başlangıçtaki temel ilkeyi vurgulamıyor dahi olabilir. Böyle durumlarda simge bir "anlam kayması" yaşamıştır. Dolayısı ile, nihai tüketici durumundaki kültür ile üretici kültür arasında, sürüp gelen bir eğitsel sistem yoksa, simgelerin çözümlenmesi aşamasında, ilksel ilkelerin yakalanması zor olacaktır.

Batıni öğretilerde var olan bu tür bir eğitsel sistem, simgesel kalıpların çözümlenmesi, deşifre edilmesi açısından, üretici kültür-tüketici kültür arasındaki bağın kurulmasında etkin rol oynar.

Anadolu inançları arasında yeşermiş olan Bektaşi öğretisi de, böyle bir içsel öğreti sistemidir. Türk edebiyat tarihinde, zengin sayfalar oluşturmuş olan Bektaşi şairleri "nutuk" adı verilen ve icrasında saz eşliğinde söylendiği takdirde "nefes" adını alan eserlerde, öğretinin esaslarını, simgesel kalıplar halinde işlemiş ve aktarmışlardır. Bu şiirlerin yanı sıra, öğretinin erkan ve ritüeli de yine simgesel kalıplar içermektedir. Bu simgesel kalıpların aktarımı ve çözümlenmesi, eğitsel nitelik taşıyan iki yöntemle gerçekleştirilmektedir. Bunlardan biri kutsal tören niteliğindeki, "Meydan" adını taşıyan ve ritüelin uygulandığı, "simgesel aktarımın" gerçekleştirildiği ortamdır. Diğeri ise kutsal şölen niteliğindeki "Sofra" adını taşıyan ve "simgesel çözümlemelerin" de yapıldığı ortamdır.

Bunlardan birincisi olan "Meydan", sözel ve davranışsal simgesel kalıplar aracılığıyla yoğunlaştırılmış, sıkı-doku haline getirilmiş bir öğreti özetini, üretici kültür ile tüketici kültür arasında, ritüelik bazda, aktarma görevi-

ni üstlenir. Bu nedenle, burada anlamlar, sözel ve davranışsal simge kalıplarının içine saklanmış haldedir. Kısaca, buradaki anlatıma, "saklı anlatım" diyoruz. Bu aşama, simgelerin çözümlenmesini içermez. Simgesel dil aracılığıyla anlamların saklı halde, zaman içinde, bozulmadan taşınmasını amaçlar.

"Saklı anlatım" şeklinde Meydan aracılığıyla aktarılanlar, eğer, Sofra deneyimiyle çözümlemelere ulaştırılmazsa, az önce belirttiğimiz gibi, birer davranış motiflerine indirgenmek durumunda kalır. Bu nedenle, Sofra ortamında, "Katlı anlatım" adını verdiğimiz bir teknikle eğitsel uzmanlık yetkisini almış kişilerce, simgelerin çoksesli yapıları açılır, çözümlenir ve simgenin üzerine yapışmış olan anlam katları ifadelendirilir. Simgeler, genelde, simgesel kalıplar halinde bulunduğundan, kalıbı meydana getiren öncül ve ardıl simge kullanımları, simgesel çözümlemelere, daha da engin bir ufuk kazandırır. Bunu bir örnekle açıklamaya çalışırsak, örneğin, "eline sahip olmak" simgesel kalıbı , kalıbın metin içinde kullanıldığı yere göre "el" simgesinin çoksesli yapıdan farklı anlamı çekmesiyle, kimi zaman, "çalma, kimsenin malını alma" ilkesini; kimi zaman da, "sende var olan kudreti dikkatli kullan" ilkesini gündeme getirecektir. Katlı anlatım özelliği taşıyan simgelerin, çoksesli yapılarının çözümlenmesi ve saklı anlatım ile simgesel kalıpların büyük ölçüde değişmeden ileri nesillere aktarımı, hem üretici-tüketici kültür arasındaki iletişimi sağlamakta hem de gurup ile birey arasındaki anlamlandırma düzeyini yükseltmektedir. Böylece gurup içi, bir tür, "özel iletişim dili" oluşmaktadır. Bu dilin simgesel kalıplarının, gurup üyeleri içinde iletişimi sağlarken, araştırmacı Douglas'ın "sosyal oybirliği" kavramına iyi bir örnek oluşturmakta olduğunu görürüz. Gurup üyeleri, katlı anlatım motifleri içinde, bir tür "sır dili" konuşmaya başlar.* Tüm anlatım motifleri, şiirlere de yansıyarak, herkese açık olmasına karşın, gurup üyelerinin simge-

* Osmanlı döneminde, Tepedelenli Ali Paşa zamanında ve onun önderliğinde günümüzün arnavutluk topraklarında bir Derviş Koleji kurulmuştur. Bu kolej, Bektaşi öğretisinin okul ortamında öğretildiği ve bunun yanı sıra sabahları, matematikten, fıkıha kadar çeşitli teorik derslerin öğretildiği, öğlenden sonraları da bahçecilik, dikiş vb gibi çeşitli pratik derslerin uygulandığı bir okuldur. Arnavutluk'ta kurulmuş olduğu için bu okula daha çok Arnavutluk'ta yaşayan kişiler kayıt olmuştur. Bu nedenle de, son dönem Arnavut Bektaşileri arasında pek çok Arnavut Baba yetişmiştir.Birkaç yıl önce vefat eden, A.B.D. de bulunan Michigan dergahında postnişinlik yapmış Recep Ferdi Baba, bu kolejin son mezunlarındandır. Kendisinin de aktardığı bilgiye göre, okulda Türkçe bir tür "sır dili" olarak öğretilmekteymiş. Arnavut asıllılar günlük dil olarak Arnavutça konuşmalarına rağmen tüm Bektaşi ritüelleri Türkçe olduğu için, Türkçe dersleri alır, Türkçe öğrenirlermiş. Okullu Bektaşiler kendi aralarında çoğu zaman başkalarının anlamasını istemedikleri şeyleri Türkçe konuşurlarmış. Yine Recep Ferdi Baba'nın aktardığına göre, Bektaşi Baba'ları arasında Arnavut kökenlilerin epey çok olmasının nedeni, bu okulun Osmanlı döneminde

sel aktarımdan çözümlemeleri, farklı boyutları da içerecektir. Bu yüzden de, herhangi bir konuda "anladım" demez, "zevk ettim" derler. Çünkü, aynı simgesel kalıbın bir mesajı, bir yorumudur o an zevk ettikleri, bütünün için-den çekilen bir zerre gibi. Anlamak ise bütünselliği hedefleyen bir terim olduğu için, kullanmaktan çekinirler. Bektaşi kültüründeki temel simgesel aktarım şekillerine değindikten sonra batini öğretilerin hemen tümünde ben-zer türde aktarım şekillerine rastlandığına da değinmemiz gerekir. Ancak, günümüze dek ulaşabilmiş en sistematik simgesel aktarım belki de Anadolu'da çıkıp şekillenmiş olan ve kendinden önceki batınî öğretileri bünyesinde özümseyen, Bektaşi kültüründe doruklaşmış olarak sergilenmek-tedir.

bugünün Arnavutluk sınırları içinde kurulmuş tek okul olmasında yatmaktadır. Ancak, günümüz Arnavutluk'unda Bektaşi uygulamalarının pek çoğu, artık birer davranış motifinden öteye gidememektedir. Bunun nedeni de, eğitsel sistemin sürdürülememiş olmasıdır.

KAYNAKÇA

Douglas, M. 1975. "The Meaning of Myth" **Implicit Meanings, Essays in Anthropology,** London,153-172.

Fernandez, J., M.Spiro , M. Singer. **1982.** On Symbols in Anthropology-Essays in honor of Harry Hoijer 1980-.Malibu.

Langer, S. **1942.** Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art. Cambrige.

Leach, Edmund. R. **1961.** 'Levi-Strauss in the Garden of Eden: an examination of some recent developments in the analysis of myth' *Transactions of the New York Academy of Sciences,* series 2,386-96.

Leach, Edmund. R. **1962.** "Genesis as myth" *Discovery,* May.

Levi-Strauss, C. **1966.** The Savage Mind. London.

Levi-Strauss, C. **1994** Structural Anthropology 1,2.

Spiro, M., **1966.** "Religion: Problems of Definition and Explanation" *Anthropological Approaches to the Study of Religion.*ed. by Banton. London.

Temren, B. **1994.** Bektaşiliğin Eğitsel ve Kültürel Boyutu. T.C. Kültür Bakanlığı Başvuru Kitapları, Ankara.

AFYONKARAHİSAR'DA TAŞLARLA İLGİLİ İNANÇLAR

Rabia KOCAASLAN UÇKUN*

Anadolu, çeşitli kültür ve medeniyetlere, çeşitli dinlere ev sahipliği yapmış; bütün bunlara ait kalıntı ve izleri günümüze kadar taşımıştır. Bu izleri, bir kültür kaynağı olarak halk inançlarında takip etmek mümkündür. Anadolu`nun dinî tarihinde ve Anadolu efsâneleri arasında taş ve kayalara yer verildiğini hatta bunlardan bazılarının kutsal ve tılsımlı kabul edildiğini biliyoruz.

Bu bildiride, Afyonkarahisar'daki, taşlarla ilgili inançları ele alacak ve bu inançları Afyonkarahisar efsânelerinden, dilek, adak ve ziyaret yerlerinden hareketle tesbit ve tahlil etmeye çalışacağız.

Bilindiği gibi, her toplumun ilkel döneminde tabiattaki herşey canlı bir varlık olarak düşünülmüş ve tabiatta bir takım gizli güçlerin bulunduğuna inanılmıştır. Bu inanışa göre dağlar, tepeler, ağaçlar ve kayalar hissedèn, işiten, iyilik veya kötülük yapabilen varlıklardır; daha doğrusu bunları yapan onlardaki gizli güçlerdir. Bundan dolayıdır ki, eski Türkler bu varlıkların bizzat kendilerine değil, işte bu gizli güçlere takdis hissi beslemişler korku, minnetkarlık, saygı karışımı bir tavır takınmışlardır[1]. Eski Türk inançlarında (atalar kültü, tabiat kültleri ve Gök Tanrı kültü) olduğu gibi, Şamanizm' de de gizli güçlerin yani ruhların eşya, bitki ve hayvanlarda da bulunduğuna inanılmaktadır.

Orta Asya'da İslâm öncesi devirde Türklerin bazı taş ve kayaları kutlu saydıklarını kaynaklardan öğreniyoruz. Uygurların "Kutlu Dağ" "Kutlu Kaya" efsânesi[2] buna güzel bir örnektir. Bilindiği gibi, millî ruh, millî kültür ve milli şuurun bir sembolü olarak görülen yeşim taşından büyük bir kayanın Çinliler tarafından parçalanarak götürülmesi sonucu Uygurlar, göç etmek zorunda kalmıştır.

Taş ve Kaya ile ilgili Eski Türk İnançları, Türkler müslüman olduktan sonra tamamen terkedilmeyip, îslâmî unsurlarla uzlaştırılarak

---

* Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Araştırma Görevlisi

1 A. Yaşak Ocak, Bektaşi Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri, Enderûn Kitabevi, İstanbul, 1983, s.28.

Geniş bilgi için bk. Hikmet Tanyu, Türklerde Taşla İlgili İnançlar, A.Ü.İ.F.Y Ankara, 1968.

sürdürülmüştür. Başta Hitit ve Frig olmak üzere, çok çeşitli uygarlıkların beşiği olan Afyonkarahisar'da da taşlarla ilgili inançlar ve bu inançlara bağlı çeşitli pratikler mevcut olup, tesbit edebildiklerimiz şunlardır:

KUTSALLAŞAN TAŞI ZİYARET ETME

Şehire adını veren, yerden 226 metre yükseklikteki bir kaya kütlesi üzerine kurulmuş bulunan Karahisar kalesi, pekçok efsâneye konu olmuştur. Kalede bulunan bir taş (kaya) üzerindeki nala benzeyen izlerin, Hz. Ali'nin atı olan Düldül'ün ayak izleri olduğuna inanılmaktadır. Efsâneye göre İslâm halifelerinden Hz. Ali, atı Düldül'ün üzerinde dağdan dağa uçarak sefer yapmaktadır. Hıdırlık Dağı'nda konaklamak için sertçe yere basan Hz. Ali'nin ayağının izi kaya üzerinde kalır. Sonra Hıdırlık'tan Kale'ye atlayan Düldül dizginlenince atın ön ayağının izi taş (kaya) üzerinde kalır. Hz. Ali, Düldül'ü sulamak için su yalağına varır, atını bağlayacak yer bulamaz ve dört parmağı ile yalağın yanındaki bir taşa vurarak taşı deler ve atı buraya bağlar. Afyonkarahisar Kalesi'ndeki at izi ve yuların bağlandığına inanılan kaya üzerindeki delik ile Hıdırlık Dağı'ndaki ayak izi hala varlığını korumakta; Hazreti Ali'den kalmış birer anı olarak ziyâret edilmektedir.

Şehrin kuzeyindeki Sarı Kız adlı kayalık tepe de halk arasında tamamen bir kutsiyet arzetmektedir. Efsâneye göre Sarı Kız, takva sahibi olmuş vefatında da ilahi bir nur olarak tepeye inmiştir. Sarı Kız, halk tarafından gözde çıkan arpacığı kırklama ve şifâ bulma amacıyla ziyâret edilmektedir. Arpacığı kırklama için bir parça tuz , iki kaya arasındaki su birikintisi ile sulandırılıp parmakla göz kapağına sürülmektedir. Ayrıca götürdükleri bir çiviyi yere çakan ziyâretçiler hastalıklarını burada bırakıp şifa bulacaklarını ümit ederek arkalarına bakmadan dönmektedir.

TAŞ KESİLME, TAŞLARIN TANIKLIĞI

Taş kesilme motifi, Türk efsâne[3], masal ve inanmalarında yaygın olarak kullanılmaktadır. Afyonkarahisar'da Sarı Kız hakkında anlatılan efsâneye göre[4], kâfirlerin kovaladığı Sarı Kız sığındığı mağarada taş kesilir.

Afyonkarahisar'da şehrin kuzey-batısında ve üç-dört kilometre uzağında, bir tepenin üzerinde duran sıralı büyük taşlar da "Şahitler Kayası" olarak bilinmektedir. Bu kayalar bir rivayete göre[5], karısına iftira ederek boşanan

---

3 Geniş bilgi için bk: Saim Sakaoğlu, Anadolu-Türk Efsânelerinde Taş Kesilme Motifi ve Motiflerin Tip Kataloğu, MİFAD Yayını, Ankara, 1980.

4 Hikmet Tanyu, a.g.e., s.98.

5 İ.Ünver Nasrattınoğlu, Afyonkarahisar Efsâneleri, Ankara, 1973, s.46-47.

adamın ve beraberindeki yalancı şahitlerin taş kesilmiş şekilleridir. Başka bir rivâyette[6] de bu kayaların haksız yere suçlanan bir çobana tanıklık ettiklerine dair bir inanış vardır.

İyi karakterler için taş kesilme; "Sarı Kız" efsânesinde olduğu gibi, kendi istekleri doğrultusunda bir kurtuluş, kötü karakterler için, "Şahitler Kayası" hakkındaki bir rivâyette olduğu gibi, günah işleme ve saygısızlık neticesinde ortaya çıkan bir cezalandırma şeklidir.

TAŞI SUDA ERİTEREK İÇME

Horasan erenlerinden olan Karaca Ahmet Sultan'ın[7] Afyonkarahisar'ın İhsaniye İlçesi'ndeki, Karaca Ahmet Kasabası'nda adına kurulmuş olan türbe ve cami vardır. Buna bağlı olarak Karaca Ahmet'in bu civara ilk defa geldiğinde üzerinde oturup dinlendiğine inanılan yumuşak bir kaya bulunmaktadır. Ruh ve sinir hastalarının tedavisi sırasında, yumuşak kayadan taş parçaları koparılarak suda eritilir ve hastaya içirilir. Halk arasında, suda eritilerek içilen bu taş "yürek taşı" olarak bilinmektedir[8].

"Yürek taşı'"nın şifâ ve tedavi amacıyla kullanılışı kanaatimizce taşın kimyevî bir özelliğe sahip olması ile değil, sihrî ve kutsal kabul edilmiş olmasıyla açıklanabilir. Bu pratiğin, Karaca Ahmet Sultan'ın kayaya oturarak teması sebebiyle taşa veliden sihirli, şifalı, koruyucu bir kudret geçtiği inancından kaynaklandığını söyleyebiliriz.

SATI TAŞI

Afyonkarahisar, Kütahya karayolu üzerinde şehre yaklaşık 15 km. uzaklıkta bulunan Ömer Kaplıcası'nda Ömer Dede olarak bilinen bir yatır vardır. Çocuğu olmayan, yaşamayan veya erkek çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar doğacak olan çocuklarını bu yatıra satarlar. Yatırın etrafında üç defa dönen kadın ziyaretçiler, dua edip çocuğu olması için hem bir kurban, hem de çocuğun adını adarlar.

Dilek gerçekleşince yatır tekrar ziyaret edilmekte, adanan kurban kesilmekte ve doğan çoçuğa erkek ise Ömer adı konulmaktadır. Afyonkarahisar'da çoçuğu olmayan kadınların doğacak olan çocuklarını türbe ve yatırlara satması yaygın olarak görülmektedir. Örnek olarak Kırklar Makamı da bu amaçla ziyâret edilen yerler arasındadır.

---

6 M. Saffet Devrim, Şu Bizim Belde, Ankara, 1975, s.67 vd.

7 Geniş bilgi için bk. Edib Âli Baki, Eski Bir Türk Halk Hekimi Karacaahmet ve Delileri Tedavi Yurdu, İstanbul, 1947.

8 Satı Şen, 1965, Karacaahmet doğumlu.

TAŞ ÇEVİRME

Afyonkarahisar'ın manevi koruyucularından sayılan Devranî Baba'ya, onun mezarına saygı gösterilmekte ve ondan gelecek hakkında haber almaya çalışılmaktadır. Bu amaçla Devranî Baba'nın mezarı önündeki taş, bir niyet, dilek tutularak döndürülmektedir. Eğer taş dönerse dileğin olacağı, dönmezse olmayacağına dair bir inanç vardır.

TAŞ YAPIŞTIRMA, TAŞ ATMA, NİYET TAŞLARI

Karahisar Kalesi, dilek yeri olarak gezilmekte ve ziyâret edilmektedir. Kale kapısının kemerinde bulunan bir oyuğa, dilek tutulup 3 taş atılmaktadır. Taşların üçü de oyuğa girerse, dileğin yerine geleceğine inanılmaktadır. Ballıpınar civarındaki Mürdümek Sultan ziyaretgâhında bulunan sütuna da, aynı amaçla 3 taş atılmakta, taşlar sütun üzerinde kalırsa dileğin gerçekleşeceğine inanılmaktadır. Kaleye çıkan yol üzerindeki Deve Dede yatırı da, dileğin çabuk gerçekleşmesi için ziyâret edilmektedir. Ziyaret sırasında dilek tutulup bir Fatiha ve üç ihlas suresi okunmakta ve mum yakılan deliğin ağzındaki bir taşa 3 saksı kırığı yapıştırılmaktadır. Yine saksılar yapışırsa dileğin olacağına inanılmaktadır.

TAŞ ÜSTÜNE YATIRMA

Afyonkarahisar'da Endüstri Meslek Lisesi'nin bahçesindeki Cenkçi Baba yatırına, yaramaz çocuklar götürülmektedir. Yaramaz çocuklar 3 Cumartesi günü üst üste Cenkçi Baba'ya getirilmekte, yatır üzerine yatırılmaktadır. Çocuk yatırın etrafında 3 defa döndürülüp Kuran-ı Kerim okunduktan sonra, evden getirilen bulgur serpilmektedir. Kutsal, ermiş bir kişi ile temasta bulunmanın bir yolu olarak düşünebileceğimiz bu uygulama ile, çocukların uslanacağına inanılmaktadır.

Kaledeki Kız Kulesi'nin yanında bir şarapnel oyuğu gibi insan boyunda bir taş vardır. Bu taşın içine yatan kadınlar çeşitli dileklerde bulunmaktadır.

TAŞI YARMA

Çavuşbaşı ya da Çavuş Dede'nin bir kılıç darbesi ile kayayı yarıp su bulduğuna dair bir efsâne anlatılmaktadır. Efsâneye göre[9], Karahisar kalesinin alınması ile görevlendirilen Çavuşbaşı, susuz kalan askerlerine su bulmak için "Yağdan" denilen yüksek kayalıklara doğru giderek büyük bir kayanın önünde durur. "Burada bir su olacak" diye bağırıp kılıcını kayaya vurur.

---

9 Nasrattınoğlu, a.g.e. , s.11-12.

Yarılan kayadan su fışkırır. Çok güzel ve şifalı olan su askerlerin yorgunluğunu giderir. Dinlenen ordu bir Cuma sabahı kaleye hücum eder, birçok şehit verilir. Kale zaptedilir, şehitler arasında Çavuşbaşı da vardır.

Bugün Afyonkarahisar'ın Çavuşbaş Mahallesi'ndeki Olucak suyu güzel bir memba suyu olarak içilmektedir. Olucak Çeşmesi'nin karşısındaki Çavuş Dede mezarı ise dertlilerin derman aradıkları, dua ettikleri ve adak adadıkları küçük bir türbe olarak varlığını korumaktadır.

DELİK TAŞ, ÖKSÜRÜK KAYASI

Musa Kazım "Anadolu Hurâfeleri" adlı makalesinde[10], Hıdırlık tepesinde Afyon'a bakan bir yamaçta Öksürük Kayası adı verilen bir taştan bahsetmektedir. Ortası bir insan geçecek kadar delik bu kayanın ziyâret edildiğini ve kayadaki delikten birkaç defa geçmek suretiyle öksürükten kurtulacağına inanıldığını belirtmektedir. Ne yazık ki bu kayanın yerini tesbit edemediğimiz gibi, bu uygulamaya tanıklık edenlere de rastlayamadık.

TAŞ SAKLAMAK

Abdurrahim Mısrî tarafından yaptırılan (1483) Mısrî Camisi, özellikle Ramazan ayında ve mübarek günlerde sıkça ziyâret edilen bir ziyaretgâhtır. Halk dilek için buradan 3 tane taş alıp saklamakta ve dileği gerçekleşince saklanan bu taşları aldığı yere koymaktadır. Türbe, yatır çevresinden taş alıp eve götürme, niyet, dilek oluncaya kadar saklama ve sonra yerine bırakma[11], pratiğinde kerâmet taşın kendisinde değildir. Burada taşın; velîden, ermiş kişiden kendisine ilahi bir kudret, gizli bir güç geçtiğine inanılan ve bu gizli güç sayesinde dileği gerçekleştirmede bir araç olarak kullanıldığını düşünebiliriz.

TAŞIN (MEZAR) ÇEVRESİNDE DÖNMEK

Afyonkarahisar'da dilek ve adak yerlerine (türbe, cami, yatır v.s.) yapılan ziyâretlerde, her türlü dilek için gelen ziyâretçiler mezar taşının, sandukanın etrafında dönmektedir. Kalenin kuzeyindeki Yarenler Mahallesi'nde bulunan Yarenler Sultan'ı daha çok yaşlılar ziyâret etmektedir. Ziyâretçiler burada bulunan iki sanduka etrafında yedi defa dönmektedir.

Yine Kırklar Makamı Camii'nin içindeki Kırklar Makamı'nın etrafında,

---

10 Musa Kâzım, Anadolu Hurâfeleri, Halk Bilgisi Haberleri (dergisi), Yıl 4, S. 48, 9 Mayıs 1935, s.316.

11 Geniş bilgi için bk. Hikmet Tanyu, "Ankara'da Adakla İlgili Sözler ve Adaklar" , İlâhiyat Fakültesi Dergisi, IX, Ankara, 1962.

çocuğu olmayan bayanlar üç defa dönmekte sonra sandukanın baş tarafında durarak Dede'nin yeşil sarığı ile bağlanmaktadır. Aynı şekilde Mecidiye Caddesi üzerinde bulunan 3 sanduka, ayakları elleri uyuşanlar tarafından ziyâret edilmekte ve yatırın etrafında 7 defa dönülmektedir. Eli ayağı uyuşanlar buradaki geyik boynuzunu ve yatır mahallindeki toprağı sürünerek şifâ bulacaklarına inanmaktadır. Kubeli Mescidi'nin arkasında yer alan tepenin yamacında Mustafa Dede olarak bilinen bir yatır vardır. Buraya daha çok geç yürüyen veya kırk basan çocuklar getirilmektedir. Çocuklar Cuma günü sela vakti getirilmekte ve Dede'nin etrafında üç defa dolaştırılmaktadır.

TAŞ ATMA, BİTMEYEN TAŞLAR

Abdürrahim Karahisarî mahalli bir ifâde ile Mısri Sultan, XV. Yüzyılın değerli bilim adamlarındandır. Fatih'in hocası Akşemseddin'in öğrencisi ve halifesi olan Mısri Sultan, İstanbul'un fethi sırasında Fatih Sultan Mehmet'in yanında bulunmuştur. Abdürrahim Karahisarî hakkında pekçok efsâne vardır ve bunlardan biri onun attığı taşlarla denizi doldurmaya başladığını anlatmaktadır[12]. Efsâneye göre , Fatih'in gazabına uğrayarak İstanbul'dan ayrılıp memleketi olan Afyonkarahisar'da oturmak zorunda kalan Abdürrahim Karahisarî'yi birgün hocası İstanbul'a çağırır. Abdürrahim Karahisarî yaya olarak İzmit'e ulaşır. Kayıkçılar parası olmadığı için onu karşıya geçirmez. Abdürrahim Karahisarî cebinden çıkardığı taşları, denize atmaya başlar. Taşlar bir türlü bitmez ve deniz kıyıdan itibaren dolmaya başlar. Bu durum karşısında telaşlanan kayıkçılar O'nun ermiş bir kişi olduğunu anlayıp hemen karşıya geçirirler.

TAŞLARDAN EV YAPMA

Ev sahibi olmak amacıyla taşlardan örnek ev yapma pratiği, günümüzde de Afyonkarahisar'da yaşatılmaktadır. Hıdrellez sabahı güneş doğmadan önce, yere taşlardan küçük bir ev yapılmaktadır. Böylece bir yıl içinde ev sahibi olunacağına inanılmaktadır.

Bu pratikte taş, bir araç olarak kullanılmaktadır. Psiko-sosyal metoda göre, bir netice kendisini meydana getiren sebeplere bağlanır. Sonucu ortaya koymak için bu hadisenin taklidini yapmak yeterlidir. Buradan hareketle taşlardan örnek ev yapma pratiği taklit prensibine dayanmakta ve taklidi yapılan ev ile bu dileğin gerçekleşeğine inanılmaktadır.

Afyonkarahisar'da efsânelerden, dilek ve adak yerlerindeki pratiklerden hareketle, taşlarla ilgili olarak tespit edebildiğimiz inançları maddeler halinde şöyle sıralandırabiliriz

12 Nasrattınoğlu, a.g.e. , s.48.

1. Bazı taşların üzerindeki izler sebebiyle kutsal sayılarak ziyaret edilmesi.

2. İnsanların beddua ile veya günah işlediği için taşlaştığına (taş kesilme) inanılması.

3. İnsana benzeyen şekilli taşlara saygı duyulması.

4. Çocuğu olmayan kadınların doğacak olan çocuklarını türbe ve yatırlara satması. (Satı Taşı)

5. Türbe önündeki büyük taşın çevrilmeye çalışılması, taş dönerse tutulan dileğin olacağına inanılması.

6. Türbe, cami duvarına yapıştırılan taşlar düşmeden durursa, muradın gerçekleşeceğine inanılması.

7. Yaramaz çocukların belli bir taş(yatır) üzerine yatırılarak uslanacaklarına inanılması.

8. Menba suyunun bir kılıç darbesiyle yarılan taş (kaya)'tan çıktığına ve şifalı olduğuna inanılması.

9. Ortası delik taşın içinden geçmenin, öksürüğe iyi geleceğine inanılması.

10. Türbeden veya kutsal sayılan bir yerden alınan taşların saklanması, dilek gerçekleşince taşların iade edilmesi.

11. Taşın, yatırın çevresinde dualar okuyup üfleyerek dönülmesi.

12. Kerâmet sahibi bir velînin, attığı taşlarla denizi doldurduğuna inanılması.

13. Taşlardan ev yaparak, bir yıl içinde ev sahibi olunacağına inanılması.

Afyonkarahisar'da, taşlarla ilgili inançlar, sûre ve duaların okunması gibi dini motiflerle birlikte yürütülmekte; dinî ve sihrî iki cepheli bir davranış tarzını karşımıza çıkarmaktadır. Velilerle işbirliği yapmış, temasta bulunmuş dolayısıyla Velîden sihirli, şifalı koruyucu bir kudret geçmiş olduğuna inanılan taşlar ve insanların taşlaşmış şekilleri olduğuna inanılan yerler; her türlü dilek ve istek (nal, mülk, çocuk sahibi olma v.s.), adak, şifâ ve tedavi amacıyla ziyâret edilmektedir. Taş yapıştırma, taş alıp saklama, taşın içinden geçme, etrafında dönme gibi pratikler İslâmî motiflerle (âyet-dua) desteklenmekte, böylece taş ve kayalar manevi bir kimlikle kutsallaştırılmaktadır.

Geçmişte atalar kültü, tabiat kültleri, Gök Tanrı, Şamanizm gibi inançları ve Budizm, Manihcizm ve Hristiyanlık gibi dinleri benimseyen Türkler; müslüman olduktan sonra da bunları tamamen terketmemiş, İslâmî menşe ve İslâmî unsurlarla kaynaştırarak yaşatmaya devam etmişlerdir. Taşlarla ilgili bu inançlar, eski Türk inançlarının kalıntılarıdır ve bugün de islâmi bir renkle az da olsa sürdürülmektedir.

Yaptığımız araştırma ve incelemelerde taşlarla ilgili inançların kadınlar arasında yaygın olduğunu gördük. Taşlarla ilgili inançlar ve buna bağlı pratiklerin büyük bir kısmı, İslâm tarafından yasaklanmış ve İslâm'a ters düşmüş olmasına rağmen, günümüze kadar devam ettirilmiştir. Halka inandığı şeyi terkettirmek oldukça zordur ve bu inançların hurafe olanlarını İslamî olanlardan ayırmak ilâhiyatçıların ve din adamlarının görevi olduğu için biz, bu inançları halk bilimi açısından tesbit ve tahlil etmeye çalıştık.

Afyonkarahisar'da diğer halk inançları gibi, taşlarla ilgili inançlar ve pratikler de bugün toplumdaki sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik değişmeye paralel olarak yavaş yavaş azalmaktadır. Bu azalmada ulaşım ve haberleşme imkânlarının ve sağlık kurumlarının yaygınlaşmasının da etkisi vardır.

NUSAYRİLİK ve İNANÇ ESASLARI

Dr. Ömer ULUÇAY*

1. GİRİŞ

Yakın zamandan beri Alevilik; sadece Alevi olanların çalışma, araştırma sahası olmaktan çıktı. Farklı görüş ve inanışta olan insanların da ilgi alanı oldu. Bu konuda eserler yayınlandı. Bilim ve insani ölçüler içinde tartışma, red veya kabul, elbette mümkündür ve olacaktır. Fakat, ayrı inançta olsak bile, dost olarak, komşu, yurttaş olarak, vatandaş olarak eşit ve kardeş olduğumuzu, birlik ve sevginin gerekli-zorunlu olduğunu unutmamak gerekir. Aramızda, farklı inanç olacaktır ve bunun sesi-yeri-sözü-uygulaması olacaktır. Bu şekilde ki "az" da "çok" gibi aynı değerde, önemde ve hakta olacaktır. Bunu bilmek, özümsemek ve ona göre davranmak gerekir. Farklı inançta, aynı destede, birlik ve dirlik içinde, ama hep birlikte. Zaten Kur'an'da böyle istemektedir. Yasalar, bu ortamı düzenlemek içindir.

Amacımız, ne yergi ve ne de övgüdür. Amacımız, hoşgörü içinde farklılıkları görmek, açıklamak, hak vermek ve birlikte yaşayıp-gelişmenin ortamına katkıda bulunmak, inancı konusunda tartışmayı bilgiye dayalı, ilmi yöntemlerle islami-insani ortama-düzeye taşımak, getirmektir.

Nusayrilik konusunda bildiğim kadarıyla; taraf olmayan, bilimsel ölçüler içinde tespitlere, verilere dayalı bir saha çalışması yoktur. Tarihte suçlamalarla hatırlanan bir deyim olarak "Nusayrilik", bugün için giderek açığa çıkmakta, gerçek görülüp anlatılmaktadır. Bu insanlar, suçlamaları red etmekte ve fakat, "Nusayri" olduklarını kabul etmektedirler.

Böylece *"Nusayrilik"* ile, Mersin - Tarsus - Adana - İskenderun - Hatay mihverinde yaşayan ve aynı şekilde, Suriye, Lübnan ve başka coğrafyalarda bağları bulunan, bir islami inanç-akide anlatılmaktadır.

Görülüyor ki; yaradılış, Kur'an ahkamı, islami mecburiyet ve öncelikler ve ibadet ve yaşama biçimi bakımından islami düşünce, yaşama ve kamplaşma oluşmaktadır. Mezhep ve tarikatlar, idarenin-yönetimin tercih ve menfaatlarına göre makbul veya sakıncalı, hatta düşman kabul olunmaktadır. Böylece, yönetimin teşvik ve desteğinden fikirler, meşru olurken, farklı sesler-görüşler, fitne-fesad kabul edilerek bunlarla cihad emrolunmaktadır. Kısacası muhalif olanlar; mülhid, fitne ve fesatçı ilan olunarak; susturul-

---

* Araştırmacı Yazar

maları, yoksa öldürülmeleri gerektiğine ilişkin "fetva"lar verilmiştir.

Geçmişteki bu maksatlı yorumlama biçimleri ve bunu temin için verilmiş olan "fetva"lar, bugün için, sadece "ibret" örneği olurlar. Zaman, mekan değişmiş ve böylece "hüküm" de geçersiz olmuştur.

2- İSİMLENDİRME (NUSAYRİ)

Massigman[12], Nusayri isminin veriliş ihtimallerini şöyle sıralamaktadır:

1. Nasrani, sözcüğünün (Hıristiyan) bozulmuş şeklidir.
2. Nazerini (Latince Hıristiyan) sözünden türemiştir.
3. Nasuraya (Kûfe yakınındaki köy)'den türemiştir.
4. İbn Nusayr (Muhammed İbn Nusayr Namiri Addi)'den türemiştir.

M.G. et al-Tavil[6], konumuza özel yazmış olduğu *Tarihül Aleviyyin"* (1924) adlı kitabında şöyle demektedir: Baalbek ve Humus tarafları, İslam Devleti tarafından fethedilmek için yardım zorunlu oldu. Irak ve Mısır'dan gelen kuvvetlere. Bir de Medine'den *Gadir Hum* biatına katılan 450 mücahit katıldı. Bu küçük gruba *"nusayra"* (yardımcık) denildi. Cihat kuralına göre; fethedilen yerler, fetheden orduya verilirdi. Nasyr grubunun bulunduğu dağlık arazi, bunlara verilerek, buraya Nusayra dağları değildi. Daha sonra, Lübnan dağı-Antakya hattındaki bütün dağlara Nusayra *dağları, burda yaşayanlara da Nusayri* denildi. Medine'deki Ensarlardan oluşan bu Ensari mücahit grubu, Arapların Kahtan soyundandırlar. Bunlar; halen burada yaşayan Nusayrilerin atalarıdır diyebiliriz (s. 81).

Et-Tavil[6], özgün kitabının kapsamını ve isimlendirmeyi şöyle açıklamaktadır: "Ben kitabımda *"Aleviler"*, yani *"Nusayriler"* için kullanacağım Diğer Şii fırkaları Zeydiler İsmaililer, Dürziler vb. diye bilinen adlarla anacağım. Yine öğretileri aynı olsa da, kitabımda Arap ırkı dışındaki diğer ırkların üyesi Horasan ve Fars Alevileri, Kürt Alevileri, Azarbaycan ve Anadolu'da yaşayan Türk Alevileri, Toska Arnavutları, Bulgar ve Rumeli Alevileri ile diğerlerini ele almayacağım" (s19).

Abbasi zulmü, Selçuklu yönetimi, Timurlenk fırtınası, Haçlı Seferleri, Yavuz Sultan Selim'in Suriye'yi fethi, Batı Devletlerinin Osmanlı topraklarını işgalleri neticesinde; "Anadolu'daki alevilerin izi silindi. Nusayra dağı sakinlerinin inancı sorgulandı. Katliam, imha, takip ve baskı, onları çöküşün en alt derekesine yuvarlamıştı, artık onları tarih kitaplarında adı geçen o eski Aleviler'e benzemiyorlardı dağda yaşayanların mahiyeti bilinmiyordu, ama dağ Nusayra dağıydı, onlara da *"Nusayriler"* denildi (s. 281). Doğrusu, bu

adın dağın adından türetildiğidir. Sonraları "Nusayri" kelimesi en çirkin aşağılanma kelimelerinden biri oldu (s. 282)" Et-Tavil[6], sözü sürdürüyor: "Sünni Türkler Alevilerin islamiyetinden şüphe etmedikleri onları müslüman kabul ettikleri halde, Arap Sünniler, tersi bir tutumla Alevilerin bu adla anılmasına razı olmaz, onlara Nusayri adından başka ad vermezler" (s. 283.).

Ancak, islam fırkalarını Şehristani'den önce yazanların hiç birisi Nusayrilik'ten söz etmemiştir. İbin Kuteybe (Ö. 898), el-Nevbati (Ö. 910), el-Eşari el-Kammiy (Ö. 923), Ahmet el. Hamdan el-Razi (Ö. 944), El-Eşari (Ö. 946), el-Bahti (Ö. 962), el-Mesudi (Ö. 968), el-Malti (Ö. 999), el-Bağdadi (Ö. 1051). Şehristani'nin (1091-1170), yazdığına göre Nusayriliğin hicri 6. yüzyılda çıktığını söylemek mümkün olacaktır (s. 38).

M. Maoz[11], Suriye toplumunu, siyasal rejimini incelerken; Nusayriler için, farklı isimler kullanmakta ve sonuçta yukarda belirtilenleri tekrarlamaktadır: "Lazkiye bölgesinde Ansariyye Dağları'nın Alevileri (Nusayriler) (s. 18). Ensariyye (Aleviler) (s. 19)... Ansariyye bölgesi (s. 20)... Lazkiye yakınlarındaki Ansariye dağlarında dini bir mezhep olarak kurulduğu anlaşılan Nusayriliğin-ki daha sonra Aleviler olarak bilineceklerdi-kendilerine özgü gizli bir inançları olagelmiştir" (s. 43).

Anlaşılıyor ki, Türkiye'deki Alevi toplumunu; yöntem açısından Kızılbaş, Bektaşi, Caferi, Nusayri alt başlıkları altında incelemek yanlış ve rahatsız edici olmayacaktır. Ama asıl olan; birlik ve dirliktir. Öyle ise konumuzun adı Nusayrilik'tir.

3. TARİHÇE

Bir din veya mezhebin tarihi ile, buna salik toplumun tarihi farklı konulardır. Aslında bu konular iç-içedir ve birbirlerini etkiler. Biz burada, her iki konuya ilişkin bazı noktalara değinmekle yetineceğiz.

Et-Tavil[6], Şii-Sünni ayrışmasının; Arap Adnani soy içindeki cahiliye dönemi Haşimi-Emevi çekişmesinin islamiyet dönemindeki devamı olduğunu bildirmektedir (s. 20). Hilafet-imamet ayrışması, çalışması, günümüze uzanması, bunun görüntüsüdür (s. 20, 21).

Emeviler; Ali'ye sövmeyi dini bir vecibe haline getirdiler. Lanet yapmadıkça namazın makbul olmayacağı bildiriliyordu. Bu durum, Emevi ıslahatçısı halife Ömer b. Abdülaziz tarafından ortadan kaldırıldı[6].

Kimi Abbasi hükümdarları; Hz. Hüseyin'in mezarının yıkılmasına ve yerinin sürülmesine, Ali adındakileri öldürme emirleri verdiler. Bir kısım ulema; Alevileri kötüleyerek, aheyhte Hadis'ler uydurarak, suçlar ve ayıplar yakıştırarak, hacimli kitaplar yazarak, vali ve emirlere, hükümdarlara yaranmağa çalıştılar (s. 17)[6].

Abbasi'nin zulmü, Emevi'yi aratmadı. Bu nedenle Aleviler; Horosan, Mısır, Klikya'ya ve başka yerlere göç ettiler.

Hz. Muhammed buyurdu: "Ben ilmin şehriyim, Ali de kapısı. İlim isteyen kapıya gelsin" (Hadis). Nusayrilikte; her İmam'ın bir *Bâbı* vardır. Buna göre, 11. İmam Hasal el-Askeri'nin Bâb'ı Ebu Şayb Muhammed b. Nusayri el-Basri'nin en-Nümeyri'dir. 12. İmam Muhammed el-Mehdi'nin özel bir Bâb'ı olmadan gıyaba karıştı. Seyyid Ebu Şuayb Muhammed, Samarra'ya yerleşti ve görevini sürdürdü. Yerine Muhammed b. Cündüp, yerine Muhammed el-Cennân el-Cünbülâni geçti. Adıyla *"Cünbülâni tarikatı"* kuruldu. Mısır'a giderek Seyid Hüseyin b. Hamdan el-Hasibiyi tarikatına aldı. Hasibi, Nusayri'liğin ikinci Pir'idir. Halepte gömülüdür, türbesi *"Şeyh Yaprak"* adıyla ziyaret yeridir[6].

Hasibi'den sonra; Seyyid Muhammed b. Ali el-Cilli, Hasibi halifesi olarak yürüttüğü (Halep), diğeri de Seyyid Ali el-Cisrinin yürüttüğü (Basra) olmak üzere iki merkez oluştu. Seyyid el-Cilli'den sonra, Halepte'ki merkez Lazkiye'ye taşındı ve başkanlığını halife Ebü Said el-Meymün Sürür b. Kasım et-Tabaranı yapıyordu[6].

Hasibi, her kavimden insanı İslam'a ve yeterli olanları da Cünbülani tarikatına alıyordu. Böylece Aleviler'de her türlü İslami kavimlerden insan vardı (Arap, Türk, Hristiyan, Yahudi, Rumi vb)[6].

Haçlılar, ölen Hristiyanların öcünü Aleviler'den alıyorlardı. Diyarbekir, Malatya, Tarsus, Adana, Antakya, Lazkiye Alevileri ortadan silindiler. Buna bir de Hama-Humus-Lazkiye-Antakya bölgesindeki deprem eklenince, Aleviler acınarak hale düştüler, siyasi-dini örgütleri çözüldü. Bu arada Türkler geldi. Nusayri dağlarında çarpışma, ölüm, katliam eksik olmadı. Ardından Moğol saldırısı, çok yaman oldu, bir sel gibi önünde ne varsa sildi, süpürdü. Abbasi Selçuklu, Arap, Osmanlı şehirleri, hükümdarlıkları bir bir çöküyordu. "Timurlenk (1336-1405), inanç bakımından katıksız bir Aleviydi" Şam'ı fethettiği zaman, kendisinden Ehl-i Beyt'in öcünü alması istenmişti. Timür; yağma ve katliama izin verdi. İnsan kafalarından bir tepe oluştu[6].

Hasıybi'den sonra Alevilerin dini liderliğine Ebu-Sait Tıbrani geçmişti. Taberiye şehrinden olan bu zat yine Hasıybi gibi Suriye'ye hicret etmiş fakat, Halep değil Lâzikiye yönüne gelmiş, oraya yerleşmiş ve orada vefat etmişti.

Halep'te yaşayan Aleviler, ya öldürüldü veya kaçıp kurtuldu. Canlarını kurtarmak için kaçbilenler genellikle Akdeniz kıyılarına doğru kaçıp, Lazikiye'den Mersin'e kadar uzanan deniz kıyılarını işgal ettiler. O zamanlarda da bu bölgeler, ormanla kaplı idi. Ormanları kesip, tarım alanı haline getirdiler. Bu yüzden salt tarım işleriyle meşgul oldukları için kendilerine (Fellah) ismi takıldı. Zira, Arapça olan fellah kelimesi çiftçi anlamındadır.

Osmanlı Devleti, halkı *"millet"* esasına göre yönetiyordu. Buna göre her dini inanış resmen bir "millet" tehakki edilirdi. Müslümanlar devletin sahibiydiler. *"Zımmi"*ler de azınlıktı. Buna rağmen, bazı gruplar görmezlikten gelinmişti. Devlet yönetimi için tehlike oluşturmayan dini gruplara müsamaha vardı. Vahhabilik, İsmailiye, Hurüfilik takip edilmiş Dürziler, Yezidiler, Nusayriler hoş görülmüştür. Sünnilik dışındaki dini gruplara gösterilen toleransa devletler için *"istimalat"* politikası denilmektedir (s. 423)[14].

"İhtida"ya Zorlama

II. Abdülhamit zamanı, dünya siyaseti açısından karışık bir dönemdir. İmparatorluk zayıflamıştır. Avrupa Devletleri, Osmanlı topraklarını işgal etmekte, karışıklıklar çıkarmaktadır. Toplumsal bütünlüğü korumak amacıyla, Yezidi, Dürzi, Nusayrilere karşı Sünnileştirme politikası güdülmüştür. Yezidi ve Dürziler'den; cizye alınmamış, askere alınmış, "millet" statüsü verilmemiştir. Sünni islama geçtikleri zaman "ihtida" ettikleri kaydedilmiştir. Nusayriler'de aynı işleme tabi olmuş, ancak Sünnileşince "tashih-i İman" ettikleri bildirilmiştir. Lazkiye mutasarrıfı (1890), İstanbul'a gönderdiği yazıda; Sahyun bölgesi Nusayrilerinin Sünni-Hanefi mezhebe geçtikleri bildirilmiş ve eğitimleri için okul-cami yapımı istenmiştir (s. 40, 41)[16]. Böylece, bölgede yaygın Cami inşa ederek bir "ihtida" amaçlanmıştır (s. 185)[17]

"Tekfir" Fetvaları

İbni Tey-miyye'nin. Nusayriler hakkındaki *"tekfir" fetvası, Nusayriyye Risalesi,* Memluk Sultanı Klavun'un Nusayrileri toplu "ihtida"ya zorlandığı döneme aittir (s. 185). "Fermanı"ın imdadına "fetva" yetişmektedir[17]

M. Maoz[11], Osmanlı'nın Suriye-Lübnan yönetim siyasetini şöyle anlatmaktadır: "Doğrusu, Suriye'nin 400 yıllık idarecileri Osmanlı Türkleri, genel olarak Alevilere dini nedenlerden ötürü zulmetmediler. Fakat zaman zaman, özellikle de 19 yy.'da Osmanlı Paşaları, Alevilerin özerklik merkezlerini dağıtıp merkezi idarenin otoritesini kabul ettirmek için Ansariyye bölgesine askeri seferler düzenlemişlerdi. Aralıklı olarak onlarca yıl süren uzun bir dizi silahlı çatışmalardan sonra Osmanlılar;-idamlar, tutuklamalar, sınır dışı etme, silahsızlandırma, hatta askere çağırma ve vergilendirme gibi yollarla-Alevilerin askeri ve siyasi güçlerini oldukça zayıflattılar ve asırlar boyunca ilk defa olarak hükümetin otoritesine boyun eğdirdiler" (s.20).

Midhat Paşa, Suriye valiliği (1879-1880) sırasında, Alevi önderlerini, Hama Hükümet Konağında topladı ve onlara karşı konuştu: "Hükümet sizi dinlemiyor, şikayetinizi iletecek bir kanal yok" Hükümete karşı asi kaldınız.

Okul yok, yol yok, refah eseri yok. Bu yüzden daima asi, inatçı, muhalif kaldınız. Doğaldır, kınanacak bir tarafınız yok. Evlatlarım! Sizi temin ederim ki, bu sağlıksız koşullardan sizi kurtaracağım ve Lübnan dağında olduğu gibi kendi kendinizi yönetmenizi sağlayacağım" (s. 287). Bunun üzerine, Midhat Paşa vali olarak İzmir'e atandı[6].

Suriye'li Hristiyanları korumak amacıyla, Gambot (silahlı gemi) siyaseti kullandılar. Suriye sahillerinde, gayrı müslümlere destek amaçlı gösteriler yaptılar. Sonra kıyıda devriye gezdiler. İç ayaklanma (1860) sırasında bir Fransız kuvveti Lübnan'a çıktı. Daha sonra Fransızlar; Cezayir (1830), Tunus (1881) ve Fas'ı (1907); İngilizler ise Kıbrıs (1878) ve Mısır'ı (1882) işgal ettiler. İşgaller sırasında, gayrı müslimler, işgal kuvvetleriyle birleştirilerek böylece müslümanların kuşkularını haklı çıkarttılar (s. 24)[11].

"Kitab el-Bakura" ve "Kitab el Mecmu"

"Kitab el-Bakura el-Süleymaniyye fi-keşfi Esrar el-Diyane el-Nusariyye" adlı bu kitap, 1863 yılında Beyrutta Arapça olarak yayınlandı. Bu kitap; E. Edward Salisbury tarafından Arapça aslıyla birlikte, (1864) İngilizceye çevrildi. René Dussaud, Arapça aslıyla birlikte Fransızcaya çevirdi (1990) ve ayrıca L. Massignon, İslam Ansiklopedisi için Nusayriler maddesini (1908) ve ayrıca R. Basset'in Dussaud'dan özetlediği makalelere, harita, cetvel, fotograflar ekleyerek yayınladı (1920)[4].

*"Kitab el-Bakura"*da, el-Hasibinin yazdığı bildirilen 16 Süre yer almakta ve buna *Kitabel-Mecmu* denilmektedir. N. Çağataş ile İA. Çubukçu, el-Bakura ile *Vilayet-i Beyrut* kitabından alıntı-çeviri yaparak Nusayrilik hakkında yayın yaptılar[3].

Ahmet Turan; Hatay Bölgesinde, Nusayriler konusunda Paris-Sorbon Üniversitesine Fransızca olarak bir doktora tezi sundu *[Les Nusayris de Turquie dans la Region de Hatay (Antioch),* Paris, 1973]. A. Turan, bu çalışmasında Kitab el-Bakura'yı esas almış, Nusayrilik konusunda Fransızca çeviri ve seyahat notlarından yararlanmış, Massignon, Dussaund kaynak alınmıştır. Bunun yanında, bölgede nüfus kütüğü incelemeleri yapmış, krokiler hazırlanmıştır. Daha sonra A. Turan, yazdığı İslami Mezhepler Tarihi ders kitabı içinde Nusayrilik konusunu incelemiş, ilginç iddialarda bulunmuştur.

"Vilayet-i Beyrut" Kitabı

Vilayet-i Beyrut kitabı, Vali Azmi Bey tarafından 1916 senesinde Beyrutta basıldı. Bu kitap; Beyrut Ticaret Bürosu Müdürü Refik el-Temiymi ve yardımcısı Muhammed Behçet tarafından yazılmış, kitapta tüm dinler

yanında Nusayrilikde işlenmiştir. Kitabın yazımında Fransız misyoner Alfred Fouille, Beyrut Din Fakültesinden Vandik, Hristiyan okulu öğretmeni Perc Lammens ve Nusayriler tarihini yazan Arkeolog Rene Dussaud'dan yararlanılmıştır. Kitabın 2. cildi İsmailiye ve Nusayriye'nin din ve adetlerini eleştirmekte; el-Bakura, Hamza b. Ali, Şehristani, İbni Teymiyye gibi, Nusayrilere zıtlığı bilinen kişilerin görüşlerini tekrarlamaktadır[8,9].

Suriye'de Nusayrilik Aleyhinde Propaganda

Bölge, aşiret, din ve mezhep farklılışmasına dayalı bir siyasi rekabet, Suriye örneğinde belirgindir. Siyasal amaçlara varmak için, din duygularının nasıl kullanıldığına ve toplumları ayrıştırdığına bir örnektir. Müslüman farklı grupların, siyasi mücaadelede, din faktörünü kullanmaları nedeniyle, yazılmış kitapların değerlendirilmesinde bu hususu unutmamak gerekir. Yani dini dergilerde, dini terminoloji ile, masumane dini değerlendirme gibi takdim olunan konuda, siyasal arka planı bilmek gerekir.

Nikolaos Van Dam[4], bu konuda yazdığı eserde, politik din mücadelesinin örneklerini, boyutlarını (Suriye örnek) bildirmektedir:

* Suriye-Irak uzlaşmasının ardından sorumluların kökten dinci Sünni Müslüman muhalif gruplar olduğu anlaşıldı. Bu gruplar "İslam karşıtı" ve "imansız" olarak gördükleri Alevi mezhebine karşı kin duyuyordu" (s. 147).

* Suriye Müslüman Kardeşler Örgütünden farklı olan ve kendilerine Mücahidin (Mücahitler) adını veren bir grup *"Cihad* [Kutsal Savaş] ilan ettiğini bildirerek; *el-Nadhin* adlı yayın organındaki makalelerde, Aleviler hakkındaki düşüncelerini net olarak açıklamışlardır: "Onlardan 'Nusayri (Alevi) düşman' ve 'islamın dışındaki kâfir Nusayriler' olarak söz ettiler" Rejime karşı yürüttükleri mücadelerin "baskı altında tutulan (sünni) müslüman çoğunluk ile kâfir Nusayri azınlık arasındaki savaş" şeklinde tanımladılar" (s. 149).

* "Suriye Devlet Başkanı Hafız Esad, devlet rejiminin din ile siyaseti ayıran kesin çizgisine (seküler) rağmen, bu dönemde (1980) bazan konuşlarında "Allahu ekber" diyerek başlardı, arada Ayetler okudu, açıkça müslüman olduğunu bildirdi" Şam'da Emeviyye camisinde namaz kıldı.

Ne var ki, Hafız Esad vefat edince (10 Mayıs 2000), İslam dinine uygun bir cenaze namazı-töreni ile defnedilmiş ve olay TV ile naklen yayınlanmış, ülkemizde de izlenmiştir.

* Mezhep çatışması, siyasi propagandaya mesnet olunca tüm toplumsal katmanlar bundan etkilenmektedir. Nusayri karşıtı yayınların sayısı artmaktadır (Dip not 10, s. 179). Buna karşın Alevilerde savunma-açıklama amaçlı

yayınlar yapmaktadırlar (Dipnot 11, s. 180). Bunlar arasında Lazkiyeli avukat Haşim Osman ve Şeyh Abdurrahman el-Hayyir'in kitapları önem arzetmektedir.

4. NUSAYRİLİK GERÇEĞİ: İnanç Esasları

Nusayrilik, Bâtını bir islami akide'dir. Kur'an'a dayalı olarak (Zümer suresi), Ayet'lerin, bir zahiri ve bir de Bâtını anlamlarının bulunduğu esasına dayanır. Şekilde, surette görünümler ile; o şeyin içeriğinin farklı olduğu, böylece farklı ve derin anlamlarının bulunduğu, bu konuda yetkin olanların yorum ve tevil'lerinin mümkün olacağı, bu işlemin inanmış-seçilmiş ve kapalı grup içinde ve sır perdesi altında yapılması esasına dayanır.

İşte bu gizlilik içinde, toplumsal kural ve yaşama biçimini sürdüren Batınî grupların, karşıtları tarafından suçlanarak, iftira edilerek anlatılıp-aktarılmış. Yani fatihler, kılıçlarıyla; alimler dil ve kalemleriyle cephe tutmuşlardır. Bu dönemin belge ve aktarımları, genel olarak böyle bir içerik sergilemektedir. Gruptan dönen, zor altında konuşan insanların anlattıkları; doyurucu, inandırıcı olmaktan uzaktır. Genellikle ahlaki suçlamalar öne çıkarılmaktadır. Çünkü halkı, bu davranışlar galeyana getirmektedir.

Nur

Nusayrilik, *nur*'a dayanır. İslam anlayışında, mitolojisinde nur önemli bir yere sahiptir. Allah'ın isimlerinden birisi "nur", *"nur ul nur", "Nur alanur"*dur. Bunun yanında bütün ruhların Muhammedi Nur'dan yaratıldığı inancı vardır. Hal böyle olunca, islama göre insan, Allah'a halife olunca, adem önemli bir konuma gelir. Melekler aracılığıyla veya doğrudan Allah'la söyleşir, görevlenir. Böyle özel nurani ruh ile bezenmiş insan, Vahy ile konuşur, şeriat vazeder, kutsal kitabı tebliğ eder. Böyle bir beşer, şeklen insandır, konuşan, yaşayan ve sonunda vefat edendir. Ancak bu insan, bir başka, özel ve nadir, seçkin bir insandır. "Hz. Adem'in alnındaki nur, devam ederek Abdulmuttalib'e geldi, burdan ikiye ayrıldı. Bir parçası Hz. Muhammed'de, diğer parçası Hz. Ali'de belirdi. Hz. Ali'nin Hz. Fatıma ile evlenmesiyle nur'un iki parçası Ehl-i Beyt'te birleşti" denilmektedir.

Ayn-Mim-Sin

Nusayrilik, bu "mana-isim-bap" konusuna inancın açıklanmasında, kavranmasında temel bir ilke olarak kabul etmektedir. Hatta bunu vurgulamak için özel anlamda; Ayn, Mim, Sin (AMS) demektedir. Ayn, göz demektir. Allah'ın tecellisini görmek, anlamak demektir. Ayn; yücedir, esastır, ala'dır, Ali'dir. Bu "mana"dır. Mim, Hz. Muhammed'dir. İslamın, Kur'an'ın

sözüyle, özüyle, evreni, insanı kavrayıp yorumlamaktadır. İlk nur, Muhammed'in olduğuna göre, Adem ve sonrasındaki vekiller, hep islamı tebliği ettiler. Öyle ise insanlığın din serüveninin adı, özü, "ismi" Hz. Muhammed'dir. Sin, Selman'dır. Yüce olanın, âlâ olan'ın "bap"ıdır. Mecusiliği, Yahudilik ve Hıristiyanlığı bilen, tahsil edip yaşayan ve ille de Hz. Muhammed deyip, yollara düşen, esir edilip satılan ve Medine'de Hz. Muhammed'e katılıp onun sahabesi olan, Hz. Selman-ı Farisi'dir. Bilgindir, alimdir, öğretmen ve rehberdir, örnektir ve Selman-ı Pak'tır.

"Beş Eytam"

Nusayriler, gökteki yıldızlar gibi, yerde de yıldızların bulunduğuna inanmaktadırlar. İyilik, hizmet ve sevgi örneği insanlar daima var olacaktır Bunların birer yıldız olduklarına inanılır. Bu nedenle, beş örnek sahabeye (Eytam) ayrı bir önem verirler.

Yerden göğe çıkan bu yıldızlar; mükemmel, yetkili, ilimli, haliyle örnek, eğiten-öğreten, dünyanın aldatıcı cazibelerinden vazgeçmiş, yetim, maldan-şaldan-gösterişten-azamet gösterisinden sıyrılmış olan sahabelerdir. Bunlar; salt insanlık aşkıyla, AMS sıtkıyla, cemiyet için hizmet eden, mümtaz rehber zatlardır. Bunların topluma hakimiyet yörüngesinde, Abuzer-i Gıfari'nin sadakat ve fakir yaşamı, azim ve sebatı geçerli olur. Sermaye ve yönetici sorgulanır, gerçek aranır. Mikdat b. Amr ile toplumda celadet, muzafferiyet, şahadet, hak bildiğini savunmak öncelik alır. Abdullah b. Revaha ile, ilim, şiiriyet, aşk, cezbe, Peyfambere yakınlık ve yardım, şiirler ile ayetlere eşlik etmek dile gelir. Onunla birlikte ve onun şiirleri okunarak Hendek kazılır. Kâbe'de putlar yıkılır. Kanber el-Devsi ile; sadakat, hizmet, inanç uğruna can vermek, böylece kaçmışları safa davet etmek, ölmüşleri diriltmek, külleri ateşe döndürmek göze-söze gelir. Osman b. Ma'zun ile; fikre-inanca (islama) katıldıktan, ikrar verip iman ettikten sonra; sürgüne, işkenceye, zulma dayanıp ülkeyi terk etmek ve sonra avdet ile davaya hizmet etmek, hak bildiğini söylemek, cefaya rağmen başkasının himayesini red edip kendince yaşamak azmi dile gelir.

Bayramları[7,27]

1. Fıtr (Ramazan) Bayramı,

2. Adhâ (Kurban) Bayramı,

3. Gadir Bayramı: (18 zilhicce; Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi imam tayin ettiğine inanılan gün),

4. Mübâhale Bayramı: (21 Zilhicce; Necranlı Hıristiyanlarla Hz. Muhammed arasındaki lânetleşme olayı= Âli İlrân sûresi 61. âyette geçer),

5. Firaş Bayramı: (29 Zilhicce; Hz. Peygammer'in Medine'ye hicret ettiği gece Hz. Ali'nin O'nun yatağında yatması),

6. Aşûre Bayramı: (10 Muherrem),

7. Nevruz Bayramı

8. Mihrican Bayramları vardır.

Oniki İmam ve Bâb'ları

	İmam		Bâb
1.	Hz. Ali	(Ö. 661)	Selman
2.	Hz. Hasan	(Ö. 670)	Kays bin Varaka
3.	Hz. Hüseyin	(Ö. 680)	Reşid el-Hicri
4.	Hz. Ali Zeynelabidin	(Ö. 713)	Kenger
5.	Hz. M. Bakır	(Ö. 733)	Yahya bin Muammer
6.	Hz. C. Sadık	(Ö. 765)	Cebir bin Yezid
7.	Hz. Musa Kâzım	(Ö. 799)	El-Kahilî
8.	Hz. Ali Rıza	(Ö. 818)	Fadl bin Ömer
9.	Hz. M. Cevad	(Ö. 835)	M. bin Mufaddal
10.	Hz. Ali el-Hadi	(Ö. 868)	El-Kâatibi
11.	Hz. Hasan el-Askeri	(Ö. 869)	İbni Nusayr

Nusayrilikte Hz. Ali[26]

Nusayriler'in Hz. Ali'ye uluhiyet izafe ettikleri, hatta taptıkları iddia edildiğinden, onların Hz. Ali hakkındaki görüşleri yerine; Hz. Ali'yi anlatan diğer yazar ve sofi'lerden, Hz. Ali'nin bazı hutbelerinden alıntı yapıldı. Böylece belirecek kanaat doğrultusunda isnadın değerlendirilmesi öngörüldü, taktir okuyucuya kaldı:

O açıklayıcı imam, o Tanrı velisi, safa ehlinin vücut güneşidir. Yerde, gökte, mekânda, zamanda Hakla duran o imamın zati, iç ve dış temizliğiyle vasıflanmak vaciptir. Çünkü küfürden, ikiyüzlülükten kurtulmuştur, temizdir.

Beka çevresinde döner dolaşır, yaratıkları yaratanın zati gibi o bakidir. Hakkın yüksek sıfatları Ali'nin vasfıdır. Hakkın sıfatları zaten ayrı değildir. O Tanrının zatine yapışmış o olmuştur. O, haktan hakla görünmüştür.

İbtidasız evvel o idi, sonsuz ahir de o olur. Peygamberlere yardım eden o idi, velilerin gören gözü de hakikaten odur. Yüzünün nurlu parıltısı, kendi ziyasından bir güneş yarattı. O, hak iledir; hak ondan görünür. Hatta ki, o hak ile ebedidir.

Ademin toprağı onun nurundan idi. O sebeple meleklerin tacı oldu; Allahın isimleri ondan belirdi. O temiz ve yüce imanı ilmi sayesinde, Adem, her şeyi anladı. O nur tek olan yaradanın nuru olduğu içindir ki, melekût onun huzurunda secde ettiler. Evet, muhakkak ki, Âdem, o imamın nûriyle bütün ilâhi isimleri bildi....

O, şeriatte ilim şehrinin kapısıdır. Hakikatte ise iki cihanın beyidir. İki cihanın sultanı Muhammed, Hakk'a yakınlık gecesinde, Allah'a kavuşmanın harem yerinde onun sırrını gördü. Ali'nin nutkunu, Ali'den dinledi. Ali ile birleşilen o yerde Ali'den başka bulunmaz.

İşte bunları söyledim ki, bu yüksek mananın nüktesini öğrensin de, yüksek velayete ersin. Sence apaçık bilinsin ki, Hakkı ile yüce olan O'dur.

[Mevlâna, (Çeviren: Mithat Bahari Beytur), Divan-ı Kebir'den Seçme Şiirler I, M.E.B. Yay., Milli Eğitim Basımevi, 3. Baskı, İstanbul, 1989].

Benim o nur ki, Musa ondan iktibas eyledi; benim Sur'un sahibi; benim her mezarlarda yatanları kabirlerinden çıkaran; benim kıyamet günündeki dirilişin sahibi; benim Nuh'un kurtarıcısı ve sahibi olan; benim Musa'ya konuşanın sırrı; benim gayb aleminde ruhlara konuşan; benim daim ve baki olan emir; benim hakkın velisi olan.

Benimdir tüm yaratılanlar; benim sözümü değiştirmeyen ve yaratılmışların hesabı ona dönecek olan; benim tüm yaratılmışların emri olan aktarılan; benim yaratan Allah'ın halifesi; benim beldelerine Allah'ın sırrı ve kulları üzerine hucceti olan; benim Allah'ın emri.

Benim, Allah tarafından ona itaat vacip kılınan; benim hayatta baki olup ölmeyen ve ölsem de hiç bir zaman ölü olmayan; benim saklı kalan İlah'ın sırrı; benim olan ve olacak her şeyden haberdar olan; benim imam edenlerin namazı ve orucu; benim iftihar ve menakıb konularının sahibi; benim yıldızların sahibi olan; benim, Allah'ın ağrı veren azabı; benim ilk kuvvetli zalimleri helak eden; benim devletleri var edip yok eden; benim şiddetli yer sarsıntılarının ve musibetlerin sahibi olan (s. 7-8).

Benim güneş tutulmasının ve yere çöküşün sahibi; benim Fravn'ların kanını bu kılıcım ile yere akıtan; Kalu bela da Allah'ın onun itaatini emretmiş olduğu kişi benim, zuhur ettiğimde beni inkar ettiler ve şanı yüce olan Allah bu durum hakkında şöyle buyurdu: O geldiğinde, onu tanımadılar ve bu inkarları ile küfre saptılar (ayet); benim nurların nuru; benim arşı temiz olanlar ile taşıyan; benim önceki kitapların sahibi: Benim, Allah'ın kapısı, kim bunu inkar ederse o kapıdan cennete giremeyecektir; benim meleklerin yatağına izdiham ettiği; benim yeryüzünün tüm kısımlarında tanınan kişi; benim güneşin onun için iki kere geri döndüğü.

Benim cennetin ve cehennemin anahtarları elinde olan; benim

Rasullallah (S.M.) ile yer ve gökte beraber olan; benim hiç bir ruh daha harekete geçmeden ve hiç bir nefs nefes almadan önce tesbih eden; benim ilk asırların sahibi; benim susan, natık olan ise Muhammed'dir; benim Musa'yı denizden geçirip, Firavn'u askeri ile denizde boğan; benim hayvanların fısıltısını ve kuşların dilini bilen; benim yedi gök tabakasını ve iki yer tabakasını, bir gözün açılıp kapanması zarfında dolaşan; benim İsa'nın dili ile onun yerine beşikte konuşan (s. 8).

Benim arkamda İsa namaz kılacak; benim Sur içinde Allah'ın istediği şekilde hareket eden; benim hidayet yolunun çerağı; benim takvanın anahtarı; benim son ve başlangıç, benim kulların amellerini gören; benim alemlerin Rabbinin emri ile yerlerin ve göklerin bekçisi olan.

Benim hak ile hükmeden; benim dinin diyanetçisi olan; ben o kişiyim ki ancak vilayetime bağlı olanların amelleri kabul edilecek ve benim sevgim ile başlanan işler ancak kabul edilecek; benim feleğin gidişatından haberdar olan; benim Mikail'in (a.s) indirdiği yağmur tanelerinin ve savurduğu tozun Allah'ın izni ile sahib olan; benim iki kere öldürüp iki kere ihya eden; benim her istediği şekilde zuhur eden; benim yaratılanların sayısının ne kadar çok olsalar da ihsan eden; benim ne kadar çok olsalarda onların hesaplarını veren.

Benim o kişi ki, nezdinde peygamberlere indirilen kitaplardan bin tanesi var olan; ben o kişiyim ki vilayetimi bin tane ümmet inkar etti ve hepsi ve hayvana döndürüldü; benim ilk zamanda zikredilen ve son zamanda zuhur edecek olan; benim, zalim ve gaddarları yerlerinden çıkarıp son zamanda onlarla hesaplaşacak olan; benim Ya'us, Ya'uk ve Nusr'a şiddetli bir azap ile ceza verecek olan (bu üç isim cahilliye devrinde putların adlarıdır. İmam hazretleri kendi devrinde yaşamış olan üç muhalifinin adlarına rumuz olarak kullanmıştır).

Benim her lisan ile konuşan; benim doğularda ve batılarda tüm yaratıkların amellerine müşahid olan; benim Muhammed olan ve Muhammed'dir ben olan; ben o manayım ki, ona ne bir isim ne de bir şüphe düşer; benim kurtuluş kapısı ve benim "La lavla vela kuvvata illa billahi'l-Aliy'ul-azim" olan!!!"

Bu hutbe seyyid Haşim el-Bahrani'nin "Lavami'un-Nuraniyye" adlı eserinden alınmıştır (s. 8-9).

[Emir, E.: Kur'an'da Ehl-i Beyt, Ayyıldız yay., Ankara, 1995.]

Nusayrilikte "Amentü"

Allah'a kitaplara, meleklere, Peygamber'lere, ahirete, haşr'a hayrın Allah'tan geldiğine, Şerrin nefisten geldiğine iman vardır. Yani, nefis sorguya çekileceğine göre zorunlu olması gerekir. Ameline göre ihsana nail olacağı-

na göre, işleminin hesabını şahıs (nefis) verecektir. Yani ki hayır Allah'tan şer kul'dandır[5,22,29].

Nusayrilikte "Telkin"

İşlem, cenaze başında olmakla birlikte, sesleniş-telkin cemaatadır ve şöyledir[5]:

"Allah Rabbindir. Muhammed nebindir. Dinin islamdır. Kitabın Kur'an'dır. Ali imamındır. Müslüm, mü'min kardeşindir. Ehl-i Beyt ve İmamlar şefatcılarıdır. Bunlar, dünya ve ahirette velilerindir. Ahiret zenginliklerin bunlardır. Ben de sizlerle beraber Hak kelimesi olarak diyorum ki: Eşhedü enla ilaheillallah ve eşhedü enne Muhammeden Resulallah"

Devamındaki duada; "ölüm hak, dirilmek hak, münker ve nekir sorgusu hak, cennet hak, cehennem hak, kıyamet haktır, kıblem Kabe'dir, Oruç-Namaz farzımdır" denilmektedir[5].

İtham ve İsnadlara Cevaben Nusayrilik Akidesi

Bölümün başında belirtilen, kitaplardaki isnat ve ithamlara, Nusayri Şeyhi Mustafa Bedir Sonay cevap vermektedir[22].

Ehli Beyt mezhebine yüzlerce seneden beri bağlı kalan Aleviler, İmam Cafer Essadık'tan sonra, Şiiler arasında hasıl olan ihtilaftan dolayı Alevi ismini almışlar ve bu tesmiye ile uzun asırlar yaşamışlardır.

* El-Bakürc kitabını yazan, Adanalı Süleyman'ın, 1835 senesinde Antakya'da doğmuş ve ailesi ile beraber Adana'ya göç etmiş olduğunu biliyoruz. Bütün tarihçiler bunları yazmaktadır. Fakat Adana'lı Süleymanın hangi sebeplerden dolayı ailesini Adana'da bırakıp, tek başına Beyruta göçmesini hiç bir tarihçi yazmıyor. Söz konusu olan bu Süleyman, hiçbir toplumda yaşayacak bir karektere sahip değildi. Adana'da ikameti sırasında, kendini içkiye gece hayatına vermiş ve din adamları ile alay etmeğe başlamıştı. Bu nedenle herkes tarafından nefretle karşılanıyordu.

* Ebu Abdullah İbn Hamdan El-Hasibinin eserlerinden El-Mecmu adında bir kitap yoktur, bu isimle yazılan kitap Hasibinin değildir. Ve bu kitapta sadece Ramazan ayının kudsiyyeti ve Ramazan, Kurban bayramı ile Kadir gecelerinin, faziletleri anlatılmaktadır.

* Nusayri-Alevilerin kendilerini gizlemek için, Yahudilik veya Hıristiyanlık kisvesi altında saklanmaları büyük bir iftiradır. Yahudilik, Hıristiyanlık, bu iftiraları tertip edenlere yakışır. Nusayri-Aleviler, kendilerine yakışmayacak bir kisvenin altında hiç bir zaman saklanmamışlardır. İbadetlerini evlerinde yaptıkları gibi, Caferi Mezhebi üzerinde kurulmuş her

mescide seve seve girerler. 50 sene öncesine kadar, İmam Cafer Essadık'ın mezhebine göre, Alevilerin mescidleri az idi, ancak, El-Camiül-Ezher imamı Eşşeyh Mahmut Şeltut'un fetvası ile, desteklenen Caferi Mezhep, Alevilerin bulundukları her ülkede yürürlüğe girmiş ve çok sayıda mescidler inşa edilmiştir.

* Nusayri-Aleviler, hiç bir zaman ne Müslüman kardeşlerine ne de başka milletlere şu veya bu kalıba gireceksiniz dememişler ve demezler. Her insan kendi Ameli ile Ahirete irtikal eder ve hiç bir insan başkasının kaderini tayin edemez. Nusayri-Aleviler, dünyanın her yerinde, kadınlarına ve kız çocuklarına, Kuran'ı Kerim'in ehkamına göre miras verirler, onları hiç bir zaman hor görmezler, mirastan mahrum bırakmazlar. Hele Türkiye'de yaşayanlar, medeni kanuna göre, kızlarını erkek evlatları ile eşit tutarlar.

* Fatimilerin anormal halifesi El-Hakim Biemrillah, hilafetten ziyade Ehli-Beyt imamlığını istiyordu. Buna karşı çıkan ve halis Alevi olan Hamdaniler, Oniki İmamdan sonra başka bir imam kabul etmeyeceklerini ilan ettiler. Hamdanilerin aldıkları bu karara öfkelenen Fatimilerin halifesi, Hamdanilere kin beslemiş ve devlet adamları ile, başta Hamdaniler olmak üzere, bütün Alevileri kötülemeye başlamışlardır. İşte bu sebeple, halifenin veziri Hamza İbn Ali, yazacağını yazmış ve halifenin takdirini kazanmıştı. Hamza İbn Ali, "Vilayeti Beyrut" adlı kitabın yazarı tarafından yalanlanmış ve Alevilere attığı iftiralarla, büyük bir müfteri olduğuna dair parmakla gösterilmiştir (1916).

* Nusayri-Aleviler, Hulul'u tabul etmezler ve Hulul nazariyesini kabul edenleri dalalete sapanlardan sayarlar. Cenabı Allah'ın, etten, kemikten bir cisimde Hulul etmesini red ederler. Böyle bir iddiada bulunanlar, Kur'an'daki ihlas süresi gayet açık bir şekilde yalanlanmıştır. Kur'an'a bağlı olan her müslüman bu iddiaların küfür olduğunu bilir ve şiddetle red eder.

* Şianın mezhepleri tarihi yazar Ennevbahti, M. İbn Nusayra iftira ediyor. Adı gecen İbn Nusayr, hiç bir zaman Ehli-Beyt imamlarına peygamberlik makamını vermemiştir. Birinci imamdan, onikinci imama kadar hepsini imamlık rütbesi ile isimlendirir. Peygamberlik makamı sadece Hz. Muhammed'e ve daha önce dünyaya gelen peygamberlere mahsustur.

* Kadınların ruhsuz oldukları iddiası, mantığın kabul etmeyeceği iddialar arasına girer. Her kadın bir mahluktur ve her mahlukun bir ruhu vardır. Ruhu olmayan her cisim, her türlü hareketten mahrumdur. Yaşadığımız dünyada her gün binlerce kadının cenazesi mezarlığa taşınıyor. Elbette bu kadınların cesetleri, ruhlarından ayrılmadan önce mezarlığa kaldırılmıyor. İşte böyle bir iftira, iftiraların büyüklerinden sayılmaz mı?

* Nusayri-Aleviler, hiçbir zaman şaraba, üzüme veya asma ağacına aşırı bir tazim göstermemişler. Şiirlerinde geçen şarap veya hamre kelimesinin

manası ile, tasavvufa ait olan ilmi kastederler. Bildiğiniz gibi İslamiyetteki Tasavvuf, yüzlerce seneden beri, bir tarikat haline gelmiştir ve şiir yazan mutasavvıfların çoğu hamreden bahsederler. Bakınız, İbn il Farid, bu hususta ne diyor. Habibimin zikrine bir hamre içtim, fakat bu hamre bildiğiniz hamrenin cinsinden değildir. Daha bu dünyada asma ağacı yok iken ben bu hamreden sarhoş olmuştum ve bu şair gibi ince şairler hamreyi bu şekilde tarif etmişlerdir.

* Nusayri-Aleviler, yaşadığımız asırda ve daha önceki asırlarda, Şeyh kelimesi ile din adamlarını kastederler. Bu din adamlarından, imamlık rütmesini sadece farizeleri kıldıranlara verirler. İslamiyete ait bütün mezheplerde, iki sınıf şeyhlik vardır. Mesela mezarlıkta hizmet eden din görevlisine hoca diyoruz, camilerde farizeyi kıldıran din adamına da imamlık rütbesini veriyoruz. Dört sınıf şeyhlik veya imamlık hiçbir mezhepte yoktur. Bunları ilk defa duymaktayız. Ayrıca ruhsatsız Kur'an okutmak, sadece Çukurova araplarına yasaklanmıştı.... Şarktaki müslüman kardeşlerimizin bu yasaktan haberleri bile yoktu. İstedikleri şekilde Kur'an tedrisatını yapıyorlar ve sünni oldukları için devlet tarafından murakabe altına alınmıyorlardı. Devlet tarafından murakabe altına alınan sadece Aleviler idi.

* 883 senesinde vefat eden Muhammed İbn Nusayr, onikinci imamın naibi olduğunu iddia etmemiş ve Ehli-Beyt imamlarının mezhebine tabi olan bir Alevi idi ve onların dininden başka bir din seçmemiştir.

Muhammed İbn Nusayr, hiçbir zaman peygamberliği iddia etmemiş, her şeyi mübah saymamış ve Ehli-Beyt imamları hakkında aşırı inançlar gütmemiştir Yaşadığı hayatın sonuna kadar Ehli-Beytin oniki imamına, büyük bir sadakatla bağlı kaldığını ispatlamıştır.

* "Hülasa bu din, totomcilikten, Musevilik ve Hıristiyanlıktan, Sabiilikten, daha birçok iptidai inançlardan meydana gelmiş iptidai bir din'dir" sorusuna gelince:

Alevilerin dini ne Musevilikten ne Hıristiyanlıktan ne Sabiilikten ne de iptidai inançlardan gelmiş bir din olamaz. Bu fırkanın dini inançları, Kuran'ı Kerim'e, İslam Peygamber'i Hz. Muhammede ve Ehli-Beyt imamlarına dayanır.

Hz. Muhammed, Ahir zaman Peygamberi'dir. Kendisinden önce bu isimle başka bir peygamber gelmediği gibi, kendisinden sonra da bu isimle başka bir peygamber gelmemiştir. Bu isimle gelen Ehli-Beyt imamlarından üç şahıs vardır. Bunlara imamlık rütbesi verilir ve Ehli-Beyte mensup olan imamların hiç birisi peygamberlik makamını iddia etmemiştir. Hz. Ali'nin, El-Akalim Hutbesine vakıf olmadığından; yazacağını yazmıştır. Adı geçen bu Hutbede Hz. Ali diyor ki, kıyamet günü gelmeden önce, Ehli-Beyt'in onikinci imamı Muhammed El-Mehdi tekrar dünyaya gelecek ve İslam Peygamberi Hz.

Muhammed'in irtihalinden sonra, Kuran'da, şeriatta, yapılan bütün tahrifatı tashih edecek ve tahrifatı yapanlardan hesap soracaktır. Ayrıca Yahudilerden, Hıristiyanlardan, Tevrat'ın ve İncil'in, tahrifi için aynı hesabı soracaktır. İşte Muhammed'den Muhammed'e cümlesinin manasını, ancak Hz. Ali'nin El-Akalim Hutbesinden anlayabiriz. Yani Hz. Muhammed'in kendi ümmetine getirdiği şeriatı, her türlü tahriften tashih etmek vazifesini, kendi soyundan olan onikinci imam Muhammed El-Mehdiye vermesidir.

* Hz. Muhammed'in Peygamber'liğine inanan, Helal veya Haram hakkında bir fetva vermek için Kuran'ı Kerim'in ayetlerine başvuran ve müslümanlığın şartlarını kabul edenler, hiçbir zaman İslam'dan sıyrılıp çıkmamışlardır. İslam dini Kuran'a ve Hz. Muhammed'e dayanır. Alevilerin mercii Kuran'ı-Kerim ve Hz. Muhammed'dir. Alevilerin ataları her vekada Hz. Muhammed'in yardımına koşmuşlar. Bedir, Uhud, Hendek, vak'alarında İslam peygamberlerine karşı savaş açmamış, Ehli-Beyt'ine eziyet yapmamış ve Gadiri hum beyatını iman dolu kalpleri ile kabul etmişlerdir. İşte bu yönden hakiki müslümanlık yalnız Alevilerde mevcuttur.

* Nusayri-Alevilerde özel bir beslemele yoktur. Bu iddia Baha Said beyin bir iftiradır. Aleviler yemek yerken, su içerken ve her işe başlarken Kuran'daki surelerin başında mevcut olan besmeleden başka bir besmele kullanmazlar. Ve böyle bir besmeleyi kullanmadıkları halde, bu hususta, size bir açıklama yapabiliriz. El-Aliyyül-Ala kelimesi, Ayetül-Kürside ve Şura Süresinde mevcut olan El-Aliyyül-Azim kelimesinden farklı değildir. Te'vili kabil olan cümleler üzerinde durulmaz ve tahmine göre hesap sormanın anlamı yoktur.

* Nusayri-Alevilerde özel bir beslemele yoktur. Bu iddia Baha Said beyin bir iftiradır. Aleviler yemek yerken, su içerken ve her işe başlarken Kuran'daki surelerin başında mevcut olan besmeleden başka bir besmele kullanmazlar. Ve böyle bir besmeleyi kullanmadıkları halde, bu hususta, size bir açıklama yapabiliriz. El-Aliyyül-Ala kelimesi, Ayetül-Kürside ve Şura Süresinde mevcut olan El-Aliyyül-Azim kelimesinden farklı değildir. Te'vili kabil olan cümleler üzerinde durulmaz ve tahmine göre hesap sormanın anlamı yoktur.

* Nusayri-Aleviler ğaybi ilimlerle uğraşmazlar. Hindistan'da yaygın olan, Buda mezhebini kabul etmezler. Moğol ve Tibet inançlarına benzer bir inançları yoktur. Daha önce yazdığımız gibi Ehli-Beyt yolundan başka bir yol seçmemişlerdir.

* Nusayri-Aleviler, hiçbir zaman münzevi kalmamışlar ve başka toplumların insanları ile beraber yaşamaktan kaçınma tavırları yoktur. Her sınıf insandan, dostları ve ziyaretçileri vardır. Bunları siz de iyi bilirsiniz. Böyle bir ithamın diğer ithamlardan farkı yoktur. Alevilerin, münzevi kaldıkları bir

zamanları varsa, o da zalimlerin idaresi altında yaşadıkları zamandır.

Nusayrilerin sır saklama gerekçeleri için E.G. et-Tavil (6) şöyle demektedir: "Yine Alevilere göre İslam'ın kemâlindendir; ifşası islama zarar verir. Çünkü Peygamber, mü'minleri Ali'nin velayetiyle müjdeleyip İslâm'ı kemâl'e erdirdiyse de diğer şeylerin gizli tutulmasına özen gösterdi, bu nedenle diğer şeylerin gizlenmesi de İslâm'ın kemâlindendir. Alevilerin, inançları konusundaki gizleyici tutumlarının gerekçesi budur" (s. 63).

Nusayri toplu ibadetinde; açıklama eğitim, üye kabulü, sorgulama, ödül, yardımlaşma da vardır. Ayrıca sıkça adak kesilmekte, fakirlere yedirilmektedir. Kurban etini ve yemeğini pişirip hazırlayanların; iyi insanlar olduklarına toplumun şahitliği-kabulü şart olmaktadır. Toplumun üyesi bir erkek (amca), aday erkek'i akide hakkında hazırlar, ona öğretir, sorularını cevaplar, sorunlarını çözer.

Aile, toplumun temelidir, kutsaldır. Anne-babaya sevgi saygı ve çocuklara ayrıca şefkat gereklidir. Aykırı, normal dışı cinsi ilişkiler kesinlikle yasaktır, yaptığı şayi olanlar bile toplumdan dışlanır.

Nusayri Şeyhleri Hac'a gitmektedirler. Abdullah b. Hamdan el-Hasibi, mezhebi kurumlaştıran zat olarak kendisi, alim, Kuran hafızı olup birkaç defa Hacca gitmiştir. Yetiştirdiği 51 müridinin büyük çoğunluğuda Kur'an hafızı olup, bir veya birkaç defa Hacca gitmişlerdir[5,19] Bu gelenek, devam edegelmiştir. Her Şeyhin evinde çokça islami dini eser mutlaka birkaç Kuran ve ziyaretgah Lahdinin üzerinde çokça Kur'an (asıl-meal, tesfir) vardır.

*Sözü Yunus Emre ile bağlıyalım: "Gelin tanış olalım sevelim, sevilelim"

5. SONUÇ

Kutsal Kitabı Kur'an ile, iman esasları ile, şehadet, ibadet, Hac, Zekat oruç, taharet, abdest, gusül ve namazları ile, Kur'an'a göre haram-helâl kabulleriyle, iyiyi emir-kötüyü men düsturlarıyla, Rabbilalemin demeleriyle, Hz. Muhammed'i resul ve kul bilmeleriyle, okudukları mevlut ve naat'lar ile, cenaze defin ve telkin işlemleriyle, şahısların isimleriyle, yemin ve kassem'leriyle, nikâh ve aile hayatlarıyla, sünnet olmalarıyla, sohbetleri ve dini örneklemeleriyle, bâtını ve zahiri ile, zuhuru ve tarihiyle, hayır ve kurbanlarıyla, ziyaret yerleri-bayram ve kutsal günleriyle, islamın öncelik ve şartlarını hak bilmeleriyle, Ehl-i Beyt'e sevgi ve sadakatlarıyla, Kur'an ve Ehl-i Beyt yolunu izlemeleriyle, Amenti'yü (Allah'a, Peygamberlere, ahirete, ölümden sonra dirilmeye, haşra, ölümün varlığına, kitaplara, meleklere, hayrın Allah'tan geldiğine, kadere iman) hak bilmeleriyle, örf ve adetleriyle, dünü ve günüyle, sosyal yardımlaşması ve ahlaki tercihleriyle, Şeyhlerinin

yazdığı eserleriyle, bildiğim ve gördüğüm kadarı ve şekliyle; Nusayrilik bir İslami fırkadır. Nusayriler de elbetteki müslümandır.

Müslüman olmanın; ölçüsü, mizanı kuralı Kur'an'dır. Yok eğer bunun yerine şahsi görüş ve tercihler, Mezhep fikir-tercih ve şablonları veya devlet tercihleri konulacaksa; tarihten biliyoruz ki; bunun sonucu kan'dır hücrandır.

Öyle ise; bize emanet edilen Kur'an ve Ehl-i Beyt uygulanmasına yani Nebevi Sünnet'e uyarsak, Sünni-Şii ayırımcılığı kalkar, hepsi bir olur. Bunun neticesinde, barış, refah, dayanışma, güven ve kardeşlik olur. Bunda, insanlık ve islamiyet kazançlı olur.

Dinlerin amacı; barış, güven ve sevgidir.

Din; nefsani mücadelenin ve "iyi olan"ın adıdır.

Din adamları; barışın, sevginin elçileri, emin, hak için konuşan insanlar; iyiye-güzele-barışa ve sevgiye rehber olmalıdır.

Toplumlar; inançlarıyla yaşama ortamı bulmalıdır. Dinde zorlama yoktur, etkileşim doğaldır.

ÖZET

Nusayrilik; islam dini içinde, batını bir akidedir. İslamı din olarak kabul edenler çoğaldıkça, siyasal mücadele yanında; mezhep, tarikat, meşrep farklılıkları oluştu. Bunlar arasında mücadele çatışma, sürgün ve arada katliamlar yaşandı. Ortodoksik inancın içindeki heterodoksik inançlar, "takiyye" yapmak zorunda kaldılar. Kendi iç örgütlenmelerini kurup, inançlarını korumaya çalışarak, bu grubu günümüze kadar geldiler. Nusayrilik imama bunlardan birisidir.

Nusayrilik, adını onbirinci İmam Hasanül Askeri'nin (Ö. 873) hademi Muhammed b. Nusayr'dan almaktadır. Ülkemizde, Mersin - Tarsus - Adana - Hatay hattında yaşayan Nusayriler, dünyanın her tarafına dağılmışlar ve Suriye ile Lübnan'da yoğun bulunmaktadırlar.

Nusayrilik'te din İslam, kitap Kur'ın, Peygamber Hz. Muhammed'dir. Mezhep Caferi, Hz. Ali taraftarı, Ehli Beyt takipçileri ve Oniki İmamcıdırlar. Helal-haram sınırları İman, itikat, yaşama biçimi Kur'an'a tabidir. Aile ahlak, sosyal değerler; islami, insani modern yasalara göredir. Taşkına, yanlışa yer yoktur. Şehadet, Hac, Namaz, Oruç, Zekat, Tevhit, adl mübüvvet, imamet, mead vardır, haktır.

Nusayriler; Ali-Muhammed-Selman, Mana-İsim-Bab demekte, Zahiri islami ibadetler yanında, batıni ibadet yapmakta; eğitimde, sohbette Ayet-Hadis delil getirilmektedir. Yaratılışta; nur, yedi zuhurat, yedi kevn vardır. Tenasühe inanılır. Şemsi ve Kameri iki görüş vardır. İslami bayramlar kutlanır. Abdest, gusul esastır. Cenaze, İslama göre defin edilir.

Buna rağmen, Nusayriler devletlerce baskı, zulüm, göç ve katliamlara maruz kalmışlardır. Cumhuriyet döneminde rahat yaşadıklarından; rejime, laiklik ilkesine, vatana inanç derecesinde bağlıdırlar.

KAYNAKLAR

1. Atıcı, H: Kişisel görüşme, Adana, (27-7-2000).
2. Canoğulları, S: Kişisel görüşme, Adana, (27-7-2000).
3. Çağataş, N. Çubukçu, İA: Nusayrilik, İslam Mezhepleri Tarihi, 2. Baskı, Ank. Üniv. Basımevi, Ank. İlah. Fak. Yay. No: 167, 1985, s. 67-75.
4. Dam, N: Suriye'de İktidar Mücaadelesi (Çeviri: S. İdiz, FA. Çalkıvik), İletişim Yay. Şefik Mat. İst. 2000.
5. Eskiocak, N: Kişisel görüşme, Antakya. (11.6.2000).
6. Et-Tavil, MEG: Tarihül Aleviyyin, (Çeviri: İ. Özdemir): Nusayriler Arap Alevilerin Tarihi, Çivi yazıları Yay. Berdan Mat. İst. 2000.
7 Fığlalı, ER: Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi, 3. Baskı, Selçuk Yay. İst. 1986, s. 133-137
8. Haşim Osman: El-Aleviyyun Beynel Ustura vel-Hakika (Çeviri: M. Yeşiloğlu, A. Nur), Müessesetül Amalil Matbuat, Beyrut-Lübnan, 1985.
9. Kadayıfçı, M. Açık Mektup, Ağustos, 1988. Arap Aleviliği içinde, 196-208, Kaynak 27.
10. Kutan, R.: Cumhuriyet Gazetesi, 7 Ekim. 1995 s. 15.
11 Maoz, M: Esad-Şam'ın Sfenksi (Çeviri: H. Gündüz), Akademi Yay. Marmara Mat, İst. 1991.
12. Massignon, L. Nusayriler, İslam Ansiklopedisi, C.9, s. 365-270.
13. Mullaoğlu, M: Nusayrilik hakkındaki iddia, isnad ve iftiralar ile cevapları, Kültür Bilişim, Antakya, 1998.
14. Ocak, AY: Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler, Ensar Neşriyat, Bayrak Mat. İst. 1999.
15. Onat, H: Nusayriyye Müzakereleri, 194-199, Türkiye'de Alevilik Bektaşilik Nusayriler içinde, Kaynak 14.
16. Ortaylı, İ: Alevilik, Nusayrilik ve Bab-ı Ali, 35-46, Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler, Nusayriler içinde, Kaynak 14.
17 Öz, M: Nusayriyye, s. 181-193, Türkiye'de Alevilik Bektaşilik, Nusayriler içinde, Kaynak 14.
18. Reyhani, M: Gölgesiz Işıklar 1 (Alevilik ve Öncesi), 2. Basım, Can Yay. İst. 1995.
19. Serin, Ş: Kişisel görüşme, Adana (7.5.2000).
20. Serin, Ş: Ehl-i Beyt İzinde Alevi Nusayriler, Cihan Ofset, Adana, 1999.
21. Sinanoğlu, A: Nusayrilerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı Esra Yay (Konya), Bayrak Mat. İst. 1997
22. Sonay, M.B: Alevilik Hakkında Mustafa Bedir Sonay ve Dr. Ömer Uluçay Arasında Soru ve Cevaplar, Ersin Mat. Adana, 2000.
23. Şarba, A: Kişisel görüşme, Antakya, (11.3.2000).
24. Turan, A: Les Nusayris de Turquie dansla Region de Hatay (Antioch), Paris, 1973. (Doktora Tezi, Sorbon Üniv.).
25. Turan, A: Kitabu'l Mecmu'u'nun Tercümesi, Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak. Derg. sayı: 8, Samsun, 1996 Ayrı Basım, 18s.
26. Uluçay, Ö: Dilde ve Gönülde Hz. Ali, CI, Gözde Yay. Gürdal Mat. Adana, 1997
27 Uluçay, Ö: Arap Aleviliği-Nusayrilik, Gözde Yay. Hakan Ofset, Adana, 1996, 442s.
28. Üzüm, İ: Nusayriyye Müzakereleri, s. 199-208, Türkiye'de Alevilik Bektaşilik Nusayriler içinde, Kaynak 14.
29. Yatkın, N: Kişisel görüşme, Antakya, (18.6.2000).

SİVAS'TA ONYEDİ ASIRLIK BİR EFSANE: KIRKLAR VE KIRKLAR PINARI

Müjgan ÜÇER[1]

Anadolu'nun en eski kentlerinden biri olan Sivas'ın yazılı tarihi Hititlerle başlar. Bu tarih M.Ö. 2600 yıllarına kadar uzanır ve Sivas Hititler'den sonra, Frigyalılar, Lidyalılar ve Romalılar tarafından iskan edilmiştir. Selçuklular döneminde Konya'dan sonra başkentlik görevi yapmış olan ve bu dönemde çok imar gören Sivas, Osmanlı İmparatorluğu'nda, bugünkü Amasya, Çorum, Yozgat, Samsun illeri ve Divriği, Arapgir ilçelerini kapsayan büyük bir eyaletin merkezi olmuştur. Tarih boyunca Anadolu uygarlıklarının merkezi, Selçuklular döneminde medreseleri ile ilim ve kültür şehri olmuş, yetiştirdiği ozanlar ve aşıklarla ünlenmiş, 4 Eylül 1919 Sivas Kongresi ile Cumhuriyetimizin temel taşlarından birisi olarak, Türkiye Cumhuriyeti tarihinde de önemli yerini almıştır.

Göçebelikten yerleşik tarıma geçişin Anayurdu, "Medeniyetin Beşiği, Tarihin Mekiği" olarak nitelenen Anadolu coğrafyası içinde, Anadolu'yu kuzeyden güneye, doğudan batıya bağlayan yolların kavşağında bulunması nedeniyle Sivas, çeşitli medeniyetlere, önemli tarihi olaylara mekan olmuştur. Bu olaylar kimi zaman tarihin derinliklerinde ve sahifelerinde yer almış, kimi zaman da yüzyıllar boyunca halkın inançlarında, folklorunda efsaneleşerek yaşamıştır. Sivas'ta günümüzde de Kırklar ve Kırklarpınarı adıyla bilinen bir mahalde, onyedi yüzyıl önce, Roma İmparatorluğu döneminde, 4. yüzyılda yaşanan bir olay, yüzyıllar boyunca efsaneleşmiş ve folklorizasyonla günümüzdeki şekle bürünmüştür.

Kırklar - Kırk Şehitler - Kırk Azizler

Sivas'ta resmi adı ile Üçlerbeyi Mahallesinde, halkın söylediği adı ile de Çayırağzı Mahallesinde halk arasında Kırklar olarak bilinen bir yer bulunmaktadır. Burada Kırklarpınarı olarak bilinen ve yakın zamanlara kadar akan bir çeşme olup, bu sokağın adı da Kırklarpınarı'dır. Halk arasında kutsal olarak bilinen bu yer ile ilgili olarak şu inanışlar bulunmaktadır:

- Kırk kişi, putperestlik döneminde, Allah'a inandıkları için öldürülmüş. Onların öldürüldüğü yere Kırklar, burada akan suya da Kırklarpınarı adı verilmiş. Suyu şifalı olarak bilinen bu pınar, bilhassa kadınlar tarafından ziyaret

1 Eczacı, Araştırmacı-Yazar (Sivas)

edilirmiş. Pınarın suyu içilir, dilek dilenir, Allah tarafından dileklerinin kabul olacağına ve hastaların iyileşeceğine inanılırmış[2].

- Kırklarpınarı'nda kırk kız havan dövermiş. Havanda dövdükleri ilaçları pınarın suyuna katarlarmış. Bu sebeple pınarın suyu şifalı olup her türlü hastalıkta içildiği gibi hasta olmamak için de bu sudan içilirmiş.

- Burada çok önceleri kırk kızın, kırk erişmiş kızın mezarı varmış. Otuz yıl önceleri ise burada bir pınar vardı ve suyu şifalı olarak bilinirdi. Berrak, temiz, acı ve biraz da soğuk suyu olan bu çeşmenin suyu da boldu. Daha çok kadınlar pınarın etrafında mum yakar, dilek dilerlerdi. Kırklarpınarı'nın etrafında evler vardı ve burada halı-kilim yıkanırdı. Sonraları suyu azaldı, şimdi ise bu su kayboldu[3].

- Eskiden burada kırk kızın mezarının olduğu söylenirdi. Halk arasında burada kırk kızın taş olduğu söylentisi de vardı[4].

Kırklar:Çayırağzında bir yerdir.Kamüs-ül-a'lam ,kırk papazın burada bataklığa batarak öldüğünü yazıyor.Kırklar denilen yerde,kırk kız dikiş dikerken ecinni taifesi tarafından kaybedilmiştir.Gelinlerin etrafında yedi cin dolaşır,bunların şerrinden korunmak için gelinler burada okutulur,yedi tekke dolaştırılırdı.Çocuğu durmayan kadınların,yeni doğan çocuklarına,ilk giydirdikleri gömlek,yakası kırk kız tarafından yapılmış gömlekti ki burada ki kırk kıza hürmetle buna tevessül edilmekteydi[5].

-Çok derin olmayan bir kuyu oluşumundaki Kırklar suyu da Yazı Pınarı'nın yakınında idi.Önceden üzeri kubbeyle örtülü idi,suyu acı olduğu için içmeye pek elverişli değildi.Bu su kutsal sayıldığı için Ermeniler tarafından nevruz günlerinde ziyaret edilerek içerisine kaynatılmış renkli yumurtalar bırakılırdı.Bazı günler suyun renklendiği görülürdü ki,bunun da Kale mahallesinde, çorap örmek için iplerini boyayan kadınların boyalı suları kay-

---

2 Müjgan ÜÇER, Sivas'ta Kırklar ve Kırklarpınarı Efsanesi, Sivas, Yeniülke Gazetesi, 16 Ocak 1999.

3 Latife ÇERİKÇİOĞLU'nun verdiği bilgi. (1938, Çayırağzı Mahallesi doğumlu)

4 Saliha ÇINARGİL, Sivas'ta Yatırlar, Sivas, 1992, s:50, (Cumhuriyet Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Bitirme Tezi, Tez Danışmanı Dr. Doğan KAYA).

5 Abdülkadir SARISÖZEN,Ana Olmak İştiyakı,Duygu ve Düşünce Mecmuası, s:10,11,12. Sivas 1928.(Abdülkadir Sarısözen'in bu makaleleri,Vehbi Cem AŞKUN tarafından iktibas edilerek, yazarın Sivas Folkloru (Sivas,1941)adlı eserinin 107 ve 120 sahifelerinde kaynak gösterilerek yayımlanmıştır.)
1 Şubat 1927 yılında Sivas'ta yayın hayatına başlayan Duygu ve Düşünce Mecmuası on iki sayı çıkmış ve son sayısı 30 Ocak 1928 tarihinde yayınlanmıştır. Bakınız: Nazım H. POLAT, Sivas Basınından Bir Sayfa: Duygu ve Düşünce Mecmuası, Revak/91, Sivas, 1991, s:15.

alardaki yarıklara döktükleri renkli sulardan olduğu tahmin edilirdi[6].

- Kırklarpınarı'nda evliya vardı, suyu kutsaldı. Buraya müslüman hanımlar da gelmekle beraber, bilhassa Ermeni hanımlar pınara cumartesi günleri giderlerdi ve bir yumurta üzerine adlarını yazarlar, onu bir beze sararak pınarın kürününe (yalak taşına) bırakarak su ile birlikte akıp gitmesine bakar, dilek dilerlerdi. Suyun kutsal olduğu düşüncesi ile dileklerinin olacağına inanırlardı[7].

Seyahatnamelerde Kırklar ve Kırklarpınarı ile ilgili olarak şu bilgiler yer almaktadır:

Sivas'ın iki güzel hisar ve kalesi vardır. Şehrin dışında Kırkşehitler denilen yerde zamanımızda kurumuş olan bir göl ve bir hamam vardır[8]. Kırkşehitler Çayırağzı denilen yerde bulunur. Buradaki gölün içinde taş duvarlar görülmektedir. Burası, Kırkşehitler yortusunda Hıristiyanlar tarafından ziyaret edilirdi[9].

Bu şehrin eski ismi Sebaste idi. Bu isimden bugünkü Sivas adı çıkmıştır. Bu şehirde Kırk Şehit yatıyor. Şehit oldukları gölün yeri şimdi kuru bir alan. (...) Bu göle akan sular, küçük bir kaynak dışında artık akmaz olmuş. Kırk şehitlerin gömüldüğü yere gelince; uzaktan da fark edilebilen içi su dolu, yay biçiminde kemerli, mahzen şeklinde bir kuyudur. Yöre halkı buraya akan suya Agiatma derler. Biz de bu sudan içtik ve böyle bir nimeti bulduğumuza şükrettik. Dediler ki: Her yıl bayram sabahında bu suyun döküldüğü yere mucize olarak iki balık gelirmiş[10].

Şehrin tek gölü alüvyon birikintileriyle şimdilerde kaybolmuş, ama kalenin güney eteğindeki bu gölün yerinde ıslak bir çayırlık vardır. Bir Hıristiyan inancı, bu gölün yerinde cereyan etmiş bir olaya konu olan ünlü şehitlerin anısını hala saklamaktadır. Licinius'un zulmü sırasında İmparatora

---

6 Kadir ÜREDİ, Sivas'ta Çeşme Kültürü, Revak/94, Sivas, 1994, s: 90. (Nevruz, Sivas halkının Sultan Navruz olarak bildiği mevsimlik bayram 21 Mart tarihi olup, eskiden rumi takvimle mart dokuzu olarak bilinirdi. Ermeni takviminde de mart ayında olan şehitler yortusu martın dördüncü haftasına konulmuş olduğu için, nevruz ile aynı günlere tesadüf etmiş olabilir.)

7 Osanna AŞARDAĞ'ın vermiş olduğu bilgi. (1920 Sivas doğumlu.)

8 Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi İ.Ü. Edebiyat Fakültesi yayını, İstanbul, 1964, s.87-88. Seyyah 1610 yılında Sivas'a gelmiştir. Naşir: Hrant D. ANDREASYAN.

9 Bu bilgi Seyahatnameyi neşreden Hrant D. ANDREASYAN tarafından dipnotu olarak eklenmiştir.

10 Travels of Macarius, Patriarch of Antoch, London, 1836, s.443-444, Editeur: C.F Belfour. (Seyyah; Antakya Keşişi Makarius Sivas'a 1659 yılında gelmiştir.
(Daha önce Talavra, Megapolis, Karana, Diyapolis gibi adlarla anılan şehre Sivas adının Roma İmparatoru Ögüst'e şükran ifadesi olarak, eski Grekçe'de aynı anlama gelen Sebasteia (Ögüst Şehri) denilmiş olduğu ve bu adı veren kişinin de ölen Pontus Kralı Palemon'un eşi olduğu rivayeti kaydedilmiştir. M. ÜÇER).

boyun eğmeyi reddettikleri için kırk asker Sivas'taki bu göle atılmışlardır. Bu askerler akıl almaz işkenceye maruz kalmış, Hıristiyanlıktan vazgeçirmeye zorlamak için önce gölün yakınındaki hamama konulmuş, daha sonra dondurucu soğuk bir gecede bu göle atılarak ölüme terkedilmişlerdir. Bugün, kapısı üst sövesine kadar toprağa gömülü, iri moloz taşlı kare şeklindeki bu hamamın kalıntıları fark edilebilmektedir. Komşu bir duvardaki kolon kasnakları aslında bu yapının kasnaklarıdır. Sivas şehitlerinin çektiği acılar, kuşkusuz ermiş hayatlarını anlatan efsaneler arasında en doğal olanıdır. Bu kırk inanç insanının ilham ettiği dinsel saygınlık, bu hatırayı hala sürdürmektedir[11].

Hıristiyan kaynaklarında Kırk Azizler- Kırk Şehitler- Kırk Çocuklar olarak geçen bu kırk kişinin ölümü ile ilgili olarak şu bilgiler yer almaktadır.

Dr. Mebrure Değer; İstanbul'un Şifalı Suları (1988) adlı yayınlanmamış doktora tezinde Kırk Azizler ile ilgili Hıristiyan Ortodoks kaynaklarındaki bilgileri şu şekilde kaydetmiştir[12]:

"Vişneli Tekke Ayazması (Kırk Azizler veya Aya Saranda)"

Bu ayazma Dolmabahçe caddesinde, camlı köşk karşısında Vişneli Tekke Caddesi No:1'de bulunmaktadır.

No:4'te ise Ahmet Turani'nin türbesi bulunmaktadır. Aslen Rum olan Ahmet Turani, din değiştirip müslüman olduktan sonra, İstanbul'un fethi için yapılan savaşların birinde, bugünkü Dolmabahçe Sarayı'nın olduğu yerde şehit olmuştur. Esas türbesi burada imiş ancak türbe daha sonra Vişneli Tekke Caddesine nakledilmiştir.

Aya Saranda ismi ile anılan kırk azizler Sivas'ta göle, buzlu sulara atılarak öldürülmüşlerdir. Öldürüldükleri tarih M.S. 307-323 arası ve kral Likinius zamanındadır.

Anadolu'nun çeşitli şehirlerinden olan kırk azizler askerde tanışmışlar. Hıristiyan olduklarından tutuklanırlar ve buzlu Sivas gölüne atılırlar. 9 Mart günü ölürler. Kilise de onları 9 Mart gününde anmaktadır.

Bu azizlerin adları şunlardır: İsilios, Meliton, İraklios, Smaragdos, Domnos, Evnoikos, Malis, Bibianos, Klaudius, Priskos, Teodulos, Eftihios, İannis, Ksantios, İlianos, Sisinios, Kırion, Agies, Aetius, Flebios, Akakios,

---

11 Franz CUMONT- Eugene CUMONT, Voyage dans le Pond, Paris, 1906, s.225.

12 Mebrure DEĞER, İstanbul'un Şifalı Suları, 1998, s.122. (İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış doktora tezi. Tezde suyun içilebilir olduğu belirtilmekte ve İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı Hıfzıssıhha Müessesesi Müdürlüğü'nün raporuna yer verilmektedir. Dr. Değer, bana gönderdiği ve yukarıda verilen bilgilerin altına el yazısı ile şu cümleyi not etmiştir: " Bu bilgileri İstanbul'da Patrikhanede görevli Teoliptos Fenerli adında bir rahip verdi. O da Kavala Metropoliti Aleksandros'un "Azizlerin Hayatı" adlı kitabından almış."

Evdikios, Nisimahos, Aleksandros, İlias, Gorgonios, Teofilos, Dometianos, Gaios, Gorgonios, Eftihes, Atanosios, Krillos, Sahevdon, Nikolaos, Malerios, Filoktimon, Sevirianos, Hudion ve Aglaios.

Her yıl Mart ayında başlayan panayır, türbenin alt tarafında bulunan ayazmada yapılır. Halen bir oto galerisi olarak kullanılan bina, panayır sırasında bir kilise haline getirilir. Bugün buraya büyük bir otel yapılmıştır.

Ayazma bir su haznesi ile iki musluktan ibarettir. Çok uzaklardan gelen hastalar şifa bulmak için bu suya koşmaktadırlar. Ayazmanın açık olduğu bir gün buraya gittiğimiz zaman, görevli, Beşiktaş Kilisesi Yönetim Kurulu Başkanı Petro Yuanidis bize şu bilgileri verdi: "Burada kırk aziz varmış. Buradaki suyun yüzyıldan beri mevcut olduğu, ayazma suyunun taşların arasından sızarak geldiği söylenmektedir.(...)"

Diğer bir kaynakta Kırk Şehitler- Kırk Çocuklar (Karasun Mangunk) hakkında şu bilgiler bulunmaktadır:

- Kırkı da Hıristiyanlığı kabul etmiş olup Kapadokya Kraliyet ordusunun askerleriydiler. Kral Lukianos, Konstantinos'la imzaladığı özgürlük fermanına sadık kalmayıp, kendi sınırları içindeki Hıristiyanlara eziyet etmeye başlamıştı. Dönemin yargıcı bu kırk askeri yanına çağırarak, o güne dek göstermiş oldukları kahramanlıkları överek, krallık emrine uyup Hıristiyanlıktan vazgeçmelerini istemiş. Kabul etmemişler, bunun üzerine işkence tehdidi ile hapse atılmışlar. Aynı gece hapiste Hz. İsa onlara gözükmüş ve "Zafer çelengi sonuna kadar sabredenlerindir, korkmayınız, sizinleyim" demiş. Askerler ertesi gün dinlerini bırakmayacaklarını, inançlarına sıkıca sarılacaklarını söylemişler ve bunun üzerine yargıç tarafından Sivas'taki buzlu göle atılmışlar. Bunlardan bir tanesi soğuğa dayanamadığından inancından döndüğünü söylemiş ve onu gölden çıkarmışlar, yakındaki hamam gibi sıcak bir yere götürmüşler. Buzlu sudan çıkıp sıcağa girince orada ölmüş. Putperest hükümdarın askerleri gölün etrafını sarmışlar, kimsenin kaçmaması için nöbet tutuyorlarmış. Gece vakti gölde bir aydınlanma olmuş, bir de bakmışlar ki gökten kırk tane taç iniyor ve ölmekte olan otuz dokuz kişinin başına konuyor. Gökten inen kırkıncı taç sahibini bulamamış, dönüp dururken, nöbet tutan askerlerden biri, Allah'a inandığı için, kendini gizlememiş ve buzlu suya atmış. Bu taç da onun başına konmuş. Ertesi sabah, ölen bu askerleri yakmışlar ve küllerini de nehre (Kızılırmak) serpmişler. Aziz Vasili (Basileus), Nyssalı Greguar ve Asurlu Efraim onlar için methiyeler yazmışlardır. Rumlar ve Latinler 9 Martta, Ermeniler büyük orucun dördüncü cumartesinde bu olayı anarlar[13].

13 Şınork KALUSTYAN, Hamakrisdoneagan Surper (Hıristiyan Aleminin Azizleri), İstanbul, 1978, 18. Bölümden özet.

Urfa'lı Mateos Kırk Şehitlerle ilgili olarak yapılan yortular için şu takvimi vermiştir: Sivas'ın Karnaval devresinin altıncı günü, martın 29. gününe tesadüf etmiştir. Sivas'ın Kırk Şehit Yortusu bugün, Ermeni takviminde karnavalın dördüncü haftasının cumartesi gününe konulmuştur[14].

Kapadokya bölgesinin azizleri olan Kırk Şehitler, bölgedeki kiliselerin ikonografisinde çok sık rastlanan azizlerdir. Sivas yakınlarında buz gibi bir göle sokularak şehit edilme olayı, Şahin Efendi'deki (Süveş) Kırk Şehitler kilisesinin güney tonozunda betimlenmiştir. Burada kırk dini şehit tonozun iki tarafına dizilmiş, belden yukarıları çıplak, suyun içinde ayakta dururken resmedilmişlerdir. Göreme yakınında Çavuşin Kilisesindeki resimlerinde Kırk Şehitler asker giysileriyle Ihlara Vadisi'ndeki Yılanlı Kilisede ise doğulu giysiler içinde resimlendirilmişlerdir. "Sebasteia'lı Kırk Azizler" teması Bizans resim sanatında başka bölgelerdeki anıtsal resim ve ikonalarda kullanılmıştır[15].

Mardin'deki Kırk Şehitler Kilisesinde bulunan resimlerde de kırk şehitler suyun içinde resmedilmişlerdir.

Kırk Azizler'in mucizeleri, uğradıkları işkenceler, şehit edilmeleri kilise müziğinde ve dini edebiyatta da etkileyici bir biçimde yer alır.

Hıristiyan inancında önemli bir yere sahip olan Kırk Şehitler- Kırk Azizler, inançları için büyük acı çeken insanlar halk nazarında kutsal hale gelmiş ve bu yerle ilgili inançların, efsanelerin oluşmasına neden olmuştur ve burada yıllarca çeşitli pratikler uygulanmıştır. 1998 yılı Nisan ayında Sivas Büyük Otel'e Avrupa'dan ve İstanbul'dan gelen rahipler, Sivas'ın Hıristiyanlık için kutsal bir şehir olduğunu ve Kırk Azizler için dua etmek istediklerini söyleyerek, onların öldükleri yerleri bilmedikleri için otelde dua etmişler ve ilahiler okumuşlar[16].

Günümüzde sadece sokağında Kırklarpınarı yazısı kalan, fakat yaşlıların hafızalarının derinliklerinde sislenen Kırklar pek çok kimse tarafından da artık bilinmiyor. Çayırağzı mevkiinde elli sene önce, burada bulunan küçülmüş gölü hatırlayanlar vardır[17] Bugün Sivas'ta Kırklar mevkiinde boş bir alanda akmayan suyun, sadece yalak taşını (Sivas söyleyişi ile kürün) toprağa gömülmüş durumda görmek mümkün ki etrafı da boş. Kırklarpınarı

Amerika'da yaşayan Sivaslı Süren Korkor'un 28.05.1999 tarihli mektubunda Kırk Azizlerle ilgili benzer bilgileri vererek; Nor Sebastia, Volume 51, Number 169, 1988 tarihli dergi kapağındaki tarihi bir resmi de göndermiştir.

14 Urfalı Mateos Vakayi-Namesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162) Türkçesi: Hrant D. ANDREASYAN, s.195.

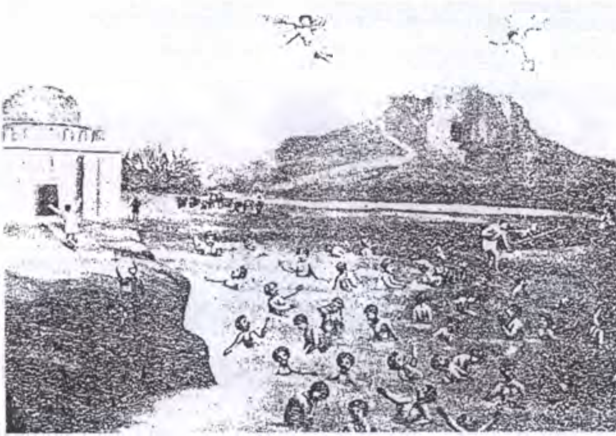
15 Engin AKYÜREK, Kapadokya, (Editör: Metin SÖZEN), İstanbul, 1998 s:379.

16 Sivas İl Turizm Md. Vahap Sümbüloğlu tarafından verilen bilgi ve 25 Nisan 1999 tarihli Sivas Yeni Ülke Gazetesinde yayınlanan haber.

17 1920 doğumlu Sıdıka Yiğit'in verdiği bilgi.

şimdi akmıyor ama, dileğimiz 17 yüzyıldır efsanesi ile yaşayan ve Sivas'ta Kırklarpınarı Sokağı ile de yüzyılların hatırasını sürdüren bu mahalde Kırklarpınarı'nın hoşgörü, dostluk ve sevgi çeşmesi olarak akması tarihi yoğun bir şekilde yaşayan Sivas'ın bu potansiyelini, kültürel turizmi ile birlikte, inanç turizmi için önemli bir durak olarak kullanabilmesidir.

Açıklama: 8-10-11 nolu dipnotta belirtilen seyahatnamelerde geçen bilgileri görmemi sağlayan Yrd.Doç.Dr. Adnan Mahiroğulları'na, 12 nolu dipnotta belirtilen tezinin ilgili bölümünü gönderen meslektaşım Doç.Dr. Mebrure Değer'e, 13 nolu dipnotta belirtilen kaynağı temin ve tercüme ederek gönderen Silva Kuyumcuyan'a, 15 nolu dipnotta belirtilen bilgileri sağlayan Dr. Füsun Ertuğ'a ve Kırk Azizler'in tarihi ve temsili resmini gönderen Süren Korkor'a teşekkür borçluyum.



Nor Sebastia, Volum 51 No: 169,1988'den)
Kırk Azizler temsili resim



Kırklarpınarı yanındaki sokak



Kırklarpınarı'nın 1998 yılındaki hali. Foto: Müjgan ÜÇER

XIII. YÜZYILDA ANADOLU'DA EKONOMİLER-İNANÇLAR

Prof. Dr. İşaya ÜŞÜR

I. NEDEN ONÜÇÜNCÜ YÜZYIL?

Önce konuşmanın temasını oluşturan "mesele" üzerinde durmak isterim.

"Tema" olarak onüçüncü yüzyılı seçtim; çünkü onüçüncü yüzyıl bana göre, Anadolu' nun giderek Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti'nin tarihsel/sosyolojik mirasında bir kavşak noktası oluşturmaktadır. Keza, aynı yüzyıl, Anadolu'nun Türkleşmesinin belirginleşmesinde, geriye döndürülemezliğinde bir dönüm noktasıdır. İnanç(lar) sosyolojisinin billûrlaşmaya yüz tuttuğu yüzyıldır. Ne var ki onüçüncü yüzyılı Baudel'den esinlenerek "uzun onüçüncü yüzyıl" şeklinde, yani 1150-1350 dönemi biçiminde algılarsak yukarıdaki saptamalarımız ve aşağıda yapacağımız çözümleme (önerisi) anlamlı olacaktır.

II. METODOLOJİ SORUNU

"Uzun onüçüncü yüzyılı" "kıyaslamalı tarih" bağlamı içinde düşünmek/ele almak hem bu coğrafyanın tarihini tek katmanlı bir zamanlılık içinde görmemek açısından, hem de (böylece) uzun dönemli bir perspektif elde etmek için gereklidir. "Kıyaslamalı tarih" perspektifi, öte yandan bir tarih bilincinin oluşması, gelişmesi için de yararlı olacaktır.

III. SORULAR

"Kıyaslamalı tarih" perspektifinden Anadolu, Akdeniz/Roma Ekonomisi/kültürü içinde ele alınabilir. Önerinin geçerliliği kabulü yapıldıktan sonra "uzun onüçüncü yüzyılı" da Roma'nın çözülüşü/çöküşü sorunları içinde düşünebilme imkanı çıkar.

Bu takdirde, düşünülmesi/çözülmesi gereken sorun şuna dönüşür: Batı Roma'nın çözülüş süreciyle Doğu Roma'nın çözülüş süreci arasında benzerlikler/farklılıklar nelerdir?

Neden Batı Roma'nın çözülüş süreci içinde ve sonrasında (Batı) Avrupa'da ademi merkeziyetçi feodalizm(ler) ortaya çıkar ve sonra bu feodalizm(ler) merkezileşmeye giderlerken Doğu Roma'nın çözülüşü içinde ve sonrasında böyle bir parçalı feodalizm(ler) uzun süre varlıklarını koruya-

madılar? Merkezkaç güçlerle merkez arasındaki çelişkilerde eğitim neden her zaman merkeze doğruydu?

Neden Batı Roma çözüldükten, Roma/Cermen sentezi oluştuktan sonra inanç/kültür mirası algılayışı Roma yoğunlukla Doğu'da böyle olmadı?

Farkedilmiş olacağı üzere bu sorulardan birincisi uzun onüçüncü yüzyıl ekonomileri ile ilintiliyken ikincisi inançlar ile bağlantılıdır.

Bu sorulara cevap önerilerimi aşağıda açıklıyorum.

IV. ÇÖZÜMLEME YA DA CEVAP ÖNERİLERİ

Artık çok iyi bilindiği üzere Batı Roma, Cermeni kabilelerinin saldırı ve istilalarına uğramadan çok daha önceleri, zaten köleci ekonomisinin sürüklediği çürümüşlük, kokuşmuşluk batağına saplanmıştı. Bu çürümüşlükten / kokuşmuşluktan onları, köleciliği hiç tanımamış, devlet aşamasına henüz sıçramamış taze bir hava, yeni bir kan kurtarabilirdi ancak. Nitekim öyle de oldu. Öte yandan, Batı Roma'nın çözülme sürecinde ekonomi, köleci ekonomisinin bilinen tıkanıklıkları, darboğazları nedeniyle nedeniyle parselize olmaya başlamıştı bile. Ekonomi bu parselizasyon süreci içindeyken pagan inançların karşısına tutarlılığı, öneri ve önermeleri daha güçlü, yerel değil, evrensel, yeni bir ufuk ven kurtuluşu vadeden yeni bir inanç (Hıristiyanlık) çıkmıştı.

Diğer taraftan Batı'nin İslâm ile tanışması/karşılaşması, yedinci yüzyıldan itibaren hep kısmî kalmış coğrafya ve Doğu (ki artık "Bizansé tı) İslâmın yeni kesintisiz gidişlerine set oluşturabilmişlerdir.

Ayrıca Batı (ki atrık "Avrupa"dır) İslâm'ı daha başından itibaren kendine "dışsal" bir olgu olarak gördüğü gibi, ona karşı teorik/telojik savunma/ saldırı mekanizmalarını da oluşturmuştur. Tarihin bir ironisi olarak görmez isek dahi tarihin ilginç bir tecellisidir ki bu teorik/teolojik cihazlanmada Grek-İskenderiye felsefesi ve düşünce sistematiğini Doğu değil Batı sahiplenmiştir.

Buna karşılık Doğu Roma (yedinci yüzyıldan itibaren "Bizans") daha başından itibaren merkezi bir siyasi ve iktisadi yapılanma üzerine oturmuştu.

Diğer bir yönüyle Roma İmparatorluğunun Doğu kanadı çok etkili, çok inançlı (dinli?), merkezi devlet aşamsına da sıçramış, kronolojik tarih sıralamasında Roma'dan daha eski imparatorluklar inanç yapılarına, kendilerine özgü mitolojilere sahip topluluklar üzerine kurulmuştur. Roma İmparatorluğu ikiye ayrılmadan önce bile, buna halkları ile esimilasyon/eritme ilişkisinden ziyade, simbiyotik bir ilişki içinde bulunmak kanumundan öteye gidememişti.

Doğu Roma'nın (daha sonra Bizans'ın) merkeziyetçi yapısı da bu ilişkiyi esasında değiştir(e)memiş, onu devralmış, fakat daha gerilimli bir kale getir-

mişti. Bu gerilim, bu "dostça düşman" ilişkisi Bizans'ın yıkılma sürecinde, Haçlı Seferleri'nde bütün berraklığı ile gözlenir.

İslâmiyet' in, ortaya çıkışından kısa bir süre sonra, yayılması ve gelişmesi Kuzey'e ve Batı' ya (Roma'nın Doğusu'na) yani Rûm'a doğru gerçekleşmişti. İlk "sıcak temas"la Reşid Halifeler döneminde başlayarak Emeviler durağından geçip Abbasiler ile devam etmişti. Emeviler, fakat özellikle Abbasiler merkeziyetçi yapılarını kurabilmiş; yanındaki/içindeki inançlarla (dinlerle) ilişkilerini belirli, dolayısıyla kurallara bağlanmış, "özerklilik" ler tanıyarak sürdürmüştü.

İslâm Rûm Ülkesi sınırlarına geldiğinde/dayandığında, fiilen yüzyüze geldiği, belki Rûm'dan daha ziyade o coğrafyanın yerel halklarıydı. Ben tespite dayanak çok iyi bilinen, ilk büyük karşılaşmalarından biri olan Yermük Savaşı'dır.

Ne var ki, daha dördüncü yüzyıldan başlayarak fakat onbirinci/onikinci yüzyıldan itibaren belirginleşen, tamiri mümkünün dışına çıkan Rûm-yerel halklar ilişkisindeki gerilim, istenmezlik giderek artmaktaydı. Gerilim iki kaynaktan gelmekteydi; hem ekonomilerden, hemde inançlardır. Ekonomilerde gerilim yaşanmaktaydı, çünkü yerel, merkezkaç güçler Rûm'a giderek artan ölçülerde vergi ödemek ve asker vermek zorunda bırakılıyordu. Üstelik bu, göreli eşitlikten mutlak eşitsizliğe giden bir çizgi üzerinde gerçekleştirilmek isteniyordu. İnançlarda gerilim yaşanmaktaydı, çünkü Merkez'in "ayni" (tek tanrılı) dinî inancıyla merkezkaç güçlerin "aynî" (tek tanrılı) dinî inancı arasında birbirlerini heretik sayacak kadar derin farklılıklarla mevcut olmuştu. Kaldı ki merkez kaç güçlerin yaşadıkları coğrafyada da pagan inançlar güçlü yoğunluklarda gözlemlenebilmekteydi. Böylece bu merkezkaç coğrafyalarda senkretik inanç yapıları oluşmaktaydı/vardı. Bunun anlamı,- sözkonusu coğrafyada daha başından itibaren heterodoksinin yapısal olarak mevcut olmuş olmasıdır.

Daha onuncu yüzyıldan itibaren Moğol-Türkmen göçleri, İlhanlı-İslâm dolayımında Anadolu'ya geldiklerinde durum, kabaca bu şekildeydi.

Gerek Moğollar, gerekse Oğuz/Türkmenler konfedaratif bir yapıya sahip olsalar da, görece erken bir tarihte devlet aşamsına sıçramamışlar, üstelik bu sıçramayı da merkeziyetçi bir yapı içinde gerçekleştirmişlerdir. Kısaca ifade etmek gerekirse merkezi devlet hem filen, hem de fikren onlara uzak değildi. İslâma katılıp onu dönüştürdükleri devletlerde zaten merkeziyetçi idi.

Oğuz/Türkmen- Moğol kabile konfederasyonlarının ekonomileri, çok iyi bilindiği üzere, nomadik, inançları ise pagan idi.

Bu kabileler dokuzuncu/onuncu yüzyıllarda İslâm ile yoğun tanışıklıklarında onlara hitap eden, DAHA UYGUN VE ÇEKİCİ GÖRÜNEN İslâm'ın

ortodoks/resmî yorumu değil, heterodoksi'ye açık sufî marjinal yorumu olmuştu. Bu onu açık heterodoksi, onbirinci yüzyıldan itibaren, yerleşilen farklı coğrafyalarda, değişik inanç öğelerini içine alarak birbirlerinden de farklılaşabilen senkretizmlerini meydana gelmesine yol açacaktır. "Mülhid ve zendeha" nın dillendirildiği aşama, tam da bu aşamadır.

Oğuz/Türkmenler yeni mekanlarında yerleşik hale gelmeye başlayınca (ki, bana göre konaklamaya değil, yerleşmeye gelmişlerdi zaten) her yerleşik toplumun kaçınılmaz olarak karşılaştığı, kendi içlerinde farklılaşma, ayrışma olgusuyla yüzyüze geldiler. İlginç olan şudur ki bu iktisadî/siyasî farklılaşma, çok geçmeden, beraberinde inanç ayrışmasını taşıyacaktır.

Kabaca söylemek gerekirse yerleşik, mülk sahibi, zanaatkâr, tacir (dolayısıyla "kentli") sinin emek ve yumuşak tarafında (istenirse, "resmi" sufilikte) yer alırlarken, nomadlar heterodoksinin görece katı ve sert tarafında (istenirse "marjinal" sufilîkte) yer alacaklardır. O halde, kabaca anlatılan süreç içinde karşımıza çıkan manzara özetle şudur; yerleşik hale geldikçe siyasi farklılaşma (kabaca, yönetenler/yönetilenler ilişkisi) bir yana bırakılsa dahi Oğuz/Türkmenler içinde, aynı etnik kökenden gelmelerine rağmen, hem ekonomiler, hem de inançlar açısından farklılaşmalar ve ayrışmalar meydana gelmişti.

Diğer taraftan, merkezi ve merkeziyetçi Doğu Roma İmparatorluğu'nun (Bizans'ın) doğu coğrafyasındaki yerel halklar yerleşik, kendi içlerinde iktisadi açıdan farklılaşmış, bu farklılaşanlarının görece daha iyi kesimlerinin merkezi yapı ile sıkı ilişkilere girmiş, "ayrı" ekonomilere ve fakat "farklı" inanca da sahip, Merkez ile her zaman mesafeli ve gerilimli ilişkiler gösteren bir panorama ile karşılaşılmaktadır.

İşte onbirinci yüzyıldan itibaren Doğu Roma (Rûm/Bizans) ile İslâm'ın ve ilgili oldukları ölçüde ve oldukları kadarıyla Oğuz-Türkmenleri'nin birbirleriyle karşılaşmaları böyle bir iklimde gerçekleşmişti. Değişik bir anlatımla iklim, "resmî" burun buruna gelmelerle, "fiili" yüzyüze gelmelerin farklılaştığı bir ihtimali; tarafların "heretik" lerinin birbiriyle temas ortamını sağlayan "fiili" bir durum.

Roma ile çelişkileri sertleştiğinde yerel halklar Oğuz/Türkmenlerle ittifaka giriyorlar, özellikle de onların "heterodoks" kesimleriyle daha rahat ve görece daha az gerilimli ilişkiler sağlayabiliyorlardı. Nitekim Haçlı Seferleri'nin hemen her birinde yoğunlukları farklı olmakla birlikte yerel halklar ile Oğuz/Türkmenler kâh karşı karşıya gelerek, kâh yan yana, ama her zaman bir arada mevcudiyetlerini sürdürebilmenin yollarını keşfetmişlerdi. Nitekim bu durum, bir süre sonra, örneğin Latinlerin Bizans'ı işgalleriyle birlikte "Merkez" i de etkileyecek; "Merkez" de Türklerle şu veya bu şekilde ittifaka girmenin imkanlarını elde tutmaya çalışacaktır.

Uzun onüçüncü yüzyıl bu karşılaşma-birlikte yaşama diyalektiğinin dönemeç noktasıdır. Bin üç yüz ellilere gelindiğinde Bizans'ın ("resmi" değil) fiilî sonuçlarının Anadolu'yu kapsadığını kim iddia edebilir?Nitekim bu gerçekliği Bizans değilse bile, Haçlıların kendileri onüçüncü yüzyılda Anadolu'ya Türkiye adını vermek suretiyle saptamamışlar mıydı?

SONUÇ

Bu tebliğimizde Anadolu'nun Türkleşmesi tarihini Doğu-Batı Roma ekseninde kıyaslamalı tarih perspektifinden temel uğrak noktaları ve temel sorunsalları itibariyle tartışmaya açık bir biçimde ortaya koymaya çalıştık.

Doğu Roma'nın, kendi Doğu'sundaki Arap/İslâmla yedinci yüzyıldan itibaren karşılaşması/tanışması bir yana bırakılacak olsa dahi, kabaca onuncu yüzyıldan itibaren Moğol/Oğuz-Türkmenlerle başlangıçta çoğunlukla münferit, onbirinci yüzyıldan sonra kitleler halinde tanışması "resmî" sınırlar ile değil, bu "resmî" sınırlar içinde fakat fiilî yaşanmışlıklar çerçevesinde ele alınıp açıklanmak lâzım gelir. Bu "fiilî" karşılaşmalar "uzun onüçüncü yüzyıl" da Anadolu'nun hem inançlar, hem de ekonomiler itibariyle sosyolojik/tarihsel yapılarının taşınmaz hale geldiği bir yüzyıl olmuştur.

ORTODOKS HRİSTİYAN BAKIŞ AÇISIYLA EVRENSEL DİNSELLİĞİ AŞAN KARŞILIKLI DİYALOG

Prof. Dr. Petros VASSİLİADİS
(YUNANİSTAN)

Baylar Bayanlar !

Bildirimi sunmadan önce müsadenizle bir "Yunan kardeş" olarak bu olayı gerçekleştiren ve destekleyen kişileri gönülden kutlamak istiyorum. Bu olay, Hristiyan ve Müslüman aleminin din adamları ve alimlerinin düşmanlık, dini çekişmeler ve hatta hoşgörünün ötesine geçip insanların refahı için uzlaşmaya ve diyaloğa yönelme zamanının geldiğini gösteren başka bir işarettir. Nihayetinde, bu Anadolu evliyalarının mirasıdır. Ben tartışmamı tabii ki daha iyi bildiğim Hristiyanlık üzerinden geliştireceğim.

Tüm bu söylenenlerden sonra şunu da itiraf etmeliyim ki farlı dinlere mensup insanlar arasında bir diyalog kurma işi hem çok ince bir görev hem de son derece güç bir teşebbüstür. Hristiyanlar, istisnalar dışında, 60 yıldan fazla bir zamandır -1938 yılında Hindistan Tambcram'da yapılan Dünya Kiliseler Konseyi'nin (WCC) toplantısından beri- dünya Hristiyanlığı diğer dinlere mensup insanlarla diyalog kurmanın sadece bir gereklilik değil bir zorunluluk olduğunu iddia etmiştir. Roman Katolik Kilisesinin gündeminde de önemli yeri olan bu kanaat WCC'nin Texas, San Antonio da yapılan 1989 Dünya Misyonerler Heyeti Konferansında bir kez daha öne sürülmüştür. Burada insani boyut söz konusu edilmiştir.: "İnsanlığın ihtiyaçları dinler arasında farklılık göstermez tam tersi insanın hayat, düşünce ve umut ihtiyacı kesinlikle birdir"[1]

Bugün hala sonucunda kaçınılmaz olarak dini fanatizm ve hoşgörüsüzlüğü doğuran ve en nihayetinde insanların barış içinde birarada bulunmasını engelleyen ulusal bir patlama döneminde yaşıyoruz. "Biz (Hristiyanlar) diğerlerinin şahitleriyiz yargıçları değil"[2]

Ve son olarak Brezilya Salvader'da 1996 da yapılan dünya Misyonerler Heyeti Konferansında yine dünyaya karşı vazifemizden şöyle sözedildi: "Tanrının koruyucu gücünü sınırlandıramayız".[3]

---

1 F.R. Wilson (ed.), The San Antonio Report. *Your Will be Done. Mission in Christ's Way*, WCC yayınları, Cenova 1990, s. 125.

2 İbid., s. 26.

3 Chr. Duraisingh (ed.) *Called to One Hope-The Gospel in Diverse Cultures*, WCC yayınları, Cenova 1998, s. 62, The San Antonio Report'da alıntılar, s. 32.

Söz konusu hoşgörü ve uzlaşma meselesi olduğunda tabii ki akla farklı dinler arasında ve hatta aynı dinin bölümleri arasında var olan tarihi gerginlik gelmektedir. Hoşgörü, önemli bir konu olarak, John Lock (17. yüzyıl)'un ünlü Letter of Toleration (Hoşgörü Mektubu) döneminden beri özellikle Avrupa'da ve diğer yerlerde gündemi işgal etmiştir. Bu nedenle her ne kadar bu iki boyut kuramsal olarak birbirleri ile bağlantılı ve birbirinden ayrılmaz olsa da konu sosyal olmaktan ziyade dinidir. Farklı dünya dinleri evrensellik bağlamında görevlerini anlamaya başladığından beri ve temel gerçeklerine sadık kalma inancından dolayı (ki bunlardan biri kurtuluş görüşleri ve dünyayı koruma ve hizmet etme sözüdür) bu gerçek bir mesele haline gelmiştir.

Kısa sunumumda; (a) tüm dünya dinlerinde özellikle de İslam ve Hristiyanlıkta az çok ortak olan bu temel evrensellik sorununu kısaca inceleyeceğim. (b) Kültürel antropoloji ve (c) Ortodoks geleneğinin yardımıyla dünya dinleri arasında uzlaşma ve hoşgörü için yeni bir kriter geliştirecek evrensellik kavramının tahrip edilişinin önüne geçmenin önemini dile getirecek ve nihayet (d) bazı sonuçlar çıkaracağım.

- I -

Evrenselliğin önemini tam anlamıyla anlamak için misyon, dinden dönme, *evangelizm* ya da *evangelization,* hristiyanlaştırma, şehit ya da şehitlik gibi kelimelerle ifade edilen çeşitli terim ve kavramları incelemek gerekmektedir.[4] Martin Goodman'ın sınıflandırmasını izleyerek bir yerde eski Hristiyanlık misyonunun çok çeşitli şekillerde anlaşıldığını ileri sürdüm.[5] Hristiyanlık Yudaizm'in adımlarını izleyerek inancını yaymak için öğretici, eğitici, savunucu, din değiştirici bir misyon geliştirmiştir.[6] Bununla birlikte bu çoğulcu anlayış yavaş yavaş yerini az yada çok evrensellik anlayışına ve

---

4 Bu terimlerden son ikisi asıl Hristiyan misyonuna uygun olarak 'evrensellik' çerçevesinde geniş bir biçimde kabul edilmiştir. (cf. konu ile ilgili en önemli doküman ve kitaplar: Örn. Comman Witness. *A Joint Document of the Working Group of the Roman Catholic Church and the WCC,* WCC Mission Dizisi, Cenova, 1982; konu ile ilgili *Common Witness and Proselytims;* aynı zamanda I. Bria (ed), Martyria-Mission, WCC yayınları Cenova, 1980 Mission and Evangelism - An Ecumenical Affirmation, Cenova 1982, WCC Mission Serisi 1985 dahil klasik misyonerliğe özgü terminolojiyi doğru bir şekilde yorumlama teşebbüsüdür.)

5 *"Mission and Prosfelytism. An Orthodox Understanding" Eucharist and Witness. Orthodox Perspectives on the Unity and Mission of the Church,* WCC Press - Holy Cross Press, Cenova, Boster 1998, s. 29.

6 Martin Goodman *Mission and Conversion Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire* adlı kitabında, Clarendan Press, Oxford 1994, modern din tarih biliminde "Misyon" kelimesinin dört farklı kullanımını ve sonuç olarak "Hristiyan misyonu' olarak adlandırılan şeyin 4 farklı anlayışını ayırt etmiştir. (i) *öğretici misyon.* Bu türün misyonerleri "diğer insanlara bildirmek istedikleri genel bir mesajları olduklarını hissederler.

evrensel bir din değiştirme misyonuna bıraktı. Bu misyon Konstantine döneminde oldukça baskın oldu. Bununla birlikte hiçbir zaman bölünmeyen Kilise'de[7] birkaç istisna dışında tamamen hareketsiz olmadı.

Evrensel din değiştirme misyonunun batı dünyamızın geleceğinde önemli bir etkisi vardı ve aynı zamanda daha sonraki dönemlerde Katolik olsun Protestan olsun Hristiyan din misyonunun şekillenmesini sağlamıştır.[8] Aslında yeni dünyanın keşfi ve tüm yeryüzünün hristiyanlaştırılması bekleyişi ile taze hayat buldu. Son yüzyıl boyunca Afrika ve Asya, Hristiyan misyonu ile doruk noktasına ulaştı.[9] Ayrıca bu "Hristiyan Alemi' kavramı, kendisi ile birlikte diğer Hristiyanlık dışı unsurları da öyle bir dereceye getirdi ki sanayileşmiş Avrupa ve Amerika'daki burjuva kesiminin ilerleyişini, sömürgeleştirme ve yayılma politikasının yanı sıra Hristiyan misyonu ile el ele yürüdü.

WCC'nin şimdiki Genel Sekreteri Konrad Raiser, *Ecumenism in Transition. A Paradigm Shift in the Ecumenical Movement* adlı kitabında Hristiyanların kendilerine Batılı Hristiyan medeniyetinin nimetlerini insanlığın geri kalanına nakletme görevi verildiğini hissettiklerini iddia eder: "bu kuşakta dünyanın hristiyanlaştırılması sloganı bu ilk harekatın görev bilincini ortaya koyar."[10]

Daha otantik bir Hristiyan dini sonucunda, dünya evrensel misyonu gelecek için Hristiyan merkezli köklü bir değişim önerir.[11] Bu sadece diğer Hristiyan mezhepleri arasında değil aynı zamanda diğer dinlere mensup

---

Amaç insanların davranış yada statülerini değiştirmeden ziyade onlara birşeyler aktarmaktır." (p-3) (ii) *eğitici misyon.* "Bazı misyonerler mesajlarını ilettikleri kişileri onları daha dürüst ve hoşnut yaparak değiştirmek istediler. Böylesi bir eğitim misyonu dinden dönen insanları kazanma arzusundan kolayca ayırt edilmektedir." (ibid). (iii) *Savunmacı misyon.* "Bazı misyonerler dinleyicileriniz kendi ibadetlerine adamalarını beklemeden belli bir ilahın gücünü kabullenmelerini istemişlerdir. Amacı misyonerin inanç ve mezheplerini korumaktı." (4) din değiştirme misyonu Goodman'e göre, "öğreti, eğitim ve savunma herhangi bir din sisteminde bir arada olabilir ya da olmayabilir ancak tüm bu üçü din değiştirme misyonundan ayırtedilebilir. Bu misyonun amacı dışardan insanları sadece yaşam biçimlerini değiştirmeye değil aynı zamanda bir grupta birleştirmeye teşvik etmektir.

7 Martin Goodman, Mission and Conversion, s. 7

8 D. J. Bosch, *Tranforming Mission. Paradigm Schifts in Theology of Mission.* Orbis kitapları New York, 1991.

9 *"Decisive Hour ofChristian Mission"* John R. Mott'u 1910 Dünya Misyon Konferansını kaynakları birleştirmek ve ortak bir strateji geliştirmek çağrısını yapmaya sevketmiştir. "İncil'i dünyanın tüm dinleri tarafından kabul edilir" yapma amacı çok önemli görünmekteydi. Hristiyan misyonunun yeri tarihi konusunda bkz. J. Verkuy, Contemporary Missiology; An Introduction, üngilizce çeviri Grand Rapids, Michigan 1978.

10 K. Raiser, Ecumenism in Transition. A Paradigm Shift in the Ecumenical Movement, WCC yayınları Cenova 1991, s. 34.

11 ibid, s. 79.

insanlar arasında dahi herhangi bir din değiştirme çabasının olmayacağı anlamına gelir. Diyolog eski *missiological* terminolojiye paralel yeni bir terimdir.[12] Bugünlerde din anlamında uzlaşma ve hoşgörü sorunu sadece sosyal bir gereklilik değil aynı zamanda meşru teolojik bir zorunluluk olmuştur.

Yaklaşık 25 yıl önce WCC tarafından yayınlanan Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies'da diğer inançlara mensup insanlar artık Hristiyanlar için muhalif değil onların görevlerine ortaktırlar: "Artık tartışmalarımıza muhalif değil konuşmalarımıza ortaktırlar."[13]

Böylece Hristiyanlık artık "entellektüel inançlar, doktrinler, ahlak kuralları v.b. nin yayılması veya iletilmesi amacını gütmez ancak Tanrıda var olan ortak yaşamın nakledilişini amaçlar.[14] Kişi bu görev anlayışını biraz daha ilerletirse dünyada kötünün üstesinden gelme sorununun temelde ahlaki yada hatta sosyal bir mesele olmadığını kanıtlayabilir. Bu temelde ve hatta büyük ölçüde ruhani bir sorundur, diğer bir deyişle bu dini sistemin (Hristiyanlık) kimliğine bağlıdır. Hristiyanlığın ahlaki ve sosyal sorumluluğu, (örneğin misyonu) onların manevi vicdanlarının mantıki sonucudur.

İşte bundan dolayıdır ki hem geçmişte hem de günümüzde Hristiyanlıkda dini merasim ve cemaatle ibadete çok önem verilmiştir. Cemaatle ibadet söz konusu olunca Hristiyanlık özellikle Ortodoks geleneğinde Kilisenin yüce varlığı ve kimliğini konu alır.[15] Eğer tam tersi, öğretiye önem verilse bu cemaatin herhangi bir diğerinden (Yahudi, Müslüman, Budist, yada başka bir dine inanan hatta ateist) uzaklaştırır böylece tanrıdan uzaklaştırır böylece onların ölümüne, cehennemine sebep olur.

Kalan süre içinde, cemaat ve merasimi konu alarak dini misyonun hoşgörü ve uzlaşma sonuçlarını değerlendireceğim. Bunu yaparken hem kültürel antropoloji anlayışı hem de teolojinin sonuçlarını kullanacağım. Bir kez daha, söyleyeceklerim İslam'a uygulanabilir.

Ancak bunu yapmadan önce sadece bir örnek olması amacıyla İncil'e kısa bir atıfta bulunacağım. Özellikle "Son Hüküm" (25:31-46) le ilgili ünlü pasaja.[16] Hikayenin geçtiği yer Tanrının tarihin sonunda dünyayı yargılaya-

---

12 John Zizioulas, *Being as Communion*, SVS Press New York 1985. A.C. Herton. *The Forgotten* Trinity, Londra 1991.

13 *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies*, WCC, Cenova, 1990 (4. baskı). Stanley J. Samarthe *Faith in the Midst of Faiths Reflections on Diologue in Community* WCC, Cenova 1977

14 I. Bria, *Go Forth in Peace*, WCC Press Cenova 1986, s. 3.

15 Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. *Mission and Evangelim in Unity Today*.

16 Ortodox cemaat geleneğindeki bu bölüme kilise hayatının en önemli ve kutsal döneminin başlangıcında yer verilmiştir. (A. Schmemann, Greet Lent, SVS Press Crestwood 1974).

cağı hayali bir kraliyet mahkemesidir. Hikaye bir diğer değişle şöyle açıklanabilir; insanlar tamamen diğer insanlara karşı davranışları ile yargılanacaklardır. Burada önemli olan ne kurtuluş ümidi olarak inançtan ne de Tanrıya karşı dini görevlerden söz edilmemiş olmasıdır. (Aslında bizim normalde görev olarak düşündüğümüz şeylerden hiç söz edilmez: görev olduğunu düşünmeye alışık olmadığımız şeyler üzerine yargılanmaktayız. Herhangi bir din kurumu ile değil Tanrının kendini içinde tanımladığı tüm teolojik düşüncelerde insanlığın önemi ile yüz yüze gelmekteyiz.)

"Ben açtım sen beni besledin, susuzdum su verdin. Ben yabancıydım sen beni evine kabul ettin, çıplaktım giydirdin: Ben hastaydım sen bana baktın hapisteydim sen beni ziyaret ettin" (vv. 25:35f) vv. 25:42f) şaşkınlıkla karşılanan cevap şuydu: "Sen ne zaman benim kardeşlerimden biri için iyilik yaparsan benim için yapmış olursun" (v. 25:40, v. 25-45)

- II -

Başlarken dini sistemlerin tanımlanması için dini ayin ve cemaat ibadetlerinin öneminden bahsetmiştim. Son zamanlarda bu önem sosyal bilimler ve özellikle kültürel antropolojiyle pekiştirilmiştir.

Modern kültürel antropologların en hayali sezgilerden biri genelde ritüel ve cemaat hayatının sadece kültürü yaymadığı aynı zamanda onlar olmadan bir hiç olacak bir gerçeği yarattıklarına olan inançlarıdır. Ritüelin toplum için ifade ettiği şeyin kelimelerin düşünceye ettiğinden daha büyük önemi olduğunu söylersek abartmış olmayız. Çünkü birşeyi bilip daha sonra ona kelimeler bulmak mümkündür. Ancak simgesel işler olmadan sosyal ilişkilere sahip olmak imkansızdır[17]

Ritüelin iki temel anlayışı vardır. Birinciye göre ritüel kişisel bir olaydır ve belli bazı dini ihtiyaçları karşılar; hem toplumun gücünü ve üstünlüğünü üyeleri üzerinde tatbik etme ihtiyacı hem de bireyin kişisel kutsanma ihtiyacı. Ritüelin bu yönünü kişisel olarak nitelendirebiliriz. İkinciye göre ritüel dini cemaatin oluşması için bir araçtır. Bu ikinci anlayışı toplumsal olarak adlandıracağız.

Cemaatle ibadetin kişisel anlayışı dini toplumun çeşitli bölümleri arasında kesin bir ayrımı cesaretlendirir ve aslında destekler. Konumuz açısından çok daha önemli olan şey cemaat ibadetinin kişisel anlayışının farklı dinlere mensup insanlar arasında ayrım ve kesin sınırlar ve hatta bazen düşmanlık koyduğu böylece de hoşgörüsüzlük ve fanatizm olgusunu şiddetlendirdiğidir.

Diğer bir taraftan ritüelin toplumsal anlayışı dini topluluklar arasındaki çeşitli bölümler arasındaki tüm ayrımlara engel olur. Yine konumuza dö-

---

17 M. Douglos, *Purity and Danger, An Analysis of the Concepts of Pollotion and Taboo* s.62

nersek, ritüelin toplumsal anlayışı farklı dinden insanlar arasındaki sınırları kaldırarak dini hoşgörü ve uzlaşmayı destekler.

- III -

Eğer kişi "uzlaşma ve hoşgörü" gibi herhangi özel bir konuyu ele almak istiyorsa buna temel cemaat deneyiminden başlamalıdır. Aslında bu klasik evrenselliğin üstesinden gelmenin gerçek ve etkili bir yoludur.

Özet olarak, Hristiyanlık kendini geçmişte ona atfedilen şeylerle ya da günümüzde kurumsal bir gerçek olarak ne olduğu ile değil zamanın sonunda (Eschaton) olması beklenen şeyle tanımlar. Aynı zamanda kilisenin görevi insanların bir bütün olarak Eschaton'a doğru yaptıkları dinamik bir yolculukla anlaşılacaktır. Eucharist başlangıç noktaları olacaktır.

- IV

Yukarıda yapılan yüzeysel incelemeden herhangi bir sonuç çıkarmak gerekirse diğerlerini hariç bırakan eski din anlayışının kendini yeni bir anlayışa bırakması gerektiğidir. Ancak böylece temel dini sistemlerimiz emperyalist yayılmayı ve günah çıkarma düşüncelerinin önüne geçecektir. Ancak bundan sonra tüm ulusal davranışların üstesinden gelinecek böylece insanlığın ve tüm varlıkların hoşgörü, uzlaşma ve işbirliği yolu ile birliği sağlanacaktır.

Tüm bunları söylerken hiç bir şekilde temel din sistemlerimizin görevlerini yarıda bırakmaları gerektiğini ima etmiyorum. Herşeye rağmen en azından Hristiyanlık için misyon bir tercih değil zorunluluktur. Tüm din sistemlerinin vazifesi Tanrının gani sevgisini sadece kabullenip ona inanmak değil, onu barışcıl ve hoşgörülü bir tanıklık yolu ile dünyaya (örnek olarak) göstermektir. Bu yeni misyon anlayışı din değişiminin ötesine gider: Hristiyanlık öğretisinin asıl amacı diğer inançlara mensup insanları ve ulusları, birinin kendi din "çevresi"ne getirmek değil hem müminler hem de müminlerin tanıklık ettiklerinin Tanrının maneviyatı tarafından kullanımını sağlamak ve Tanrının nizamını ortaya koymaktır. Din yüzyıllardır inanıldığı gibi tüm gerçeği uygulamaz sadece bu gerçeğe yol hazırlar.

İkinci ve çok daha önemli birşey daha var ki, bu tür bir dini misyon basma kalıp bir dini sınıfın ötesine geçecektir. Hristiyanlığın dini sınıfın ötesine geçecektir. Hristiyanlığın gerçek misyonu Tanrı Krallığının kanıtlanması, Tanrının halkı'nın yenilenmesidir. Aynı şey İslam için de geçerlidir.

Üçüncü olarak bu tür bir misyon anlayışı yolu ile kişi toplumda ve dini tarikatlardaki bozulmuş hiyerarşik düzenin üstesinden kolayca gelinebileceğini umabilir. Bunun aslında Hristiyan Anadolu Evliyalarının inançlarını kanıtladıkları yol olduğunu söylersek muhtemelen abartmış olmayız.

BEYOND RELIGIOUS UNIVERSALISM IN INTER-FAITH DIALOGUE
(An Orthodox Christian Perspective)

Petros VASSİLİADİS
(YUNANİSTAN)

Ladies and Gentlement!

Allow me, please, before I start presenting my paper, to express from the bottom of my heart personally as a "kardash Yunan" my sincere gratitute to all the organizers and sponsors of this event. This event is yet another gesture which shows that the time has come for religious leaders and scholars of Christianity and Islam to move beyond hostility, beyond religious competition, beyond even tolerance, and towards reconciliation, honest dialogue, for the welfare of the peoples. After all, this is the legacy of the Anatolian Saints; speaking of course for Christianity, which I know better, I will draw my arguments therefrom.

Having said all that, however, I have to acknowledge that any dialogue among people from different religions is both a delicate task and an extremely difficult enterprise. On the Christian side, despite isolated cases, for more than 60 years now - since the 1938 meeting of the World Council of Churches (WCC) at Tambaraam, Idnia - world Christianity has affirmed that respectful dialogue with people of other faiths is not only a necessity, but an imperative; all the more so because of religious intolerance and fanaticism in all religions. This conviction, also high in the agenda of the Roman Catholic Church, was reaffirmed in the 1989 World Mission Conference of the WCC in San Antonio, Texas, the principle reason being the humanitarian dimension. "The needs of humanity", it was stated, "are not divided among religions, but human needs for life, for meaning, and for hope is surely one"[1]. We still live in a period of nationalistic outburst, which inevitably causes religious fanaticism and intolerance, eventually undermining the peaceful xoexistence of peoples. "We (Christians) are called to be witnesses to others not judges of them"[2]. And in the last world mission conference in Salvador, Brazil (1996) it was again stated that in our mission to the world "we cannot

1 F.R. Wilson (ed.), *The San Antonio Report. Your Will be Done. Mission in Christ's Way*, WCC yayınları, Cenova 1990, s. 125.

2 *Ibid.*, s. 26.

set limits to the saving power of God"[3].

When one comes to the issue of *tolerance and reconciliation,* the tension that historically existed among different religions, but also among segments of the same religion, unavoidably comes to one's mind. Tolerance as a burning issue occupied the agenda and the philosophical and theological reflections for the most part of modernity, since the time of the famous *Letter of Toleration* of John Lock (17th century CE), especially in Europe but also elsewhere. It is, therefore, a religious rather than a social issue, although these two dimensions epistemologically are inter-related and cannot (and should not) be dissociated. It has become a real issue ever since the various world religions have come to understand their mission in terms of universalism, and because of their legitimate convicition to remain faithful to their fundamental truths, one of which certainly is their view of salvation, their commitment to save or serve the world.

In my brief presentation: (a) I will briefly review this basic problem of *universalism,* common more or less to all world religions and especially to Islam and Christianity. Needless to say that what is going to be expressed for Christianity as self-critical remarks can easily applied *mutatis mutandis* also Islam (b) I will present with the help of cultural anthropology - and also of my (c) Orthodox tradition - the importance of ritual for overcoming a distorted notion of universalism developing new criteria for reconciliation and tolerance among world religions. Finally (d) I will draw some conclusions.

I

In order to properly understand the importance of universalism, one needs to examine a variety of terms and notions involved in current missiological discussions, expressed by such words as *mission, conversion, evangelism* or *evangelization, cristianization, witness or martyria*[4]. Following

---

3 Chr. Duraisingh (ed.) *Called to One Hope-The Gospel in Diverse Cultures,* WCC Publications, Genova 1998, p. 62, The San Antonio Report, p. 32.

4 Of these terms the last two have been widely adopted in "ecumenical" circles as the more appropriate for a genuine and authentic mission (cf. the most important documents and books on the issue: e.g. Comman Witness. *A Joint Document of the Working Group of the Roman Catholic Church and the WCC,* WCC Mission Series, Genova, 1982; the relevant to our subject document *Common Witness and Proselytims;* also I.Bria (ed.) Martyria-Mission, WCC Publications Genova, 1980. Even the *Mission and Evangelism An Ecumenical Affirmation,* Genova 1982, WCC Mission Series Ç1985, is an attempt to correctly interpret the classical missionary terminology. Cf. also the most recent agreed statement of the Dorfweil/Germany Consultation of KEK with the European Babtist Federation and the European Lausanne Committee for World Evangelization (12-13 June 1995) with the title: "Aspects of Mission and Evangelization in Europe Today"), whereas the imperative validity of all the other have been retained as the *sine qua non* of the Christian

Martin Goodman's classification, I have argued elswhere,[5] that in the early Christianity mission was understood in a broad variety of ways: following the steps of Judaism, Christianity developed informative, educational, apologetic and proseltyrizing misiion to propagate its faith[6]. Hawever, this pluralistic understanding has gradually given its place more or less to a *universalistic* understanding, a *universal proselytizing mission*, which during the Constantinian period became dominant through its theological validation by the great ancient Christian historian Eusebius. However, it never became entirely dormant in the undivided Church,[7] with very few exceptions of course.

Universal proselytizing mission had a significant effect in the future of our ewstern world, and to a considerable degree also determined the shaping in later times of the Cristian theology of mission, Catholic and Protestant alike[8]. In fact, it was given fresh life by the discovery of the New World, any by the prospect of christianizing the entire inhabited earth. It reached its peak with the so-called African and Asian Christian missions during the last cen-

---

identity of those belonging to the "evangelical" stream of our Christian tradition (cf. the tension in the recent history of the world christian mision, which resulted in the tragic separation and the eventual formation of the Lausanne Movement for World Evangelization).

5 "Mission and Proselytism. An Orthodox Understanding", *Eucharist and Witness. Orthodox Perspecrives on the Unitty and Mission of the Church*, WCC Press-Holy Cross Press, Geneva, Boston, 1998, pp. 29ff.

6 Martin Goodman in his book *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*. Charendon Press, Oxford 1994, has discerned four different uses of the word "mission" in modern scholarship of the history of religions, and consequently four different understandings of what has come to be labeled as "Christian mission": (i) The *informative mission*. The missionaries of this type feel "that they had a general message which they wished to impart to others. Such disseminators of information may have had no clear idea of the reaction they desired from their auditors... (The aim of this attitude) was to tell people something, rather than to change their behavior or status." (p.3). (ii) The *educational mission*. "Some missionaries did intent to change recipients of their message by making them more moral or contented... Such a mission to educate is easily distinguished from a desire to win converts." (ibid.). (iii) The *apologetic mission*. "Some missionaries requested recognition by others of the power of a particular divinity without expecting their audience to devote themselves to his or her worhip. Such a mission was essentially apologetic. Its aim was to protect the cult and beliefs of the missionary." (p.4). Finally, (iv) The *proselytizing mission*. According to Goodman, "information, education and apolaogetic might or might not coexist within any one religious system, but all three can individually be distinguished from what may best be described a proselytizing... (the aim of which was) to encourage outsiders not only to change their way of life but also to be incorporated within their group." (ibid.).

7 Martin Goodman, *Mission and Conversion*, p. 7.

8 D. J. Bosch, *Tranforming Mission. Paradigm Schifts in Theology of Mission*. Orbis Books New York, 1991, has discribed through the "Paradigm-Shift-theory" the development of Christian understanding of mission down to the most recent ecumenical era.

tury[9] This concept of "Christendom", however, carried with it other non Christian elements to such an extent that eventually industrialized development in Europe and America of the bourgeois society, as well as colonialism and expansionism of any sort, walked hand by hand with Christian mission.

Konrad Raiser, the present Secretary General of WCC, in his book *Ecumenism in Transition. A Paradigm Shift in the Ecumenical Movement*, has rightly argued that because Christians at the "old ecumenical paradigm." felt that they were called

> "to convey to the rest ofr humanity the blessings of Western (i.e. bourgeois) Christian civilization... The slogan "the evangelization of the world in this generation" emphasizes the missionary consciousness of this early movement, in which genuine mssionary and evangelistic motives were inextricably combined with cultural and social motives"[10].

As a result of a more authentic Christian theology, the world ecumenical mission suggested for the future a radicaal shift to a "new paradigm," away from the "christocentric universalism" and towards a "trinitarian" understanding of the divine reality and towards an "Oikoumena" as the one household of life[11]. For the understanding of mission, these mean the abandonment of any effort of proselytizing, not only among Christians of other denominations, but even among peoples of other religions. *Dialogue* is the new term which now runs parallel to, and in some cases in place of, the old missiological terminology[12]. Nowadays, the problem of reconciliation and tolerance in the religious field has become not simply a sociala necessity but a legitimate theological imperative. In the *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies*, published some 25 years ago by WCC, the people of other faiths are no longer for Christians objects of, but partners in their mis-

9 It was the conviction that the *"Decisive Hour of Christian Mission" had come that impelled John R.* Mott to call the World Mission Conference of 1910, with the primary purpose of pooling resources and developing a common strategy for the "world's conquest" for Christ. The task of "taking the Gospel to all the regions of the world" was seen to be of paramount importance. On the recent history of Christian mission see J. Verkuyl, Contemporary Missiology: An Introduction, engl. transl. Grand Rapids Michigan 1978.

10 K. Raiser, Ecumenism in Transition. A Paradigm Shift in the Ecumenical Movement, WCC Publications Geneva 1991 (translated with modifications from the German original Ökumene im İbergang, C. Kaiser Verlang München 1989), p. 34.

11 Ibid., pp.79ff.

12 This development is a radical reinterpretation of Christology through Pneumatology (cf. John Zizioulas, *Being as Communion*, SVS Press New York 1985. through the rediscovery of the forgotten trinitarian theology of the undivided Church (cf. A.I.C. Herton ED., *The Forgotten* Trinity, Londra 1991).

sion: "no longer the objects of our discussions but partners in our conversation"[13].

Thus, the Christian theology of mission, through the help of the fundamental assumption of the trinitrarian theology "that God in God's own self is a life of communion and that God's involvement in history aims at drawing humanity and creation in general into this communion with God's very life", no longer insists on the *universal proselytizing mission*, i.e. on making new converts; in other words Christianity no longer aims "at the propagation or transmission of intellectual convictions, doctriness, moral commands etc. but at the transmission of the life of communion, that exists in God"[14]. If one now takes this understanding of mission a little further, one can argue that the problem of overcoming the evil in the world is not basically a moral or even a social issue. It is primarily - and even exclusively - an *ecclesial* one, in other words it depends on this religious systme's (Christianity's) identity. The moral and social responsibility of the Christianity, i.e. its mission, is the logial consequence of their ecclesial self-consciousness.

It is exactly for this reason that so much emphasis was placed in Christianity, both in the past and in the present, on ritual and Liturgy, without of course as we stated undermining ethics. In dealing with Liturgy Christianity deals, especially in mye Orthodox tradition, with the *very being* and the *identity* of the Church, which directs the community towards the vision of an aideal communal and inclusive new world, towards the coming Kingdom of God, thus avoiding individualistic stances, with hostile and intolerant behavior, but above all avoiding the negative effects of the recent phenomenon of *globalization*, especially in its cultural and economic form[15] If the contrary the emphasis is placed on doctrine, this inevitably distances the members of the community from the "other", any "other" (Jew, Muslim, Buddist, or believer of any other religion, even atheist), and therefore from God, the real "Other", leading them to death, to hell.

In the remaining time I wil try to reassess the understanding of the religious mission with its consequence to reconciliation and tolerance, by reference to the liturgy and ritual. And I will do this by using both the insights of cultural anthropology and the results of theology. Once again, whatly to Islam.

---

13 *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies*, WCC, Geneva, 1990 (4th printing). Cf Stanley J. Samarthe, (ed.), *Faith in the Midst of Faiths Reflections on Diologue in Community* WCC, Geneva 1977.

14 I. Bria (ed.), *Go Forth in Peace*, WCC Press Geneva 1986, p. 3.

15 More on this issue in the recently adopted by the WCC Mission Statement, entitled Mission and Evangelism in Unity Today.

Before doing this, however, just as an illustration, allow me to make a quick reference to the Bible, the most revered book of Christianity. In particular to the famous passage of the Gospel Of Mathew concerning "The Last Judgment" (25:31-46).[16] The scene of the story is an imaginative royal court in which God will judge the world at the end of history. One can paraphrase the story by saying that human beings are judged entirely on their behavior towards their fellow human beings. What is significant here is that there is neither mention of faith as a presupposition of salvation, nor of religious duties toward God (in fact there is nothing about what we normally consider duties: we are judged on those things that we are accustomed not to consider duties, anyr otherwise; not to mention of course that in this passage all religious or confessional boundaries are dramatically brought down. We come face to face with the importance of humanity in all theological considerations in that God identifies himself not with any religious establishment, but with those to whom service is given or refused:

> "I was hungry and you fed me, thirsty and you gave me a drink; I was stranger and you received me in your homes, naked and you clothed me; I was sick and you took care of me, in prison and you visited me", (vv. 25:35f. and the opposite vv. 25.42f;) and to their astonishment the reply was: "whenever you did this for one of the least important of these brothers and sisters of mine you did it for me" (v.25:40, and the Opposite v. 25:45).

II

I mentioned at the begining the importance of liturgy and ritual for the identity of the religius systems. This importance was actually reinforced in recent times by the social sciences, and especially by cultural anthropology.

One of the most imaginavtive insights of modern cultural anthropologists is their conviction that *ritual*, and the *liturgical life* in general, do not only transmit culture, but they also "create a reality which would be nothing without them. It is not too much to say that ritual is more to society than words are to thought. For it is very possible to know something and then find words for it. But it is impossible to have social relations without symbolic acts" [17]

16 Incidentally this passage in the Orthodox li tradition has been placed at the outset of the most important and holy period of the Church life, the Great Lent. (cf. A. Schmemann, Great Lent, SVS Press Crestwood 1974).

17 M. Douglas, Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo (London: Routledge and Keegan Paul, 1966), p. 62.

There are two major understandings of the *ritual*. According to the first one, ritual can be treated as a *private* act, functioning as a means to meet some particular rreligious needs: i.e. both the need of the community to exercise its power and supervision on the members, and the need of the individual for personal "sanctification" We could label this aspect of the ritual as *juridical*. According to the second one, however ritual functions as a means for the upbuilding of the religious community, which is no longer viewed in intitutional terms or as a culatic organization, but as a communion and as a way of living. We will call this second understanding *communal*.

The *juridical* understanding of Liturgy encourages and in effect promotes a sharp distinction between the various segments of the religious society (clergy and laity, etc.), thus underlining the dimensions of super- and subordination within the ritual, and contributing to the maintenance of the social structure not only within the religious community itself, but also by extension within the wider social life. What, however, is even more significant for our subject, is that the *juridical* understanding of Liturgy develops seperation and certain barriers, sometimes even hostility, between members of different religious systems, thus intensifying phenomena of intolerance and fanaticism.

At the other end, the *communal* understaning of Ritual discourages all distinctions between the various segments within the religious communities, but also by extension within the wider social life. And to come again to our subject, the *communal* understanding of Ritual disolves barriers between members of different religious systems, thus promoting religious tolerance and reconciliation.

III

What has been so far analysed with reference to cultural anthropology, holds also true on a theological basis. It is almost an assured result of modern theological scholarship (biblical and liturgical) that the principle rite of Christianity, the Eucharist, is not a mere cult, but as a foretaste of the coming Kingdom of God, i.e. a proleptic manifestation within the tragic realities of history of an authentic life of communion, unity, justice and equalaity, with no practical differentiation (soteriological and beyond) between Jews and gentiles, slaves and freemen, men and women (cf. Gal 3:28). In brief, if one wants to approach any specific issue, like "reconciliation and tolerance", one should start from this primary liturgical experience, the eucharistic eschatological experience, the matrix of all theology that produced all theological interpretations of this experience. And this is, indeed, a real and effective means to overcome the classical universalism.

In sum, Christianity at its bes identifies itself not by what *it is given* to it in the past nor by what it is as an institutional reality in the present, nor even by a certain universalaistic missionary task, but *by what it is supposed to become at the end of time, at the Eschaton.* At the same time, the Church's mission is to be understood as a dynamic journey of the people of God as a whole towards the Eschaton, with their main rite, the Eucharist, being their point of departure. There were, of course, periods in which the center of gravity moved from the *(eucharistic) experience* to the *(christian) message,* from *eschatology* to *christology* (and further and consequently to a narrow understanding of *soteriology*), from the event (the *Kingdom of God*), to the *bearer and center* of this event (*Christ*, and more precisely his sacrifice on the cross); and all these resulted in certain expansionist and sometimes even aggressive behavior, unpeaceful and intolerant situations.

IV

If any conclusion is to be drawn from the above skechy analysis, this is an affirmation that the "old paradigm" of the religious "exclusivity" must give its place to a "new paradigm", the main focus of which will have to be the priority of "communion" with the "others" Only then, will our major religious systems avoid imperialistic expansionism and confessionalist attitudes. Only then, all kinds of nationalistic and phyletistic behaviour will definitely and once and for all be overcome, thus contributing to the struggle for the unity of humankind through tolerance, reconciliation and cooperation, and for the unity of all creation, through a real concern for a just and enviromentally sustainable society.

Having said all these, I do not by any means suggest that our major religious systems should abandon their mission, even to the end of the world. After all the mission, at least for Christianity is not an option but an imperative. What I suggest is to *witness* in a tolerant, loving and reconciling way their proleptic experience of God's rule, gained in their liturgical communal life. After all, the task of all religious systems is not so much accepting, and believing in, the abundant love of God (which leads to a "confessional and religious exclusiveness"), but exemplifying it to the world through a peaceful and tolerant witness (this can be labeled "ecclesial inclussiveness"). This new understanding of mission goes beyond any caricature of proselytism; the real aim of evangelism is not to bring the nations and the people of other faiths to one's own religious "enclosure"; its real aim is to "let" the Spirit of God to use both the faitful and those to whom the faitful bear witness, to bring about God' rule. According to this understanding, everyting belongs to God, and to his rule, i.e. the new eschatological reality. Religion does not

administer all reality, as it was believed for centuries; they only prepare the way to that reality.

Secondly, and far more importantly, this sort of religious mission will go far beyond the religious sphere in the conventional sense. The real mission of the Christianity has to do with the manifestation of the Kingdom of God, the restoration of the "household" of God. And the same holds true also for Islam.

Thirdly, through such an understanding of mission one can expect muc easier to overcome the corrupted hierarchical order both in society and in the priestly religious orders; such a hierarchical order is a reflection of the fallen reality and not of the kenotic divine one. This will inevitably result in the proper traditional "iconic" understanding of all priestly ministries, but wil also lead to a more authentic "conciliar" status in all sectors of religious life (i.e. full, unconditional, and inclusive participation of the entire religious community to the priestly, royal and prophetic ministries), and to a genuine community of men and women.

It may anot be an exaggeration to state that this was actually the way in which the Anatolian Saints of Christianity have wtinessed their faith.

ANADOLU İNANÇLARINDA MÜZİĞİN YERİ

Dr. Hüseyin YALTIRIK*

Maddenin düzenli veya düzensiz titreşiminden oluşan ses, tabiatta çok eskilerden beri var olmuş ve titreşimi düzenli sesler zamanla geliştirilerek müzik içinde de yerini almıştır. Müzik, seslerin kulağa hoş gelecek biçimde bir araya getirilmesi esasına (Kompoze edilmesine) dayanmaktadır. Dünyadaki bütün uluslarda, dinî müzik, dindışı müzikten daha önce kullanılmaya başlanmıştır. İlkel kavimlerde müziğin insanlar üzerindeki olumlu etkisini keşfeden, hem dinî hem de siyasi otoriteyi ellerinde tutan din adamları, bireyler arasında bir birlik oluşturmak amacıyla, âyinlerde müziğe yer vermişlerdir. Toplumlar ilerledikten ve ilâhi dinlerin ortaya çıkışından sonra da müzik ibâdetin ayrılmaz bir parçası olmuş ve ibâdetler sırasında uygulana gelen bu ezgiler zamanla başlı başına birer dinî müzik türü olmuşlardır.

İlk zamanlar hayvanların ve gök gürlemesi gibi tabiat unsurlarının seslerini taklit eden insanoğlu, günümüzde bilgisayar ve digital teknoloji ile müzik dünyasında harikalar yaratabilmektedir. Taklit esasına dayanan ilkel inanç sistemlerinin hemen hemen hepsinde Türklerin şamanlık inanç ve uygulamalarındaki gibi büyü, şifa verme, transa geçerek üst düzey varlıklarla (ataların ruhlarıyla) temas kurma ve onlardan yardım alma gibi unsurlar yer almaktaydı. Bütün bu inanç pratiklerinde müzik etkili bir biçimde kullanılmaktaydı. Türkleri'n *"kam, şaman, ozan, baksı vb."*[1] adlarla anılan ve müzik kullanarak şifa dağıtan kişilere hürmet ettikleri, gelecekte olabilecek olayları bunlardan öğrendikleri, kötü ruh varlıklarını bunların ritüel uygulamalarıyla kovdukları bilinmektedir[2]. Müziğin tılsımlı gücünü kullanarak öbür âlemlerle temasa geçen bu kişilerin, cemiyet içindeki önemi ve itibarı da çok yüksekti. Eski Türklerde taklit unsurunun güçlü etkisi, kozmosdaki hareketlerin yerde insanlar tarafından taklit edilmesinde de kendini göstermektedir. Radloff, 1860'da gördüğü bir Altay şamanının, ölen yaşlı bir kadının ruhunu uzaklaştırmak için geceleyin Semâvi dönüşler yaptığını belirtir. Sözü edilen dönüşlerde, yıldızların, gezegenlerin dönüşleri taklit edilir. Bu esnada mutlaka davul ya da tef kullanılmaktaydı. Ritim çalgıları olan davul ve tef, şamanlarda ruhun göklere yükselişi sırasında kötü ruhları kovmak, iyi ruhlarla temas kurmak ve karşılaştığı kuşları ve tabiat seslerini tak-

---

* TRT İzmir Radyosu Türk Halk Müziği Ses Sanatçısı

1 Fuad Köprülü, Edebiyat Araştırmaları I, Ötüken Yayınları No: 186, Kültür Serisi: 52, İstanbul, 1989, ss. 131-156.

Geniş bilgi için bkz. Metin And, Oyun ve Bügü, İş Bankası Yayınları, 1974.

lit etmek[3] için kullanmaktaydı. İslâmîyeti kabul eden Türklerde şamanizmin en önemli izleri, *"don değiştirme"* tabir edilen dervişlerin diledikleri zaman hayvan kılığına girebilmelerinde görülür. Mesela Abdal Musa Sultan rivayete göre geyik kılığına girerek Kaygusuz Abdal'ı dergahına çekmiştir. Hacı Bektaş Velî de Anadolu'ya *"güvercin"* suretinde gelmiştir. Hacı Tuğrul, kendisini yakalayıp imha etmek için "şahin" kılığına girmiştir. Anadolu'da da kayalara yontulmuş ya da kabartma olarak yapılmış hayvan başlı insan motifleri oldukça yaygındır[4]. En eski ve orijinal şaman elbiseleri kuş veya diğer hayvanların şekilleri taklit edilerek yapılan elbiseler olmuştur[5]. Şamanist gelenekte müzikte etkili olarak yer almıştır.

Asya şamanlarında durum böyleyken, diğer toplumların ilkel dönemlerindeki inanç sistemleri de benzerlikler arz ediyordu. Örnek olarak Amerika'nın yerlileri olan Kızılderili kabilelerdeki şamanist uygulamalar Asya'nınkinden pek farklı sayılmaz. Washington'daki *"Millî Amerikan Sanatı Müzesi"*'nde yer alan 18. Yy. yapımı bir resim Amerikan yerlilerinin hayvan taklidine dayalı şaman giysilerini yansıtması bakımından oldukça ilginçtir[6].

Hinduların en eski inanç sistemlerindeki *Tanrı Krişna*'nın pan flütüyle bütün insanları davet ederek, kavalının sesine kulak vermelerini istemesi günümüzde geleneksel Hint Halk Müziği'ndeki bazı halk şarkılarında da yer almaktadır[7] Ayrıca Hindistan'da, Tanrı Krişna'nın doğum günü, *Janmashtami* adlı büyük şenliklerde kutlanmakta, ritüel danslar ve müzik icrâ edilmektedir.

Müzik insanla beraber daima mevcut olmuştur. İnsanla birlikte var olan bir başka önemli unsur da *"inanç"*tır. İnsan, tabiatı gereği inançlarıyla birlikte yaşamıştır. İnsanlık tarihinin en önemli yerlerinden biri de şüphesiz Anadolu'dur. Medeniyetler beşiği olarak binlerce yıllık tarihi içinde çeşitli medeniyetlere, milletlere yurt olan Anadolu'muz, inançların da bir müzesi durumundadır adeta. Neolitik çağdan günümüze kalan ve bilinen en eski yerleşim yerlerinden biri olan *Çatal Hüyük,* müzik ve inançlarla ilgili en eski izleri bağrında barındırmaktadır. En eski suni tapınak (M.Ö. 6000 5650)

---

3 Bkz. Abdülkadir İnan; Tarihte ve Bugün Şamanizm, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1986.

4 Bkz. Figür:1.

5 Bkz. Bekir Şişman, "Eski Türk İnançları ve Anadolu'daki İzleri", Türk Dünyası, S. 15, 1998, ss. 5-11.

6 Bkz. Figür 2

7 Bu halk şarkılarından bir örnek TRT İzmir Radyosu Bant arşivinde "DÜNYADAN HALK MÜZİĞİ" programlarından Hindistan Halk Müziği örneklerinde yer almaktadır. "MORLY VAGEY" adlı eser aynı zamanda bir halk dansı müziği olup "KAVAL ÇALIYOR" anlamındadır. Eserin sözlerinde "Tanrı Krişna" tarafından çalınan kavalın etkisinin bütün dünyayı sardığı ve insanların bu sese duyarsız kalmamaları vurgulanmaktadır. Eser MEENA PATEL isimli şarkıcı tarafından seslendirilmiş.

burada mevcuttur. Söz konusu suni tapınakla beraber aynı yerde kaya üzerine kabartma olarak resmedilmiş *"Davul Çalan Adam"*[8] ve Karatepe kabartmasındaki *"Kaval Çalan Adam"* motifleri bize ister istemez Anadolu'da o çağlarda dahi inanç ve müziğin iç içe olduğunu düşündürmektedir.

Anadolu medeniyetlerindeki inançlarda müziğin yoğun olarak yer aldığını Tanrılara yakarışı anlatan bir Hitit duasındaki şu sözler doğrulamakta ve Hitilerin sosyal yapısı ve hayat tarzıyla ilgili fikir vermektedir: *"Majeste, Büyük Kral Arnuvanda ve Büyük Kraliçe Aşmunikal şöyle söyler· Yalnız Hitit ülkesi siz tanrılara karşı saf ve temiz bir ülkedir... Siz tanrılar, tanrısal içgüdünüzle bilirsiniz ki tapınaklarınızla kimse bizim kadar ilgilenmemiştir... Kimse sizin kurbanlarınızda temizliğe bu denli uymamış, günlük, aylık ve yıllık bayramlarınızı böylesine yerine getirmemiştir... Siz tanrılara ben Büyük Kral Arnuvanda ve Büyük Kraliçe Aşmunikal her konuda saygı gösterdik. Biz sizin ekmek ve şarap kurbanlarınızla, besili sığır ve koyunlarınızı yeniden vereceğiz. Siz bizim tarafımızı tutun. Düşmanın Hatti ülkesine nasıl saldırdığını, ülkeyi nasıl yağmalayıp ele geçirdiğini size söyleyip, sizin nezninizde onlardan davacı olmak istiyoruz. Bu ülkeler siz gökyüzü tanrılarının ekmek, şarap ve diğer eşyalarınızı verirlerdi. (Şimdi bınlar haraca bağlandı)* ***İşte buralardan rahipler, tanrı anaları (yani rahibeler), kutsal rahipler, çalgıcı ve ilâhiciler sürüldü. Tanrının dinsel törenleri iptal edildi ve eşyaları oradan atıldı...*** *Bu ülkeler Nerik, Hurşama, Kaştama, Himuwa, Zalpuwa ve diğerleridir. Sizin bu ülkelerde sahip olduğunuz tapınakları* ***"Kaşka"****lar yaktılar...* ***Rahipleri, çalgıcı ve ilâhi okuyucuları, aşçıları, fırıncıları, çiftçi ve bahçıvanları da aralarında paylaşıp köle ettiler.*** *Kaşkalar her şeyimize sahip oldular. Bu yüzden, bu ülkelerde kimse adınızı bile anmıyor, kimse size kurban sunmuyor ve sizin için bayram düzenlemiyor...* ***Sizlere hiçbir yerden rahipler, çalgıcılar gelmiyor...*** *Kimse size güneş kursları, hilaller, altın ve gümüş ile elbiseler vermiyor, ekmek, şarap ve hayvan kurban etmiyor..."*[9]

Bir dua metninde üç ayrı yerde **"Rahipler, çalgıcılar ve ilâhi okuyucuları'**nın birlikte zikredilmesi, Anadolu'nun bilinen en eski uygarlığını yaşamış Hititlerin inançlara yönelik müzikli uygulamalar yaptıklarını belgelemesi ve fikir vermesi açısından oldukça önemlidir. Fakat çalgılarını nasıl çaldıklarını, ilâhileri nasıl söylediklerini tespit etmek hiçbir zaman mümkün olmamıştır. Yine de çivi yazısı tabletlerde, rahiplerin, çalgıcı ve ilâhicilerin yer aldığı ritüellerin ne şekilde yapıldığı konusunda önemli bilgiler mevcuttur. Hitit ibâdet sisteminin en önemli öğelerinden biri "Bayram"dır. Genel

---

8 Bkz. Figür: 3.

9 Bkz. Anadolu Uygarlıkları (Görsel Anadolu Tarihi Ansiklopedisi), Görsel Yayınları, İstanbul, 1982, C.1, s. 35.

anlamıyla bayramlar bolluk ve bereketi, dinsel temizliği sağlamak ve tanrıları memnun edebilmek için yapılan dinsel törenlerdir. Tanrılara yiyecek ve içecek vermek, kurbanlar ve adaklar sunmak dinin gerektirdiği günlük ibâdetlerdendir. Bayramlar ise bundan daha yüksek düzeyde, daha kalabalık bir toplulukla ve daha zengin malzeme ile yapılan ibâdetlerdir. Çivi yazılarında genel olarak bayram törenleri şu şekilde tasvir edilmiştir: " *Bayram sabâh başlar. Kral tören giysilerini giymiştir. Kraliçe de yanındaysa, o da tören kıyafetindedir. Onların giyindikleri özel mekan önünde, saray görevlileri ve bütün soylular beklemektedir. Kral ve kraliçe dışarı çıkar, onların önünde iki saray görevlisi ve bir muhafiz yürür; diğerleri arkadan gelir.* ***Çeşitli müzik aletleri çalan çalgıcılar, kralın önünde ve arkasındadırlar; çalgı çalar ve dans ederler. Bazıları kırmızı elbiseler giymiştir. Kimileri kralın yanında durur, ellerini yukarıya kaldırır, oldukları yerde dönerler[10]; ilâhiler de okurlar. Kral tapınağa girmeden, çalgıcılar, ilâhiciler ve bazı rahipler içeri girip yerlerini almışlardır. Kral kapıya gelince dansçılar bir defa daha dönerler.*** *...Kral ve kraliçe tapınağa girince reverans yaparlar,* ***bu sırada bazı ilahiler okunur.*** *...Kral ve kraliçe tahtına oturur. Bundan sonra bayramın önemli bir bölümünü oluşturan yemek faslı başlar... Bu sırada avluda bulunanlar da olur ve içlerinde prensler de bulunur...* ***Bir görevlinin haberciye, onun da müzisyenlere haber yollaması üzerine çalgıcılar yerlerini alırlar. İlâhiciler, duacılar ve diğerleri de kendi yerlerine giderler.*** *...Kral ve kraliçe ayakta durarak sırayla çeşitli tanrılara içerler,* ***bu sırada çalgıcılar çalgılarını çalarlar fakat herhangi bir şey söylemezler.*** *Bütün tanrılara bu işlem yapılır. ...İki saray görevlisi kral ve kraliçenin dizlerindeki örtüyü alırlar. Kral ve kraliçe ayakta durarak Güneş tanrısına içerler:* ***İlâhiler okunur, bütün müzisyenler çalgılarını çalarlar..."[11]***

Hititlerden başka Hurri, Troya, Urartu, Frig, İon, Lidya, Pers, Helen, Roma, Bizans ve en son olarak da Türklerin (Selçuklular, Osmanlılar ve Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları) Anadolu'da din ve inanç sistemleri içinde müziği kullandıkları günümüze kalan resim, mozaik, taş üzerindeki yontu ve kabartmalarda yer alan dinsel tören tasvirlerinden ve yazılı belgelerden anlaşılmaktadır.

Günümüzde, Anadolu'da yaşamakta olan din ve inançlar insanı hayrete düşürecek kadar köklü ve hayranlık uyandıracak kadar zengindir. Anadolu ve Trakya'da, Semâvi dinler başta olmak üzere, bu dinlerin mezhep ve tarikatları, tarih öncesi zamanlardan günümüze miras kalan diğer inançlar, bu

---

10 Bu ifade Anadolu'daki Semâhları, özellikle Mevlevî Semâhlarını andırıyor. Ayrıca Taşkent Câmiinin çıkışında her Cuma günü topluca ve kendi etrafında dönülerek yapılan bir çeşit ilâhi dansı çağrıştırıyor.

11 Bkz. Anadolu Uygarlıkları..., C.1, s.86.

inançlara dayalı yaşama biçimi, şamanlıktan miras kalan kimi uygulamalar, Bektaşî-Alevi hayat tarzıyla müzik ve edebiyatında belirgin olarak görülmektedir. Anadolu'da ibâdet mekanları olan câmi, kilise, havra, cemevi, meydan ve geçmişteki tekke vb. yerlerdeki ibâdetlerde müziğe büyük önem verilmiştir. Geçmişte ve günümüzde Anadolu'daki ibâdet yerlerinde kullanılan müzikli uygulamaları genel olarak *dinî mûsıkî* olarak adlandırabilir ve genel olarak şöylece tasnif edebiliriz:

1. Yahudî (Musevî) İnanç ve İbâdetlerindeki Müzikli Uygulamalar (Yahudî Dinî Müziği)

2. Hıristiyan İnanç ve İbâdetlerindeki Müzikli Uygulamalar (Kilise Müziği)

3. İslam İnanç ve İbâdetlerindeki Müzikli Uygulamalar (Câmi Müziği, Tasavvufî Türk Müziği-Tekke Müziği)

1. YAHUDÎ (MUSEVÎ) İNANÇ VE İBÂDETLERİNDEKİ MÜZİKLİ UYGULAMALAR (YAHUDÎ DİNÎ MÜZİĞİ)

"...Ve Rab Musa'ya söyleyip dedi: İsrailoğullarına söyleyip de; yedinci ayda, ayın birinci gününde, sizin için tam rahat, şofar[12] sesi ile anılma, mukaddes toplantı olacaktır..." (Tevrat) "... Ve bütün dağ çok titredi ve şofar sesi gitgide kuvvetlenince Musa söyledi ve Tanrı ona sesle cevap verdi..." (Çıkış 19: 16-19)

"...Ve 7. ayda, ayın 10. Gününde gür sesli şofarı dolaştıracaksın" (Levililer 25: 9)

"...Ve Rabbin önünde yedi gün şenlik yapacaksınız..." (Levililer 23: 40)

"Rab'be raks ile hamdedin
Raks ve güzel ses ile hamdedin
Şofarlarla ve flüt sesi ile
Kral olan Rab'in önünde sevinçle ünleyin!" (Mezmur 98: 5-6)

Tevrata uygun bir yaşam biçimi sürdüren Yahudîler (bir başka ifadeyle Musevîler) dünyanın dört bir yanına yayılmışlar fakat gelenek, örf, adet, töre ve dinlerine sıkı sıkıya bağlı olarak yaşamışlardır. Yahudîlerin din ve törele-

12 Bkz. Figür 4. Tevratta Talmud'da ve Talmudik edebiyatta 69 defa geçen Şofar'ın, lık tarihinin en eski çalgılarından biri olduğu düşünülmektedir.

rine dayalı inanç sistemlerinde de müzik etkili olarak yer almıştır. Dinî bayramlarından *"Pesah"* içinde yer alan *"Seder"*de *"Şulhan Oreh"* denen uygulamada özel gece için hazırlanan yemek yenildikten sonra *"Bareh"* denen uygulamada üçüncü şarap kadehiyle kutsama duası yapılır. Bunun hemen ardından *"Alel"* denen uygulamada dördüncü bardak şarap içilir ve bu esnada şarkılar söylenir. Bunun da ardından *"Nirzah"* denen uygulama gelir ve Pesah sederinde yapılanların Tanrı tarafından kabulü için söylenen ilâhileri kapsar. Dünya üzerine yayılmış Yahudîlerin bu törenleri uygulamaları genelde aynı prensipte olmalarına rağmen bazı farklılıklar da gözlemlenmiştir.

Karaylar, yedi gün boyunca Pesah'ı kutlarlar (15 Nisan- 22 Nisan). Kendilerine özel *"Hagadah"*ları vardır ve onu okurlar.

Flaşalar, *"Fesiha"* dedikleri Pesah bayramını 15-21 Nisan arasında kutlarlar. Kuzu kurban edip kendilerine özel *"Qita"* denen mayasız ekmeği yerler. Davul sesleri eşliğinde özel duaları vardır.

Anadolu'da Pesah hazırlığı büyük bir temizlik heyecanı ile başlayıp evlerin *"hametz"*lerden (hamurlulardan) arındırılması, dolapların ve tüm evin parlatılmasına kadar uygulanır. Seder tüm aile bireylerini bir masa etrafında toplayan önemli bir yemek ziyafetidir adeta. Asırlar boyu bu dinî bayramı Yahudîler neş'e, mutluluk içinde ve gururla kutlamaktadırlar.

Yahudî dinî festivallerinin biri de *"Lag Ba-Omer"*, Omer'in 33. günü olup Yahudî takvimide İyar ayının 18. Günü kutlanır. Bir çok Yahudî bayramı gibi Lag Ba-Omer de Yahudî halkının karanlık ve baskılara karşı bağımsızlık ve özgürlük savaşını simgeler. Bar Kohba Romalılara karşı en büyük zaferini Omer'in 33. Günü kazanmış; bir başka yoruma göre ise, Akiva'nın öğrencileri arasında baş gösteren veba salgını Omer'in 33. Günü aniden sona ermiştir. İşte bu nedenden dolayı Lag Ba-Omer aynı zamanda *"Bilginler Bayramı"* olarak da anılmaktadır.

İsrail'de bu bayram coşkulu olarak kutlanır. Bar Yohay isimli Sufî'nin mezarına akın eden insanlar mumlar yakarlar, insanlar keman ve flüt sesleri eşliğinde dans edip şarkılar söyleyerek adeta bu Sufî kişiyi yadederler.

Bir başka bayram da *"Şavuot"*tur. Pesah'ın ardından gelen bu en eski Yahudî Bayramına *"Atzeret"* de denir. Bu bayram, Tevrat'ın, dolayısıyla *"On Emir"*in Yahudîlere veriliş zamanını kutlamak içindir. Kudüs'te Bet Hamikdaş'ın varlığı sırasında Şavuot Bayramı'nda bütün Yahudî cemaatinin, Tanrıya sundukları şükranlar tahıldan elde edilen ince undan mamul "iki dilim kızarmış ekmek"di. Kurbanın sunuluşu, Levililerin şarkılar söylemeleri arp ve diğer müzik aletlerinin çalınması ile şenlenirdi. Mişna'ya göre, *"Bikurim"* denilen kurban sunma töreninde Kudüs'e yakın oturanlar taze incir, kuru üzüm, uzak oturanlar ise kuru incir ve kuru üzüm getirirler ve bir

motivasyon olarak kurban edilecek boğanın boynuzları ve başı zeytin yapraklarıyla süslenirdi. Flüt çalınırken, herkes Kudüs'ün kapılarına yönelip ilerlerdi. Bet Hamiktaş'ın dış avlusunda şarkılarla karşılanırlardı...

Sinagoglarda Şavout Bayramı'nda Ruth'un kitabının okunması geleneği vardır. Bunun başlıca sebebi, Kral David'in, Şavuout'ta ölen Ruth'un soyundan gelmesidir. Tevrat'ın (Tora) verilişini anan bu bayram aynı zamanda, Ruth'un Yahudî dinine geçişi ve sadakati ile İsrailoğulları'nın Tevrat'a olan bağlılığını simgeler. Aşkenaz (Polonya, Almanya, Rusya Yahudîleri) geleneklerine göre, "Aramik Akdamut" olarak bilinen dinî şarkılarla (İlâhilerle) dua başlar. Birinci günün Aftarası olarak Yhezkel'in rüyası okunur. Böylece Sina Dağı'ndaki tüm halkın gördüğü ile paralellik teşkil edilir. İkinci günün Aftarası ise Habbakkuk'un duasıdır. Bu da *"Aramaik" bir melodiyle seslendirilir. Bu melodi, R. Jakob Meir tarafından bestelenen "Yaziv Pitgam" şarkısının müziğidir.* Yahudîliğin tarihi kökenlerinden gelen ve günümüzde de uygulanan diğer bazı müzikli uygulamalar da şunlardır Yahudî takviminin en acıklı olaylarının yaşandığı *"Teşa-Beav"* (Av ayının dokuzu) tarihinde okunan "Yeremya'nın Mersiyesi *"Megilat Eha"; "Roş Aşana"* adı verilen dinî yılbaşında sinagogda toplanan tüm insanlar için David Hameleh'in 37. mezmurun okunmasını müteakip en önemli ritüel olan *"Şofar"*'ın sesi; bir nevi vicdan muhasebesi sayılan *"Yom Kipor"*da, Kipor'un simgesi haline gelen çok etkileyici bir ezgi ile söylenen ve kişinin yerine getiremediği veya gerçekleştiremediği tüm vaat ve adaklarını iptal edip geçersiz kılmayı dileyen ortak bir yakarış: *"Kal Nidre"*[13] ve Kipur günü ilâhilerinden *"Aşamnu, Bagadnu"* (Türkçesi : Suç işledik, isyan ettik) ve *"Al Hed"* (Türkçesi Hatalarımız) en yaygın müzikal ilâhilerdir. Ayrıca, yine Kipur'un *"Neila"* adı verilen kapanışında en ilginç ilâhilerden biri de *"Pizmon"*dur. Pizmon, bir ağızdan koro halinde söylene bir ezgili duadır. Neila'nın son pizmonu da o gün içinde okunan değişik ezgili on üç pizmonun ilk mısralarından oluşur. Bunlardan başka *"Çardaklar Bayramı"* olarak adlandırılan *"Sukot"* Yahudî bayramlarının en neşelisi olarak bilinmektedir. Bu bayramın *"Simha Tora"* (Neşeli Tevrat) denen dokuzuncu gününde tüm Sefer Toralar çıkarılıp Hazan'ın önderliğinde şarkı ve dualar eşliğinde Sinagoog'da dolaştırılır. Bir çok cemaatlerde Sefer Toralarla dans etmek geleneksel bir müzikli uygulamadır. Anadolu'daki Sukot Bayramı, sinagoglarda (evlerde de kurulabilir) kurulan Sukalarla kutlanır. Simha Tora gününde ise sinagoglarda

13 Türkçe anlamı (tüm vaatlerim) olan bu müzikli dua, Sinagog'a geç gelenler de olabileceği düşünülerek 3 kez tekrar edilir. Kal Nidre'nin melodisinin bu günkü " Aşkenazi" yorumu, Yahudî olmayan Alman kompozitör Max Bruch'un eseridir. Müzik 1880 yılında, Liverpool Yahudî Cemaatine özel sipariş üzerine besteletilmiş ve kompozitörün en ünlü eseri haline gelmiştir.

neşe ve heyecan doruktadır. Sefer Toralar yerlerinden çıkartılarak neşeyle sinagog içinde dolaştırılır, ilâhiler eşliğinde yine yerine konur. Neşe ve eğlence bayramı olan *"Purim"* bayramı ise tam bir neş'e sevinç, dans ve müzik içinde geçer. *"Brit Mila"* denen sünnet törenlerinde dualar ve yemek faslı daima müzikli olagelmiştir. Yahudîliğin en önemli yapı taşlarının biri olan *"Şabat"* günü, yedinci gün (dinlenme günü) olarak ailşe fertlerinin bir araya gelmesine ve birlikte yiyip içip dua etmelerine, Tevrat okuyup ilâhiler ve ünlü *"Şalom Aleihem"* (Selam-ün Aleyküm) şarkısı gibi şarkılar söylemelerine vesile olur. *"Bet-Hamikdaş"* Yahudîler',n yılda en az üç defa ziyaret etmesi gereken en önemli yerdir. Bu mabede dünyanın her yerinden gelen Yahudîler, müzik eşliğinde İşaya'nın şu sözlerini yerine getirmiş olurlardı *"...Bayramın kutlandığı gecede ilâhi okuyacaksınız; ve Rabbin dağına, İsrail'in kayasına gelmek için flüt çalarak ve yürek sevinci iel geleceksiniz ve mevsimin ilik turfanda meyvelerini de getireceksiniz."* (İşaya 30: 29). Bet Hamikdaş'da sürekli olarak ilâhi müzik çalan müzisyenler bulunurdu. Bunlar kutsal günlerde ve günlük dua saatlerinde ilâhi müzik çalarlardı. Bayramlarda özel mezmurlar okurlardı. Çaldıkları aletler Lir, arp, flüt ve simbaldi.

Yahudî hayatında bayramlar ve bayramlardaki müzikal uygulamalar oldukça çok ve çeşitlidir. Görüldüğü gibi gerek sinagog ve Havralarda gerekse evlerde ve diğer mekanlarda Yahudî din ve inançlarıyla müzik daima beraberdir. Hz. Davud'un mezmurlarının özel duraklarıyla ve müzikli olarak okumanın yoğun olarak yaşandığı Yahudîlik inancında müzik çok karmaşık ve dağınık bir yapıdadır. Aynı mezmur metni bütün dünyadaki Yahudîler'in bulundukları ülke ve bölgelerin yerel müziklerinin etkisiyle farklı farklı ezgilerle İcrâ edilmekte olduğunu bilmekteyiz. (Bu husus Fransa'da yapılan bir sempozyumda[14] da ele alınmıştır.) Yahudîler'in sinagoglardaki müzikli uygulamalar nesilden nesile, kulaktan kulağa, ustadan çırağa olmuştur. Başlangıçta vokal anlayışın önde olduğu müzik, zamanla çalgıların daha çok devreye girmesiyle zenginleşmiştir. Günümüzde İstanbul'da Tevrat'ın müzikli olarak okunmasına "Teamim", teamimin koro olarak İcrâ edilmesine ise "Naftırım" denilmektedir. Her hafta değişik bir makam kullanırlar. Bu makamlar Türk müziğinin makamları olup yerel müziğin güçlü etkileri Yahudî müziğinde görülür. Özetle Yahudîler kendilerini ve inançlarını müzik, edebiyat ve şiirle ifade etmişlerdir. (Bu bölümdeki bilgiler daha ziyade *"Yahudîlik'te Kavram ve Değerler"* adlı kitaptan özetlenerek alınmıştır. Geniş bilgi için bkz. Suzan Alalu-Klara Arditi..., *Yahudîlik'te Kavram ve Değerler*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul, 1996.)

---

14 Bu sempozyuma Türkiye'den Prof. Dr. Ahmet Yürür de bir bildiriyle katılmıştır.

2. HIRİSTİYAN İNANÇ VE İBÂDETLERİNDEKİ MÜZİKLİ UYGULAMALAR (KİLİSE MÜZİĞİ)

Hıristiyan ibâdet biçiminin bir parçası olarak uygulanan müzik, müzik biliminde "Kilise Müziği" olarak adlandırılmaktadır. Dünya üzerinde farklı kiliselerde ve farklı toplum ve cemaatlerde bu müzik değişkenlik ve çeşitililk gösterir. Yüzyıllar boyu ibâdetle birlikte kullanılıp zamanla geliştirilerek zengin bir müzik türü olan Kilise Müziği günümüzde daha ziyade "Koro" olarak İcrâ edilmektedir. Türkiye'deki kiliselerde daha ziyade makamsal ve ağırca ezgiler koro halinde söylenmektedir. Kullanılan makamlar Türk müziği makamlarıyla örtüşmektedir. Bunun başlıca sebebi , hemen hemen 1000 yıla yakın bir zaman Anadolu'nun sahibi konumundaki Türklerle, Anadolu'daki ve komşu ülkelerdeki Hıristiyanlar'ın öok uzun zaman birlikte yaşamış olmalarına dayanmaktadır. Kilise müziğinin en belirgin geleneksel koro müziği formları "Mass", "Motet", "Anthem" ve "Cantata" zamanla geliştirilmiş ve yaygınlaşmıştır. Başlangıçta İncil ve Mezmur metinlerinin anlatıldığı çok sade, tek sesli ilâhi ve şarkılar, zamanla çok sesli ve koro halinde; daha ziyade bir org eşliğinde İcrâ edilmeye başlanmıştır. 14. Yy'da Papa 22. John tarafından Rönesansın getirdiği ve Luter'den adapte edilen bir form olan "Chanson" formu, kiliselere sokulmuştur. 20.yy. ortalarından beri kilise müziğine daha çok halk müziği motifleri ve folklorik müzik ögeleri girmeye başlamıştır.

Suriye, Bizans ve Latin Hıristiyanlığı, *"Geç Antik Dönem"*den kalma ve özellikle dua ve ilâhilerde kullandıkları *"8 ses"* esasına dayalı bir müzik sistemi kullanmışlardır. İlâhilerini farklı ton ve makamlarda, bazen sade ve basit, bazen zor ve komplike ezgilerle İcrâ ettiler. Ferdi İcrâlarının yanısıra eserleri küçük korolarla da İcrâ ettiler. İlâhiler, latin ve Grek *"Prokimenon"*larında olduğu gibi kutsal metinlerin başında, metin aralarında belli yerlerde veya metinlerin hemen sonunda yer almıştır. Mısır (Koptik) Suriye, Bizans ve Etiopya kiliselerinde ilâhiler ve kutsal metinler (İsokratima) olarak adlandırılan tek sesli, makamsal bir müzik türüyle İcrâ edilmekte fakat Koptik ve Etiopya kiliselerinde "cymbals, cystrum, triangler" eşlikli uygulamalar vardır. Suriye kiliseleri âyinlerni Koptik ve Grek kiliselerine göre daha basit melodilerle yürütür. Buna karşılık Romanya, Sırp, Bizans, Rusya, Ukrayna ve Bulgaristan kiliselerinde çok sesli müzik ve armoni ile desteklenen ve *"Znanmeny"* denen bir müzik türü uygulanır. Ermeni kiliseleri ise çok ileri ve zengin bir "koro" uygulamasına sahiptir. Roma Kiliseleri'nde *"Gregorian Gregoryan"* (acıları anlatan lirik kilise müziği türü) tipi tek sesli ve makamsal bir uygulama vardır. Kiliseler, zamanla bu geleneksel müzik yapısıyla klâsik ve romantik bestecileri etkilemiş ve *"Requiems"* (For the Dead - Ölü için) de olduğu gibi müzikhollere girmeye

başlamıştır. *"Motet"* olarak bilinen çok sesli bir uygulama 15. Yy'da gelişti ve 16.yy türleri olan *"Cantata"* ve *"Oratorio"* gibi türlere kaynaklık etmiştir. "Messiah" ve "Possions" (İsa'nın yakarışları), Batı'nın en tanınmış kompozitörlerinden org virtiözü Alman asıllı Johan Sebastian Bach (1685-1750) da yerini bulmuştur[15].

Kilise müziğiyle ilgili olarak İngiltere'de 1906 yılında, daha ziyade Anglikan kiliselerde ibâdet esnasında çok kaliteli müzik ve uygulama yapılabilmesi için etkin bir dernek kurulmuştur Kilise Müziği Derneği (Church Music Society). Ayrıca yine İngiltere'de 1927'de Kraliyet Kilise Müziği Okulu (Royal School Of Church Music) kurulmuştur[16].

3. İSLAM İNANÇ VE İBÂDETLERİNDEKİ MÜZİKLİ UYGULAMALAR (CÂMİ MÜZİĞİ, TASAVVUFÎ TÜRK MÜZİĞİ - TEKKE MÜZİĞİ)

3.1. CÂMİ MÜZİĞİ

Câmi müziği gerek ibâdet esnasında gerekse ibâdet öncesi ve sonrasında ortaya çıkan, çoğunlukla doğaçlama (önceden bestelenmemiş) nağmelerden meydana gelen vokal müzikten ibarettir. Bu uygulamada belirli seviyede makam bilgisine ve iyi müzik kulağına sahip müezzinlerin okuduğu ezan, dua ve sureler (İhlas vb.), kamet, namazın cemaatle kılınması sırasında imamın kıraati, selamdan sonra müezzinler tarafından okunan tesbihat ve dualar şeklinde sıralanabilir. Bunların dışında değişik zaman ve mekanlarda da okunmakla birlikte câmi müziği türleri içine giren Salât (sabâh Salâtı, cenaze Salâtı, bayram Salâtı, Cuma Salâtı), Salât-ı ümmiye, telbiye, ilâhiler, kelime-i tevhid, münacaat, na't, mahfel sürmesi, temcîd, mersiye, mirâciye, tekbir, tardiye, tehlil, mevlid, Muhammediye, tevşih, kaside önemli birer form olarak câmi müziği içinde yer alırlar. Câmi müziği içinde güfteyi teşkil eden metinler çoğunlukla Arapça'dır. Câmi müziğinde yer alan eserler genellikle tek kişinin İcrâsına dayanmaktaysa da bunların besteli olanları müezzinler tarafından koro halinde de okunur. Bu İcrâya *"cumhur müezzinliği"* de denmektedir. Din dışı Türk Müziği'nde kullanılan ve günümüze kadar gelmiş bütün makamların kullanıldığı câmi müziğinde acem, acem aşiran, bayatî, bestenigâr, eviç, hicaz, hicazkâr, hüseynî, hüzzam, ırak, rast,

---

15 Bkz. John R. Hi nells, Dictionary of Religions, "Penguin Books", Basımı Londra, 1995, s. 47.

16 Michael Kennedy, The Oxford Dictionary of Music, Oxfodr Üniversitesi Basımı, ss. 146-612.

sabâ, segâh, uşşak vb. makamlar daha çok kullanılmıştır[17]. Bu müzik türünde en önemli husus herhangi bir çalgının kullanılmaması ve sadece insan sesine dayalı bir müzik türü olmasıdır.

3.2. TASAVVUFÎ TÜRK MÜZİĞİ

Genel olarak tasavvuf, evrenin oluşumunu varlık birliği (Vahdet-i Vücut) anlayışıyla açıklayan dinî ve felsefi bir akımdır. Ana fikir ise evrende tek bir oluşumun bulunduğuna inanmak, diğer varlıkların asıl varlığın görüntülerinden ibaret olduğunu ileri sürmektir. Tasavvuf ilmi de bu akımın ve inancın yorumlarını yapan ilim dalıdır.

İslam tasavvufu, bu akımın İslâmî inançların ışığında almış olduğu biçimdir. İslam tasavvufu, İslâmîyetin ikinci yüzyılından sonra ortaya çıkmıştır. Sözcük olarak, anlamının nereden kaynaklandığı tartışmalıdır. Önceleri İslâmî akidelere ters düştüğü ileri sürülmüş ise de beşinci yüzyıldan sonra kabul edilmiştir. Tasavvufun temeli aşktır. Aşk ise Allah'ın zâtına ait bir niteliktir. Hem Allah'ın bir sırrı, hem de sembolüdür. Allah varlık âlemini, kendi zâtına duyduğu aşk yüzünden yaratmıştır. Mümkünler âlemi aşk ile varolduğundan, bu âlemde korku, günah ve yalan yoktur. Tasavvuf inancının en güçlü, en hoşgörülü yanı budur. Tanrı'ya korku ya da bir yarar umarak değil, aşkla yaklaşmaktır. Aşk gerçek ve mecazî olarak ikiye ayrılır. Mecazî aşk insanlara, gerçek olanı ise Tanrı'ya duyulan aşktır. Mecazî olanı, insanlarda denenip geliştirilir. Çünkü insan, Tanrı sıfatlarını kendinde toplayan, en olgun ve seçilmiş bir varlıktır. Ten ve ruhtan oluşan insanın teni ölümlü, canı yani ruhu ölümsüzdür. Bu felsefeyi işleyen müziğe Tasavvuf müziği denir.

İslâmîyet'in ilk dönemlerinde, önce câmi ve minarelerde okunan müzik gelişmiştir. Daha sonra, tasavvufa yönelen din adamlarının kurduğu tekkelerde, müziğe yer verenler olduğu gibi, vermeyenler de olmuştur. Bu hususta Mevlevîlik ve Bektaşîlik önde gelmektedir. Aradan geçen yüzyıllar içinde, ibâdet şekilleri yeni nüanslar kazandıkça, Anadolu'da dinî ve Tasavvufî müziğimiz, hiçbir İslam toplumunda rastlanmayan mükemmelliğe ulaşmış, dinî ve Tasavvufî vecdi ve istiğrakı en güzel şekilde yansıtabilecek bir özellik kazanmıştır.

Türk Dinî Mûsıkîsi bir çok kaynakta "câmi" ve "Tekke Mûsıkîsi" olarak ikiye ayrılmıştır. Yukarıda da belirtildiği gibi câmi ve minare gibi ibâdet yer-

---

17 Geniş bilgi için.bkz. Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Mûsıkîsi Antolojisi, C.1, ss.11-12; C.1, s. 401; Nuri Özcan, Onsekizinci Asırda Osmanlılar'da Dinî Mûsıkî (Doktora tezi 1982), M.Ü.İlâhiyat Fak.ss. 10-11; Halil Can, "Dinî Mûsıkî 3", M.M., S. 291, (1974), s. 11. ; Onur Akdoğu, Türk Müziğinde Türler ve Biçimler, E.Ü. Basımevi, Bornova-İzmir, 1996, ss. 323-438.

lerinde yapılan icrâlara müzik aletleri eşlik etmez. Bunların arasında, ezan, Salât ve salavât, mirâciye, mevlid, ilâhi ve durak sayılabilir. Oysa, bir çok tekkede, meydanlarda âyin ve diğer ibâdet şekillerinde müzik aletleri kullanılmıştır. Câmi Mûsıkîsine ait formlar tekke ve meydanlarda kullanılmıştır. Bu gelişmeler sonucunda Türk dinî mûsıkî repertuvarı oldukça genişlemiş ve ibâdetin ayrılmaz bir parçası olarak inanç içinde yerini almıştır. Günümüzde Tasavvufi Türk Müziği'ni iki başlık altında tasnif edebiliriz

3.2.1. TASAVVUFÎ SANAT MÜZİĞİ

Makamsal olan bu müzik türü özellikle *"Mevlevîlik", "Halvetîlik"* ve *"Gülşenîlik"* gibi tarikatlerde yer almıştır. Bunlardan başka, *"Kadirîlik, Rufaîlik, Bedevîlik, Şazelîlik, Sadîlik"* gibi tarikatlerde de ayni müzik türü daha sade çalgılar (özellikle vurmalı çalgılardan el ile çalınan kudüm, zilsiz def, deblek-ya da düblek-) kullanılarak İcrâ edilmiştir. Bu tarikatlar ve bunların yaşandığı tekkelerde kullanılan Tasavvufi Sanat Müziği'nin bütün özellikleri Geleneksel Sanat Müziği ile örtüşür. Mevlevîlikte çalgıları çalan özel topluluğa *"Mutrîb Heyeti"* ya da *"Mutrîban"* denilir. Tören ya da Tasavvufi bir ritüel olan toplantılarında *"Zikir"* ve *"Semâ"* mutlaka yer almaktadır[18]. Tekkelerde Semâ yapılan özel yerlere *"Semâhane"* denmiş ve Semâ yapanları da *"Semâzen"* olarak adlandırmışlardır. İslam inancındaki tasavvuf boyutunun kent kesiminde yer alan bu tarikatlarda geleneksel olarak yaşamış ve bu inançlarda yer almış bulunan Tasavvufi Sanat Müziği'nin türlerini şöyle sıralayabiliriz: Gülbang (aslında Yeniçeriler'de ve Bektaşî erkânlarında yer alan müziksiz bir duadır.), Durak, Na't, Taksim, İlk Peşrev, Âyin-i Şerif, Son Peşrev, Yürük Semâi, Semâ.

3.2.2. TASAVVUFÎ HALK MÜZİĞİ

Bu müzik türünde nefesler, Tasavvufi Halk Müziği ürünlerinin en belirgin türüdür. Genellikle bir oktavlık ses genişliği içinde seyreden melodilerden oluşabildiği gibi, bir oktavı aşan ve zengin makam usul özellikleri de gösteren bir türdür. Sipsi, mey, zurna, kemane gibi halk müziği çalgıları bu müzik türünde yer almamıştır. Bunun nedenlerini şöyle sıralayabiliriz Öncelikle bir ibâdet biçimi olan " Âyn-ül Cem"lerde asıl amaç müzik yapmak ve eğlenmek olmayıp, birlik ve beraberlik içinde Hakka yaklaşmak; Allah, Resulullah ve Ehl-i Beyt'in sevgisini kazanmak üzere erkân ve adabı içinde nefes söyleyip Semâh etmektir. Âyn-ül Cem erkânlarında insan sesi ve sözü

18 Geniş bilgi için-bkz. Sadeddin Nüzhet Ergun, Türk Mûsıkîsi Antolojisi, Dinî Eserler, C.1, ss.9-13.

doğal olarak daima ön planda olmaktadır. Ata yadigarı olan *"kopuz"* ve onun Anadolu'daki devamı olan *"bağlama"* meydanlarda daima yer almıştır. Orta Asya'da varlığını sürdüren kopuz, Anadolu'ya ve Balkanlar'a gelirken, Korkut Atalar'ın yerine Alevi Dedeleri'nin, Bektaşî Canları'nın dizlerinde yer alarak Âyn-ül Cem meydanlarına girebilmiştir. Diğer halk sazlarının bu meydanlara girmeyişlerinin en makul sebeplerinden biri bu olmalıdır. Trakya'da Seyyid Ali Sultan kolu olarak bilinen Edirne civarı köy Bektaşîleri geleneklerine uygun olarak *"zakir"* adı verilen ve bağlama çalıp nefesleri söyleyen en az iki kişiyi muhabbetlerinde daima bulundurmaktadırlar. Kırklareli ve Tekirdağ'ın Bektaşî köylerinde de durum aynı olup, bağlama çalan kişiler meydanlarda babaların ve dedelerin hemen yanıbaşında yer almakta ve bu kişilere çok önem verilmektedir. Antalya'nın Elmalı ilçesi ve civarındaki Abdal Musa Sultan Bektaşîleri'nin cemlerinde de *"Güvende"* adı verilen, Semâh ve nefesleri çalıp söyleyen bir grup daima bulunmaktadır. Tasavvufî şiirlerin bazılarında "saz" ve "saz çalmak" ifadeleri yer almaktadır

HÜSNÜ BABA EYLER CANDAN NİYAZI
DEM SUNSUN SAKİLER KILSINLAR BAZI
OKUNSUN NEFESLER ÇALSINLAR SAZI
ALİ'NİN DOĞDUĞU EYYAM BU DEMDİR

Bir başka örnek şair Sulhî'den:

HAKKTAN BİZE HER DEM HİDAYET OLUR
MUHAMMED ALİ'DEN İNAYET OLUR
SAZ ÇALSAK ALLAH'A İBÂDET OLUR
DAVUD PEYGAMBERDEN REBABIMIZ VAR

Tasavvufî Halk Edebiyatı, Türk Halk Edebiyatı'nın bir dalı olduğu gibi, Tasavvufî Halk Müziği de Türk Halk Müziği'nin bir dalıdır. Türk Halk Müziği'nde türkü ne kadar yaygın bir tür ise Tasavvufî Halk Müziği'nde nefes de o kadar yaygındır. Halk şiiri olarak türkülerin yapısı ile nefeslerin yapısı arasında büyük bir benzerlik mevcuttur. Hemen hemen bütün türkülerde, söz ve müzik unsuru anonimdir. Nefeslerin şiirlerinin yaratıcıları bellidir ve en son dörtlükte (şah beyitinde) mahlasının veya isminin geçmesi, en belirgin farklılık olarak göze çarpar.

Hem türkülerin ve hem de nefeslerin müziği anonim olup, yaratıcıları bilinmemektedir. Bazı eserler, Türk Sanat Müziği (TSM) ile Türk Halk

Müziği (THM) arasında bir köprü vazifesi görmektedirler. Tıpkı klâsik Rumeli Türküleri'nin TSM'nin örneklerine yakınlığı gibi...

Hacı Bektaş Velî'nin feyizli pınarından yetişerek, millî kültürün halka anlatılabilmesi için eğitilmiş ozanlar çok defa elde saz, başta külâh, köy köy, kent kent, dolaşıp halkı etkilemekteydiler.

Türkçe Tasavvufî şiirlerle Anadolu'da halkın karşısına ilk çıkan Yunus Emre olmuştur. Yunus'un içten ve duygulu sözleri, Türk insanını çok derinden etkilemiştir. Bir şiirinde O da zamanında yaygın olan ve Türklerin en köklü sazlarından "kopuz" için şunları söylemiştir

BEN ORUÇ NAMAZ İÇÜN
SÜCÜ İÇDÜM ESİRDÜM
TESBİH-Ü SECCADEYÇÜN
DİNLEDİM ÇEŞTE KOBUZ

Yunus'un ardından Kaygusuz'lar, Sait Emre'ler birbirini düzenli bir biçimde izlediler. Bunlar millî vezni kullanarak, çok sade bir dille şiirler söylemekteydiler. Halk kendi diliyle söylenen bu şiirleri candan benimsedi. Bir nevi tasavvuf okulu olan bu okula Bektaşîlik de denmektedir. Günümüzde de Bektaşî-Alevi inanç ve törenlerinde yaygın olarak kullanılan müzik türlerini genel olarak şu şekilde sıralayabiliriz: Nefes (düvaz, methiye, nevruziye, mersiye, şathiye- şathiyat-ı sofiyane-devriye, gazel, koşma gazel, destan, Semâh nefesi, kalenderî, Ali mevlidi, ilâhi)

Sonuç olarak yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı gibi tarihi ve inançlar yönüyle büyük önem arz eden Anadolu coğrafyasında yaşamış ve yaşamakta olan insanların din ve inanç sistemlerindeki zenginlik ve değişkenlik bu topraklarda adeta "inanç pınarları" oluşturmuştur. Kaynakları farklı yerlerde de olsa bu pınarlar, çeşitli kollarla Anadolu'ya akmış, ya birbirine karışıp kaynaşmış ya da yan yana akmaya devam etmiş ve bu pınarlar büyük bir deryada buluşmaya gitmektedir. Birbirinden farklı ya da birbirine çok yakın olan bu inançlar, yukarıda açıklandığı gibi bünyesinde müziği daima bulundurmuşlar ve müzik işlevsel olarak bu inançlarda daima yer almış ve almaya devam etmektedir.

Her din, mezhep ve inanç kültü, hatta bunlarda kullanılan ezgiler birbirinden farklı olmasına rağmen bu din ve inanç sistemlerinin emrindeki şu yedi şey hepsinde ortaktır: Doğruluğun **(Do)**su, diğer altısı ise: **Re, Mi, Fa, Sol, La, Si**'dir. Bu yedi ses, yaratıcıya varabilmek için oluşturulmuş bir merdivendir adeta. Ve hangi din ve inançtan olursa olsun dileyen herkes bu merdiveni kullanabilmektedir.



Figür: 1 Anadolu Uygarlıkları, Görsel Yayınları, 1982, C.1. s.125



Figür: 2 Blackfoot Medicine Man (18. Century) National Museum of American Art, Washington.



Figür: 3 Karatepe kabartmasında kaval



Figür : 4 Şofar çeşitleri

ANADOLU ALEVİLİĞİ'NDE OCAK SİSTEMİ VE DEDELİK KURUMU

ALİ YAMAN*

GİRİŞ

Anadolu Aleviliği'nin sosyal ve dinsel yapılanmasında temel öneme sahip kurumlardan en önemlisi "Dedelik Kurumu"dur. 19. Yüzyıl sonlarında Anadolu'da yaşanan sosyo-ekonomik dönüşüm ve özellikle Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması sonrası giderek artan oranda yaşanan kırdan kente göç olgusu nedeniyle, zayıflamış olan bu kurum, Anadolu'da Aleviliğin günümüze ulaşmasında birinci derecede rol oynamıştır. Bu bakımdan Anadolu'da Alevilik konusunun anlaşılabilmesinde bu kurum anahtar role sahiptir dersek fazla abartmış olmayız. Biz bu bildirimizde belli bir dönem çok önemli işlevler görmüş bu sosyal kurum hakkında bazı temel bilgiler sunmak ve önemli yönleri üzerinde durmak istiyoruz. Bu yüzyılın başından itibaren bu kurum ve işlevleri giderek zayıflamaya başlamış, bugün artık işlevsiz ancak temsilcilerinin yani Dedelerin ve Taliplerin ismen varolduğu bir durum ortaya çıkmıştır. Bugün içinde bulunulan durum bu kurum bakımından da bir geçiş aşamasını simgelemektedir. Eski etkili işlevlerine kavuşmaları olanaksız olan bu kuruma bugünün toplumsal yapısının ne gibi roller vereceğini veya işlevsiz tarihe malolmuş bir kurum halini alıp almayacağını zaman gösterecektir. Biz bu bildirimizde 1994'ten bu yana sürdürdüğümüz alan alaştırmaları çerçevesinde elde ettiğimiz veriler doğrultusunda Alevilik'te Ocak Sistemi ve Dedelik Kurumu üzerine bilgiler vermeyi amaçlıyoruz. Yine burada Ocak adlarına ilişkin en son araştırmalara dayanan bir Ocak listesini de bu konuda çalışan bilim adamlarının bilgisine sunmuş olacağız[1].

---

* Ali Yaman, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyasi Tarih Bölümünde *"Alevilik'te Dedelik Kurumu ve İşlevleri"* konulu tezi ile yüksek lisans yaptı. Aleviliği anlamanın anahtarı olarak gördüğü Dedelik Kurumu çerçevesinde, geleneksel ve kentleşen Aleviliği anlamaya yönelik alan araştırmaları yürüttü. Halen bu çerçevede İstanbul Üniversitesi'nde *"Değişim Sürecinde Alevilik"* konulu doktora çalışmasını sürdürmektedir.

1 Biz burada Nusayriler (Arap Alevileri) den ve onlarda Dede'nin işlevlerini yerine getiren "Şeyh"lerden sözetmeyeceğiz. Onlarda dinsel ibadetlerde ve uygulamada Kızılbaş Alevilere göre önemli farklılıklar dikkat çekiyor. Hatay (İskenderun) bölgesinde yaşayan Nusayri Aleviler, Anadolu'nun değişik yörelerinde yaşayan Tahtacı, Çepni, Amucalı gibi adlarla da bilinen ve genel olarak Kızılbaş Aleviler diye adlandırdığımız topluluklardan bazı farklılıklara sahip bir inanç yapısına sahiptirler. Onları da ayrı olarak incelemek gerekir. Burada konumuz Kızılbaş Aleviler olduğundan Nusayrilere ve Dedebabalara bağlı Bektaşilerden söz etmeyeceğiz.

Özetle Ocak Sistemi ve Dedelik Kurumuna ilişkin kaynaklarımızı şu şekilde sıralamak olanaklıdır: 1.Ocakzade Dede ailelerine ait her tür yazılı belge, 2.Yerli ve yabancı araştırmacılarca hazırlanmış tez, kitap ve makaleler, 3. Anadolu'da ve İstanbul'da belli yerlerde yürüttüğüm alan araştırmaları sırasında elde ettiğim veriler.

Burada özellikle alan çalışmalarım sırasında ziyaret ettiğim sadece burada ele alacağımız konuya yönelik mekanları da sunmak istiyorum: Anadolu'da: Abdal Musa Sultan Dergahı (Antalya, Elmalı, Tekke Köyü), Ağu İçen Ocağı (Tunceli, Hozat, Karabakır [Bargini] Köyü), Koca Seyyid Dergahı (Elazığ, Sün Köyü), Baba Mansur Ocağı (Tunceli, Mazgirt Darıkent [Muhundi] Bucağı), Seyyid Battal Gazi Dergahı (Eskişehir, Seyitgazi), Garip Musa Ocağı (Sivas, Güneş Köyü), Hıdır Abdal Ocağı (Erzincan, Kemaliye, Ocak Köyü), Piri Baba Dergahı (Amasya, Merzifon), Kara Pirbad Ocağı (Sivas, Divriği, Ömerli Köyü), Koca Leşker Ocağı (Erzincan, Bağıştaş), Pir Sultan Ocağı (Sivas, Yıldızeli, Banaz Köyü ve Tunceli, Pülümür, Hacılı Köyü)[2] , Seyyid Baba Ocağı (Sivas, Divriği, Akmeşe [Ziniski] Köyü), Sultan Sinemil Ocağı (Kahramanmaraş, Elbistan, Kantarma Köyü), Şücaettin Veli Dergahı (Eskişehir, Arslanbegli), Şah İbrahim Veli Ocağı (Malatya, Arguvan, Ballıkaya [Mezirme] Köyü), Şeyh Hasan Ocağı (Malatya, Arapgir, Onar Köyü), Üryan Hızır Ocağı (Tunceli, Pertek, Dorutay [Zeve] Köyü), Derviş Muhammed Ziyareti (Sivas, Eğrisu[3] [Anzahar] Köyü), Gani Baba Ziyareti (Sivas, Eğrisu [Anzahar] Köyü), İmam Zeynel Abidin Türbesi (Malatya, Battalgazi), Gaziantep Cemevi, Ali Baba Türbesi (Gaziantep), Elif Ana Türbesi (Gaziantep), Kemal Gazi Dede Türbesi (Amasya, Oymaağaç Köyü), Göz Baba Ziyareti (Amasya, Balgöze [Emert] Köyü), Hüseyin Gazi Ziyareti (Sivas Divriği, Iğımbat Dağı), Seyyid Nesimi Ziyareti (Muş, Varto, İçmeler [Rakkasan] Köyü). İstanbul'da bu konuyla ilgili alan araştırması yürüttüğüm yerlerden en önemlilerini de şöyle sıralayabiliriz: Karaca Ahmet Sultan Dergahı (Üsküdar), Şahkulu Sultan Dergahı (Göztepe), Erikli Baba Dergahı (Kazlıçeşme), Cem Vakfı Genel Merkezi (Yenibosna), Garip Dede Dergahı (Küçükçekmece), Yenibosna Cemevi (Yenibosna), Nurtepe Cemevi (Nurtepe), Alibeyköy Cemevi (Alibeyköy), Okmeydanı Cemevi (Okmeydanı), Gazi Cemevi (Gazi Mahallesi), Kartal Cemevi Vakfı (Kartal), Aydınlıköy Cemevi (Tuzla).

Belirtmek istiyorum ki Dedelerle yaptığımız yüzyüze görüşmelerde aldığımız bilgiler, Cem törenlerinde ve diğer dinsel ritüellerde edindiğimiz bilgiler çok yararlı oldu. Değişik sosyal çevrelere (kır-kent) ve yörelere men-

2 Bu iki ayrı yer de yüzyıllardır Pir Sultan Ocağı dedelerinin mekanları olarak biliniyor.

3 Anzahar'ın yeni adı bazı kaynaklarda Kevendüzü olarak geçmektedir. (Özen 1997:134) Bana Eğrisu olarak ifade edildi.

sup Dedelerin yaklaşım farklarını da yakından gözlemleme olanağına sahip olduk. Bu araştırmalarım sırasında 500'e yakın Dede ile görüşerek, bu görüşmelerde elde edilen verileri yazılı notlar, teyp kayıtları ve video kamera kayıtları şeklinde belgeleme olanağı buldum. Bu dedeler arasından araştırma planımız çerçevesinde 100 dede ile de görüşerek daha ayrıntılı konular üzerinde görüşmeler yaptık. Şöyle ki sayıları giderek azalan Dedelerin sahip oldukları sözel gelenek bilgilerine ulaşmak her geçen gün daha da zorlaşmaktadır. Bu bakımdan Dedelik kurumu ile ilgili birçok araştırma çalışmasına gereksinim vardır.

Dedelik kurumu ile ilgili bilimsel çalışmaların, yayınların ve toplantıların sayısı da yok denecek kadar azdır[4]. Bu konuda benim yürüttüğüm çalışmaları ise şu şeklide özetleyebilirim: 1996 yılında İstanbul Üniversitesi Siyasi Tarih Bölümü'nde yüksek lisans tezi olarak *"Alevilik'te Dedelik Kurumu ve İşlevleri"* adlı tezi sundum. Bu çalışma daha çok kaynaklara ve Şahkulu Dergahı'nda yürüttüğüm Dedelik Kurumu araştırmalarına dayanan giriş niteliğinde bir çalışmaydı. Sonra İstanbul'un dışında Anadolu'da bulunan Ocak merkezlerini de kapsayacak olan bir Doktora çalışması yapmaya karar verdim. Dedelerin gün geçtikçe azalmaları bu konuda bir an önce araştırmalar yapılmasını zorunlu kılmaktaydı. Ayrıca varolanların da kentleşmenin yarattığı değişikliklerden dolayı otantik bilgilerin elde edilmesinde yarattığı zorluklara da biz araştırmalarımız sırasında bizzat şahit olduk. Yine ortak araştırmalar yürüttüğüm Sosyolog Ali Aktaş'la birlikte İstanbul'da önemli Alevi merkezlerinden olan Şahkulu Sultan Dergahı'nda yaptığımız anketlerde yeralan Dedelerle ilgili sorulara katılımcıların verdiği yanıtların da Dedelerin zayıflayan rollerini açıkça ortaya koyduklarını söyleyebiliriz[5] Ayrıca 1997 sonunda Anadolu'da bulunan Alevi Dedelerini biraraya getirmeyi amaçlayan bir toplantı girişimimiz gerekli altyapının oluşturulamaması nedeniyle gerçekleşememiştir. Bu girişimin bir benzeri bizim de katkılarımızla Cem Vakfı tarafından 16 Ekim 1998 tarihinde başlayan ve üç

4 Bu konuda bazı örnekler verilebilir ki bunlar da bilimsel verilerin sunulduğu toplantılar olmaktan uzaktır. 33. Geleneksel Hacı Bektaş Veli'yi Anma Törenleri çerçevesinde 17 Ağustos 1996'da Nejat Birdoğan, Hüseyin Gazi Metin, Hıdır Temel, Aziz Yalçın ve Şahin Ulusoy'un katıldıkları *"Alevi-Bektaşi Düşüncesinde Dedelik Kurumu'nun Konumu"* adlı bir panel düzenlenmiştir. Ayrıca İslami İlimler Araştırmalar Vakfı'nın 23 Kasım 1997'de düzenlediği "Alevilik" Sempozyumunda İngiliz Antropolog David Shankland oldukça yüzeysel veriler içeren *"Alevilik'te Dede ve Talip Arasındaki Değişen İlişkiler Hakkında Bir İnceleme"* adlı bir tebliğ sunmuştur.

5 Şahkulu Dergahı'nda 1623 kişi üzerinde uygulanan ankette *"Alevilikle ilgili bilgileri kimden öğrendiniz?"* sorusuna sadece % 27'si Dedelerden öğrenildiğini ifade etmişlerdir. Yine *"Sizce Dedeler topluma faydalı mıdır?"* şeklindeki soruya ancak % 47'si evet şeklinde yanıtlamışlardır. Bu yanıtlar şüpheye yer vermeyecek biçimde Dedelerin talipler üzerindeki etkilerindeki zayıflamayı açıkça göstermektedir. (Aktaş 1999)

gün süren bir oturumlar dizisi ile gerçekleştirilmiştir. Bunun ardından Cem Vakfı 12-15 Mayıs 2000 tarihinde bir toplantı daha düzenlemiştir. Bazı eksiklikleri olmakla birlikte, Cem Vakfı'nın düzenlediği bu iki toplantının bugüne kadar bu alanda bir kurumun düzenlediği en geniş katılımlı toplantılar olduğu söylenebilir. Ben Dedelik Kurumu ile ilgili çalışmaları bunu bir Dede ailesine mensup olmam ve de çok küçük yaşlardan beri bu konulardaki araştırma isteğim nedeniyle bir görev saydım. Bu görevi yerine getirirken bilimsel yöntemden ödün vermeksizin olguları tespite ve objektif olmaya çalıştım. Bu amaçlara ne derece ulaşıp ulaşmadığımız zamanla konunun diğer uzmanlarınca değerlendirilecektir. Şimdi dilerseniz konumuza geçelim.

DEDELİK KURUMU

Kızılbaş-Alevi Ocaklarında Dedelik Kurumu üçlü bir hiyerarşiye dayanır: 1-Mürşid, 2-Pir, 3-Rehber. Kimi yörelerde bu hiyerarşi Pir ve Mürşid'in yer değiştirmesi şeklinde uygulanmaktadır[6]. Yani şu şekildedir: 1-Pir, 2-Mürşid, 3-Rehber Şüphesiz bu üçü de dedesoylu olan kişi için varolan bu sıralama işlevseldir. Birbirlerini tamamlarlar, biri olmaksızın diğeri anlamsızlaşır. Tümü de ocakzade olan yani dedesoylu olan dede aileleri bu görevleri paylaşmışlardır. Kızılbaş Alevi dedelerini genel olarak üç kategoriye ayırabiliriz:

1-Bağımsız ocakzade dedeler, 2-Hacı Bektaş Çelebilerine bağlı dedeler/babalar, 3-Ocakzade dedelerce görevlendirilen dikme dedeler/babalar. Şimdi sırasıyla bunları açıklayalım:

1-Bağımsız ocakzade dedeler: Daha çok Erzincan, Malatya, Elazığ, Tunceli, Erzurum yörelerinde bulunan bağımsız ocakzade dedeler Hacı Bektaş Veli'yi pir ve serçeşme kabul etmekle birlikte, Hacı Bektaş'ın postunda oturan ve onu temsil ettiğine inanılan Çelebilerden icazetname (hüccet veya izin) almaksızın taliplerinin hizmetlerini görürlerdi. Bu durum hem ulaşım ve iletişim olanaklarına dayandırılabileceği gibi, hem de Osmanlıların Safevilerle olan siyasal mücadelesinin bir sonucu olarak görülebilir. Çünkü Kızılbaş ocaklarının Şah İsmail Hatayi'ye ve hareketine olan sevgisi tartışılmazdır. Bunun nişaneleri deyişlere adeta işlenmiştir. Osmanlı bu kitlelere karşı hasmane bir tavır takındı ve bu tavrını psikolojik araçlarla desteklemesi sonucunda da ortaya "mum söndü iftiraları" çıktı. Osmanlı'nın Bektaşi

6 Öztürk bu ilişkiyi şu şekilde açıklıyor: *...Talip- Rehber-Pir Mürşid dörtlüsünü ele alalım. Talibin, Pir'in ve Rehberin ayrı ayrı olarak hem piri, hem de mürşidi olur. Ve bunlar birbirine bağlantılıdır. Yukarıdaki dörtlü üzerinden açıklıyalım. Rehberin rehberi, talibe pir olur. Pirin rehberi ise talibe mürşit olur..."* (Öztürk 1972: 49-50)

Dergahları ile Kızılbaş Alevi Ocakları'na yönelik farklı bakış bu durumdan kaynaklanmaktadır düşüncesindeyiz. Böylece Kızılbaş Alevi Ocakları ve onlara bağlı kitleler, Bektaşi Dergahlarından farklı olarak, içlerine kapanmışlar, sosyo-ekonomik gereksinimlerini karşılayabilecek bir düzeni bu yüzyılın başına kadar sürdürmüşlerdir. Bu düzende Ocak sistemi ve Dedelik kurumu büyük rollere sahiptir. Kırda varolan sosyal yapılanma Ocak sistemi ile oldukça uyumlu çalışmış ve zaten bu yapılanma gereği Ocaklar ve onu temsil eden Dedeler oldukça inisiyatif sahibi, güçlü konumda olmuşlardır. Orta Anadolu'da bulunan bazı Ocakların aksine sözünü ettiğimiz yörelerdeki Ocaklar, Hacı Bektaş Çelebisinden izin almaksızın talipleri görmeyi sürdürmüştür. Bu nedenle biz bu Ocakzade dedeleri "bağımsız" olarak nitelendiriyoruz. Osmanlı-Safevi mücadelesini Safevilerin kaybetmesi sonucunda zaman içerisinde Safevilerin Ocaklar üzerindeki nüfuzunu da azalması ve Hacı Bektaş Dergahı'nın Anadolu'daki Kızılbaş Ocakları ile ilişkilerinde ilerlemeye neden olduğu ve Hacı Bektaş Dergahı'nın merkezi bir konum kazandığı da ileri sürülebilir. Şöyle ki bu süreç sonucunda kimi ocaklar Cemlerdeki uygulamalarda dahi değişikliklere gittiler. Bazı Ocaklar tarîk, erkân, evliya olarak adlandırılan ağaç asa ile cem yapmayı bırakıp, Çelebiler gibi pençe ile cem görmeye başladılar. Bu ayrılık bazı dedeler arasında büyük mücadelelere hatta aşiretler arası çatışmalara yol açtı. (Dersimi: 1997)

2-Hacı Bektaş Çelebilerine bağlı dedeler/babalar: İkinci grup dedeler ise belli aralıklarla -genellikle yılda bir- Hac Bektaş Veli postunda oturan Çelebilerden onay almak[7] ve dergaha parasal veya ayni bir ödemede bulunmak suretiyle dedelik/babalık hizmetlerini yerine getirebilirlerdi. Bu hizmet babadan oğula geçmekle birlikte, Ocakzade dedelerde olduğu gibi Evladı Resul olmak koşulu aranmıyordu.

3-Ocakzade dedelerce görevlendirilen dikme dedeler/babalar: Dikme dedeler/babalar ise Ocakzade dedelerce görevlendirilirler ve tanınmış bir ocağa mensup değillerdir, ancak ocakzade dedenin yokluğunda taliplerin hizmetlerini görürler. Bazı bölgelerde dikme dedelere mürebbi de denir. Dikme dede, taliplerin şikayeti ve onu atayan dedenin isteği üzerine görevden alınabilirdi. Ancak bu uygulmada o kadar da kolay değildi. Bazı bölgelerde dikme dedelere hakkullah verilmez , sadece hasat zamanı bir miktar ürün verilirdi. Dikme dedelik uygulaması da koşulların doğal bir sonucu olarak görülebilir. Uzakta bulunan taliplerini sık sık ziyaret edemeyen dedeler taliplerin dedelik hizmetleri yokluğunda da sürsün diye bu çözümü bul-

7 Bu konuda Ekler bölümünde verdiğim iki örnek için bk. Ek 2.

muşlardır. Büyük ölçüde Ocakzade dedelerle taliplerin arasındaki coğrafi uzaklıktan kaynaklanan bu uygulama, uzun vadede ocakzade dede-dikme dede ve ocakzade dede-talip ilişkilerinde zayıflamaya ve kopmaya yol açmış ve sonuçta yeni ocakların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bazı bölgelerde, bu dikme dede aileleri zamanla oldukça etkili bir hale gelmişlerdir[8].

Bilindiği üzere Alevi köylerinde cemaatin lideri dedelerdir. Dedeler bu şekilde sosyal hiyerarşinin en üst noktasında bulunurlar. Dedelerin sahip oldukları yetkiler ve yaptırım güçleri cemaatin sosyal düzenini sağlayan çok etkili bir güçtür. Bu şekilde farklı bölgelerde yaşayan Alevi topluluklar, aynı gücün yani dedelerin sıkı kontrolü altındadır. Yüzyıllar boyunca işleyen bu sistem çerçevesinde *"...Cemaat sıkı bir disiplin bulunmakta, kaideler ve müeyyidelere göre hareket etmektedir.."*(Eröz 1977: 106) Alevi Dedeleri, Türkiye'nin çeşitli yerlerinde bulunan "Ocak"lara bağlıdırlar. Bundan dolayı kendilerine Ocakzade de denilir. Ocakzade dedelerin Peygamber soyundan geldikleri yani evlad-ı resul oldukları kabul edilir ve bu nedenle "seyyid" adı ile de anılırlar. Dede ailelerinde bu durumu kanıtlamak üzere belli dergahların (Örneğin Kerbela'daki Dergah) ve Nakibül Eşrafların onaylarını taşıyan belgeler yani şecereler bulunur[9]. Dedelerin çoğu "gezici"dirler, bir başka deyişle belli zamanlarda kendilerine bağlı yerlerdeki taliplerini ziyaret ederek, dinsel törenler düzenler, topluluğu bilgilendirir ve anlaşmazlıkları giderirler. Dedeler bazı yörelerde yanlarına yöreyi iyi bilen ve kendilerine yardımcı olan bir kişiyi de yanlarına alabilirler ki bu kişi ye "kamber" adı verilir. Dede kamberi ile veya yalnız ziyaretleri daha çok hasat mevsiminin dışında gerçekleştirir. Bu şekilde ibadetler sosyal koşullara uyumlu hale getirilmiş olmaktadır[10]. Eğer dede Cem yapılacak köye Cuma akşamı yani Perşembeyi Cuma'ya bağlayan günden önce varmışsa, o güne kadar büyük bir ilgi ve ikramla karşılanır. Köylüler onun kaldığı eve gelerek hal ve hatırını sorarlar. Onu konuk etmekte adeta yarışırlar[11]. Bu arada o köyden olan ve

---

8 Böyle bir dedesoylu kitap da yayınlamıştır: Pir Ahmet Dikme, *Haykırıp Duyuramadıklarım Bir Alevi Dedesinin Düşünceleri*, İstanbul, Ant Yayınları, 1999.

9 Şecereler konusunda S. Öztürk şu bilgileri veriyor: *"İncelediğimiz birkaç soy kütüğü, bunların köken olarak Horasan'dan geldiklerini yazmaktadır. En önemlileri Pilvenk, Kureyşan ve Derviş Beyazlılara ait olan soy kütükleridir. Hepsi de Selçuklu hükümdarı Alaattin Keykubattan zamanımıza değin bir çok hükümdarın onayını taşımaktadır. Anadolu'ya ilk geldikleri zaman Alaattin Keykubat tarafından babalıkları tescil edilmiş ve bir çok aşiretlerin bunlara çıralık vermesi mecbur edilmiştir..."*

10 Cemler bu nedenle özellikle kış aylarında yoğunlaşmaktadır. Anadolu'nun sosyo-ekonomik koşulları gereği ibadetler daha olanaklı hale gelmektedir.

11 Erzincanlı bir talip Dedelerin köylerine her gelişinde kendisinden daha varlıklı olan amcasıgilde kaldıklarını ve Dedeleri hep evinde konuk etmeyi çok istediğini özlemle anlattı. (24 Ekim 1999 Erzincan Bağıştaş'ta bulunan Koca Leşker Türbesi'ni ziyaretim sırasında Alevi taliplerle yaptığım görüşmeler.)

cemde genellikle rehber olarak hizmet eden bir kişi Dede'yi köydeki gelişmelerle ilgili bilgilendirir. Varsa talipler arasındaki anlaşmazlıklara, düşkünlere, musahip olacaklara, evleneceklere veya Hakka yürüyenlere ilişkin konularda dedeyi bilgilendirir. Düşkünlerle ilgili konu cemden önce çözülmezse bu kişiler Cem ibadetine kesinlikle giremezler ve kurban lokması yiyemezler.Düşkünlere ilişkin konular çözülebilecek gibiyse cemden önce veya cem sırasında çözülebilir. Bir Alevi talip için hayatta en büyük ceza ve küçümsenme bu en önemli ibadetten dışlanmaktır. Dede kendisi cezalandırmayıp düşkünü mürşidine yollayabilir veya bu konuda mürşidine danışabilir. Hatta düşkünün Hacı Bektaş'a veya Düşkün Ocağı'na gitmesine karar verebilir. Çözülmesi olanaksızsa o kişi kesinlikle ceme giremez, kurban lokması yiyemez. Varsa davarı, malı köylünün davarı ve malından ayrılır. Adeta toplumdan dışlanır. Bu durum cezası sona erene kadar sürer. Bu şekilde 7 yıl ceme alınmayanlar, hatta köylerini aileleriyle terk ederek başka yerlere yerleşenler çoktur. Ocakzade dedeler arasında *"El ele, el Hakka"* şeklinde de ifade edilebilen, "Mürşid-Pir-Rehber" şeklinde bir görev bölümüne gidildiği de bilinmektedir. Taliplerin hizmetlerini görmek üzere ocak mensubu dedeler böyle bir iç hiyerarşik düzen oluşturmuşlardır. Burada Mürşid en üst başvuru makamıdır. Rehber Pir'e, Pir Mürşid'e bağlıdır. Mürşid de davranış ve kararlarında bağımlıdır. Bu hem manevi anlamda "Yol"a bağlılık, hem de Buyruklar gibi yazılı kutsal metinlere bağlılık şeklinde ortaya çıkar. Talipler Dedeler tarafından denetlenirken, dedelerde bağlı oldukları dedelerce kontrol altındadırlar. Bunu *"El ele, el Hakka"* şeklinde ifade edilen bir sistem çözmektedir. Ocaklar ve dolayısıyla dedeler bu sistem çerçevesinde birbirlerine bağlıdırlar.

Aleviler arasında Dedesoylu'ların oranı konusunda somut bir veriye sahip değiliz. Bu konuda İngiliz Antropolog David Shankland aceleci bir tavırla *"Tam olarak kestirmek güç ama, nüfusun yaklaşık % 10'unun dede soyundan geldiği kabul edilir..."* (Shankland 1997: 27) şeklinde görüş bildiriyor. Şunu da belirtmek gerekir ki dedesoylu olmakla Dedelik hizmetlerini yerine getirebilmek, yani posta oturabilmek, cem cemaat görebilmek birbirinden farklıdır. Dedesoylu aileler arasında Dedelik hizmeti görmeyenler de bulunurdu. Görüştüğüm Dedesoylu kişilerin bir bölümü bu tür Dede ailelerine mensup Dedelerdi. Dede olarak biliniyorlar, taliplerden gerekli saygıyı görüyorlar, ancak Cem yürütmüyorlar, talip görmüyorlardı. Ayrıca Dede'nin çocuklarının tümü dedelik yapamaz genellikle çocuklarından biri Dedelerin deyimiyle "hakkından gelen", babasından sonra onun yerine geçerek Dede olur talipleri ziyaret ederdi. Alan çalışmalarım sırasında dedelerin köylerindeki dedesoylu oranına ilişkin veriler de edinmeme karşın henüz bunları değerlendirmediğim için bu konuda bir şey söylemek için henüz erken diye düşünüyorum.

OCAK SİSTEMİ

Ocak, Anadolu halk inançlarında büyük yer tutar. Bunun eski geleneklerle bağlantılı olduğuna dair birçok araştırmacı görüş belirtmiştir. (İnan 1995: 66-71) Ocak kültü, ateş kültü le birlikte değerlenirilir. (Er 1998: 83-91) Ocak, sözcüğü eski metinlerde (İnan 1987: 638 ve daha sonraları *"soy ve sülale"* anlamında da kullanılagelmiştir. Bizim burada ele aldığımız ve "Ocak" olarak nitelendirilen terimle anlatılmak istenen Alevilerde dinsel hizmetleri gören Dedelerin aileleridir. Her Dede ailesi bir Ocağa dahildir. Onun temsil ettiği değerlere büyük kutsallık ve manevi güç atfedilir. Aleviler arasında da ocaklara karşı büyük bir saygı vardır. Ocaklarla ilgili olağanüstü birçok kerametlerin sözkonusu olduğu olay (menkıbe) dilden dile aktarılır. (A. Yaman 1998c: 91-100)

Genel olarak Alevi-Bektaşi topluluklar cemaat yapılanması bakımından dergahlar ve ocaklara bağlıdırlar. Toplumsal planda dergah ve ocak disiplini esastır. Bu organizasyon kutsal temellere dayanmaktadır çünkü bu ocakları oluşturmuş aileler keramet sahibi ululardan gelmektedir. Bu ulu kişiler aynı zamanda İslam Peygamberinin ve Ehlibeytinin soyuna dayanmaktadır. "Hak-Muhammed-Ali Yolu" adlandırılan ve kutsanan bu yol, Ehlibeyte dayanan dede aileleri yani "Ocaklar" aracılığıyla yüzyıllardır süregelmektedir. Şapolyo'nun da ifade ettiği gibi *"Kızılbaşlarda ocak disiplini bir kutluluk arzetmektedir. Bu disiplinde bir Kızılbaş cemaatinin tesanüdünü vazifeli görmektedir. Kızılbaşlar bir sekt olarak mevcudiyetlerini devam ettirmektedirler..."*(Şapolyo 1964: 267) Alevi Ocakları, Dede Garkın, Sarı Saltuk ve Hıdır Abdal gibi Alevi geleneğinin evlad-ı resul (seyyid) saydığı ve kutsal kabul ettiği din ulularının adlarını taşımaktadır. Ocaklar zaman içerisinde, bu kutsal dervişlerin soylarından gelenlerce kurumsal hale getirilmiş, bu soylardan gelenlere ocakzade (ocakoğlu) denmiş, dedelik görevinin ocakzade dedeler (seyyidler) tarafından yerine getirilmesi bir gelenek halini almıştır[12]. Ocaklar konusunda Prof. Boratav da şu bilgileri sunuyor: *"...Hasan Dede Ocağı, Narlıdere Ocağı deyimlerinde görüldüğü gibi, Anadolu'daki Alevi-Kızılbaş topluluklarının, bölge bölge bağlı bulundukları kutlu merkezler; ocak bu deyimlerde, aynı zamanda, o yerlerde oturan tarikat ulularının soyu anlamına gelir; genel olarak bu ocakların önderlik görevi babadan oğula geçer nitekim ocak ulusunun soyundan olan kimselere "ocakzade" derler "* (Boratav 1984: 113) Dedelik konusunda olduğu gibi, ocaklar konusunda da bilimsel araştırmalar yapılmadığından[13], Türkiye'deki toplumsal ve dinsel

---

12 Alevilerdeki ocakların, eski Türklerdeki ocak kültü ile ilgisi olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak bu konuda bilimsel veriler doğrultusunda araştırılmalar yapılması gerekmektedir.

13 Bu konuyla ciddi olarak ilk ilgilenen kişilerden biri olmakla birlikte sağlıklı bir alan bilgisine dayanmayan yüzeysel ve iddialı verilerin yeraldığı bir çalışma için bk. (Birdoğan 1992a).

ortamı anlamak bakımından çok büyük önem taşıyan bu konuların birçok yönleri karanlıkta kalmıştır. Ben burada ocaklar konusunda giriş niteliğinde de olsa bilgiler sunmaya çalışacağım. Çünkü bu konunun büyük ölçüde aydınlığa kavuşabilmesi için, Anadolu'da değişik yörelerde bulunan ocakları kapsayan alan araştırmalarının ve özellikle Dede ailelerinde varolan her türlü yazılı ve sözlü verilerin toplanması gerekmektedir. Bu bağlamda Dedelerde bulunan şecerelerin[14] ve diğer elyazma belgelerin günışığına çıkması da büyük önem taşımaktadır. Biz edinilecek yeni bilgiler doğrultusunda bu zamana kadar elde edilmiş bilgiler doğrultusunda sunduğumuz verilerde de düzeltmelere ve değişikliklere gidileceğine bunun da olağan olduğuna inanıyoruz.

Burada ocakların özellikleri ve işlevleri konusuna geçmeden önce ocakların ne zaman ortaya çıkmış olabileceklerine ilişkin bilgiler de sunmak istiyorum. Bu konuda farklı Alevi-Bektaşi grupların mensup oldukları gelenek doğrultusunda tezleri savuna geldikleri bilinmektedir. Dedebabalar, Çelebiler, Ocakzade Dedeler, Babalar ve Dikme Dedeler farklı görüşler ileri sürmektedirler. Bu tezleri genel olarak şu şekilde özetlemek olanaklıdır:

1. Alevi Ocakları Hacı Bektaş Veli zamanında ortaya çıktı.

2. Alevi Ocakları Hacı Bektaş Veli'den önce vardı. Hz. Ali'nin soyundan gelen ailelerce oluşturuldu.

3. Alevi Ocakları Şah İsmail'den sonra ortaya çıktı.

4. Anadolu'ya gelen kabilelerin dinsel/siyasal lideri türkmen babaları Ocakzade Dede ailelerini oluşturdular.

Kızılbaş Alevi Ocaklarını daha önceki çalışmalarımızda işlevlerine göre şu şekilde sınıflandırmıştık: A-Mürşid Ocakları, B-Pir Ocakları, C-Rehber Ocakları, D-Düşkün Ocakları. Ancak bu sınıflandırma Ocakların yapılanması bakımından yanlış anlamalara yol açabilir gözüküyor. Burada buna kısaca değinmek istiyorum. Bu burada "El ele, el Hakka Sistemi" açıklanırken örneklerle sunulacaktır. Bir kez sistemin doğası gereği herhangi bir

---

14 Ocakzade Dedelerde bulunan "Şecereler"in konunun uzmanlarınca ve çok dikkatli olarak değerlendirilmesi gerekmektedir. Anadolu'da değişik ocakzade Dede ailelerine ait bu belgelerin büyük bir bölümünün toplanmasının birçok, baba, abdal gibi lakaplar taşıyan heterodoks dervişin yaşamlarının üzerini örten giz perdesini aydınlatabileceğine de inanıyorum. Bugün olmuş, Baba Mansur, Hıdır Abdal, Karaca Ahmed, Hubyar Sultan, Hacı Kureyş, Şeyh Hasan, Ağu İçen, Sarı Saltuk, Güvenç Abdal, Koca Leşker, Seyit Cemal ve daha birçok Alevi Ocaklarına adlarını vermiş (ki Alevi Ocakları onların soylarından gelenlerce oluşturulmuştur) kolonizatör dervişlerin yaşamları bir giz perdesi altında kalmayı, ancak menkıbevi yönleri yüzyıllardır sözlü halk geleneğince aktarılmayı sürdürmektedir. Söz ettiğimiz elyazması eserlerin, şecerelerin toplanması ile biz bu şu anda yarı menkıbevi şahsiyetlerle ilgili çok daha fazla tarihsel bilgi elde edilebileceğine inanıyoruz.

ocağa bu mürşid ocağıdır diyebilmek olanaklı gözükmüyor. Çünkü o ocağın da bir mürşidi yani bağlı olduğu ocak bulunuyor. Bu aynı şekilde rehber ve pir ocakları derken de geçerli. Düşkünlük meselesine gelince bu da tartışmalı bir konu. Düşkünlerle ilgili uygulama şu şekilde. Her ocak kendi içerisinde düşkün meselesini zaten halledebiliyor. Ancak herkesin bildiği üzere düşkün ocağı olarak adlandırılan bir tek ocak Hıdır Abdal Ocağı. Eskiden Dersim olarak adlandırılan bu büyük Alevi yerleşim alanlarının da yegane makamdır. Bazı kaynakların[15] ve Hıdır Abdal Sultan'ın ziyaretgahının bulunduğu Ocak Köyü'ndeki yaşlı dedelerin açıkladığına göre Hıdır Abdal Ocağı Dedeleri bu görevi Hacı Bektaş Dergahı'nı temsil eden Çelebilere vekaleten yapmaktadırlar. Yani asıl düşkünlük makamı bütün ocakları Serçeşmesi olan Hacı Bektaş Dergahı olmakta ancak bu sanırım ulaşım ve iletişim sorununu ortadan kaldırmak amacıyla Hıdır Abdal Ocağı'na vekaleten verilmiş görülmektedir.

Ocakları örgütlenme bakımından şu şekilde sınıflandırabiliriz: A-Bağımsız Ocaklar B-Hacı Bektaş Çelebilerine Bağlı Ocaklar. Yine ocakları uygulamadan kaynaklanan farklılıklara göre şu şekilde sınıflandırabiliriz: A-Erkânlı Ocaklar B-Pençeli Ocaklar

Bazı araştırmacılara göre Şah İsmail'in Yavuz karşısında yenilgiye uğraması ve bunun sonucunda Safevilerin Anadolu'daki nüfuzunun zayıflaması Hacı Bektaş Dergahı'nın Alevi Ocakları karşısındaki durumunu güçlendirmiştir. Çelebiler'in, Anadolu'daki ocakzade Aleviler üzerindeki nüfuzlarını artırmaları Çelebi Ahmed Cemaleddin Efendi (1862-1921) zamanında gerçekleşmiş, ocaklara bağlı Aleviler üzerinde Hacı Bektaş Dergahı çelebilerinin nüfuzlarını arttırmak isteyen A. Cemaleddin Efendi: *...Anadolu'nun en uzak yerlerine kadar adamlar göndererek Hacı Bektaş ocağının ser-çeşme olduğunu, o ocağa görülmeden talip gören dedelerin yolsuz bulunduklarını, erkân, tarîk, evliya, zülfikar ve serdeste gibi adlar ile anılan sopanın yezitlik alameti bulunduğu..."* propagandasını[16] yaptırmıştı ve I. Dünya Savaşı için asker toplamak amacıyla Tunceli'ye kadar giden Cemaleddin Efendi kimi ocakları ve Alevi topluluklarını çelebilere bağlamayı başarmıştır. Çelebilere bağlananlara dönük, ocaklara bağlı kalmayı sürdürenlere purut da denilmektedir. (Gölpınarlı 1993: 790, 794-795) Ayrıca Çelebilere bağlı ocakların dedeleri ve çelebilerin Alevi köylerine gönderdik-

---

15 *Bu konuda Sevgen şöyle diyor: ...Hıdır Abdal Ocağı, Anadolu Aleviliği ve Kızılbaşlığın payeli bir ocağıdır. Yukarıda bir tesadüfle kaydedildiği gibi bu ocak postnişini, Çelebiye vekaleten ağır cezaları affetmek selahiyetini haizdir..."* (Sevgen 1946: 255), Ayrıca aynı yönde bak. (Dersimi 1997: 144)

16 Tarîk-Pençe sorunu bugün bile dedeler arasında hararetle tartışılan konulardandır. Dergahlar ve Cemevlerinde dedelerle yaptığımız görüşmeler sırasında bu konuda bir çok tartışmya tanık oldum. (A. Yaman)

leri vekilleri cem törenlerinde tarîk (erkân) yerine ellerini kullandıklarından pençeli olarak da adlandırılmaktadır. Bu pençe-tarîk ikiliği o günlerin bir bakiyesi olarak bugün bile sürmektedir ve dedeler arasında tartışma konusudur.

Değişik bölgelerde bulunan ocakların dinsel törenlerdeki uygulamalarında ve izledikleri esaslarda da farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin Alevi tahtacıların bağlı bulundukları İzmir Narlıdere ve Aydın Reşadiye'de Emirbeyliler ve Yanyatırlılar olmak üzere iki dede ocakları vardır. Bu dede ocaklarının üstünde veya altında başka ocaklar yoktur.(A. Yılmaz 1948: 17; Yetişen 1987) Ocaklar şeklindeki bu örgütlenme Anadolu'nun birbirinden çok uzak bölgelerinde yaşayan Aleviler arasında iletişimi de sağlayan yegâne araçtır ve bu işlevini ocakzade dedeler aracılığıyla yerine getirmiştir. Alevi ocaklarının değişik bölgelerde yaşayan topluluklar üzerinde farklı nüfuz alanları bulunmaktadır. Ocakzade dedeler kendilerine bağlı bölgeler ve köyler dışındaki yerlerde faaliyette bulunmazlar. Taliplerde de böyledir yani, babası hangi ocağın talibiyse, ya da hangi ocaktan ise, o da mutlaka o ocağın talibi olurdu. Her ocak belli nüfuz alanlarına sahiptir. Ancak çeşitli nedenlerle bağlı bulundukları ocak ve dedeleri bulunmayan Alevilerin başka ocakzade dedelere bağlandıklarına da rastlanmaktadır.

ALEVİ OCAKLARINDA HİYERARŞİK YAPI VE KÖKENLERİ

Aslına bakılırsa Alevi Ocakları arasında ayrım gözetilmez ve bu da *Aleviler arasında "Eri erden seçen kördür."* denilerek ifade edilir. Ancak buna karşın "El ele el Hakka Sistemi" çerçevesinde Ocakların arasında mürşitlik, pirlik ve rehberlik bağı vardır. Bu da doğal olarak hiyerarşik bir durum ortaya çıkarmaktadır. Bu hiyerarşik yapılanmanın kökeni hala tam olarak açıklığa kavuşmamıştır. Ocakların bir bölümü, başka ocaklara bağlıdır. Bağlı olunan ocak mürşid ocağı, bağlı olan ocak ise pir ocağı olarak, yine rehberlik de bir başka ocağın hizmeti olarak paylaşılır. Bu görev paylaşımı *"El ele El Hakka Sistemi"*'nin doğal bir sonucudur. Bu görevler farklı ocaklar arasında olabildiği gibi, aynı ocak içerisinde farklı dede ailelerince de üstlenilebilmektedir. Örnek vermek gerekirse İmam Musa-i Kazım Ocağı'ndan Ahmet Karanfil Dede *"Pîrimiz Baba Mansur, mürşidimiz Ağuiçen Ocağıdır."* diyor. Buna karşın Mürşitlik, pirlik ve rehberliği aynı ocak içinde paylaşanlara da rastlıyoruz alan araştırmalarımız sırasında. Talip sayısı, sahip olunan yetkiler ve nüfuzları da hiyerarşik bir görünüme yol açıyor. Ocakzadeler arasında bu konuda tartışmalar yaşanıyor. Sahip olunan talip sayısı, şecereler, Yol bilgileri gibi unsurlar üstünlük gerekçeleri olarak sıralanıyor. Biz bu hiyerarşik yapılanmanın kökenine dair şu varsayımları ileri sürebiliriz:

1- Bu durum bazı ocakların eski oluşlarıyla ilgilidir.

2- Bazı ocakların nüfuzlu oluşuyla, nüfuz bölgeleri ve taliplerinin fazla oluşuyla ilgilidir.

3- Özellikle XVI.yüzyıldan itibaren heterodoks Alevi zümrelerin zaman zaman merkezi idare ile yaşadıkları sürtüşmeler sonucunda gerçekleşen göçler ve sürgünlerle ilgilidir. (Barkan 1953: 228) Bu göçler ve sürgünler sonucunda kimi ocaklara mensup dede ailelerinin göçmeleri ve gittikleri yerde başka adlar altında ocakların ortaya çıkması, ancak bazılarının önceki ocaklarına kendilerini bağlı saymaları kuvvetle muhtemeldir. Bazı yerlerdeki Mürşid ocağı, pir ocağı, rehber ocağı gibi kavramların da bu şekilde ortaya çıktığı söylenebilir.

Her ocağın kendi içinde ve ocaklar arasında varolan hiyerarşik yapı "El ele, el Hakka" anlayışının bir sonucudur. Her ocak kendi içinde mürşid, pir ve rehber ocakları şeklinde dede aileleri arasında bir görev bölümüne gitmiş, ocaklar ise yine kendi aralarında mürşid, pir ve rehber ocakları olmak üzere görev bölüşümüne Bu yapılanmayı birer örnekle açıklamaya çalışalım: Baba Mansur Ocağı dedeleri taliplerinin hizmetlerini görmek üzere kendi aralarında mürşitlik, pirlik ve rehberlik görevleri paylaşmışlardır. Dedelik kurumunun bu üçlü görev dağılımı birbirinin olmazsa olmaz koşuludur. Bu görev dağılımı birbirini tamamlayan işlevler yerine getirir. Herhangi birindeki aksama mekanizmanın bozulmasına ve birtakım sosyal olumsuzluklara yolaçar. Kaldıki dede-talip hiyerarşisi de birbiriyle sıkı ilişki içerisindedir. Bir Şeyh Hasan Ocağı dedesi[17] bunu şu şekilde anlatmıştır: *"...Esas yol uludur. Dede ile talibin arasındaki fark et ile tırnak gibidir. Biri ikrardır, biri imandır. Gözcü talip pirini ateşten geri alır. O onu var eder, o onu var eder. Şimdi ikrar nerede iman oradadır. İman nerede ikrar oradadır* "Aynı dede ocakların birbirlerine olan bağlılığı konusunda ise şu açıklamayı yaptı: *"Sarı Saltık'ın mürşidi Ağuiçen'dir. Sarı Saltık da Derviş Cemal'in mürşididir. Yani birbirine bağlıdırlar. Hacı Kureyş'in mürşidi Baba Mansur'dur. Baba Mansurluların mürşidi de Ulu Şeyh Ahmed Dede evladıdır. Yani "El ele, el Hakka" birbirine bağlıdırlar."* Elazığ Sün Köyü'nde görüştüğümüz[18] Ağuiçenli Ahmet Mutluay Dede Ocakların birbirlerine bağlı olması konusunu *"Derviş Cemaller Kureyşan'a, Kureyşanlılar Baba Mansurlara, Baba Mansurlular Seyyit Sabun'a; Seyit Sabunlular Şıh Ahmet Dede'ye; Şıh Ahmet Dedeler de Ağuiçene bağlıdırlar. Koca Seyyidin elinde olan ocaklar; Kara Donlu Can Baba bizim müridimizdir. Koca Keşker de bizim müridimiz...* şeklinde açıklamıştır. Yine Ankara'da görüştüğüm bir Garip

17 Şeyh Hasan Ocağı'ndan Yusuf Dede ile 24 Ağustos 1996'da Şahkulu Sultan Dergahı'nda görüştüm.

18 Bu görüşme 31 Ekim 1999 tarihinde gerçekleştirilmiştir.

Musalı dede, pirlerinin Hıdır Abdal Ocağı olduğunu ifade etmiştir. Ancak değişik yörelerde Alevilerin diğer uygulamalarında olduğu gibi bu *"El ele, el Hakka"* sisteminin uygulanışı konusunda da bir homojenlikten söz etmek olanaklı değildir. Ancak zaman içerisinde elde edilecek yeni kaynaklar üzerinde yapılacak çalışmalar ve alan çalışmaları ile Anadolu'daki Ocak Sistemi'ne ilişkin daha kapsamlı veriler sunulabileceğine inanıyoruz[19].

Bir kısım ocaklar ise Hacı Bektaş Çelebilerine (Dedegan kolu=Ulusoy ailesi) bağlıdır. Örneğin Güvenç Abdal Ocağı gibi. Hacı Bektaş Çelebisinden her yıl icazet almak suretiyle dede görevlendirilirdi. İcazet almayan dedelik yapamaz, Çelebi gerektiğinde atadığı bu dedeyi değiştirebilirdi. İcazetname adlı belgede dedenin talipleri dedenin talipleri irşadla görevlendirildiği, Hacı Bektaş Çelebisinin mühürüyle birlikte yeralırdı. Bu konuda EK 2 bölümünde iki örnek sunuyorum. (Ulusoy 1986: 194, 255-256; Ayrıca bk Gürses 1964: 13)

Alevi ocaklarına ilişkin genel bilgileri sunduktan sonra, bu ocakların bazılarına ilişkin genel bilgiler sunabiliriz. Bunların bir bölümünü geçtiğimiz yıllarda bizzat ziyaret ettim. Ocakların bazılarına ilişkin elde ettiğim yazılı kaynaklardaki ve alanda elde ettiğim verileri henüz tam anlamıyla değerlendiremediğimden bütün ocaklara ilişkin kapsamlı açıklamaları ileride yayınlanacak olan çalışmamda bilim dünyasına sunacağım. Bu bildirimin ekler bölümünde Alevi Ocaklarına ilişkin karma bir liste sunacağız. Bu liste Gloria Clarke, Cem Vakfı Dedeler Toplantısı ve benim alan çalışmalarıma dayanmaktadır. Bu listede yer alan ocakların bazıları değişik adlarla anılmaktadır ki, bunlar bildirimin boyutlarını aşması nedeniyle verilmemiştir.

19 Ben 1994'ten bu yana topladığım yazılı notlar, teyp ve kamera kayıtlarının tümünü çözebilmiş değilim. Bunların tümünü çözmeden yapacağım değerlendirmelerin de yetersiz olduğunun bilincindeyim. Ancak sürekli ve yoğun çaba harcayarak hem her geçen gün azalan dedelerle görüşmeye çalışmak, hem de bunların değerlendirmesini başarmak mümkün olamadı. Şu aşamada bununla yetinmek zorundayız. Önümüzdeki yıllarda çok daha ayrıntılı bilgiler verebileceğimizi sanıyorum.

BAZI OCAKLAR HAKKINDA GENEL BİLGİLER[20]

AĞU İÇEN OCAĞI (KARA DONLU CAN BABA)

Tunceli ili Pertek ilçesinde bulunan Karabakır (Bargini)[21] Köyü'ndedir. Ağuiçen Ocağı'na gelenler arasında daha çok çocuğu olmayanlar yer alır, türbede kalarak kurban keserler. Kendilerini Ağuiçenli olarak nitelendiren dede ocakları Mir Seyyit, Köse Seyyit, Seyyit Mençek, Koca Seyyit olmak üzere dört koldur. (Ali Kemali 1932: 192) Ağuiçen'in menkıbelerine ilişkin hem Ali Kemali, hem Nazmi Sevgen ve hem de Nuri Dersimi de bazı bilgiler bulunmaktadır. (Uluğ 1939a: 89; 1939b 33; Ali Kemali 1932: 184; Dersimi 1997: 117-118) Tunceli'de bulunan ve Ağuiçen olarak adlandırılan evliya Seyyid Mençek olarak da bilinir[22]. Elazığ'ın Sün Köyü'ndeki eren ise Koca Seyyid'dir. Ağuiçen'in bir diğer yaygın adı da Kara Donlu Can Baba'dır. Hem Elazığ, Sün Köyü ve hem de Tunceli Hozat Karabakır köyü'nde bu konuda yaşlılarla görüştüm. Anlatılanlar kapsamlı olduğundan burada en genel bilgilere değinmekle yetiniyorum. Ağuiçen Ocağı'ndan dedeler ağırlıkla Elazığ, Erzincan ve Tunceli'de bulunurlar. Sivas Karakeban yakınlarında bulunan Alevi Ocak Ulularından Kara Pirbad'da Kara Donlu Can Baba olarak adlandırıldığından bazı araştırmacılar bu iki evliyayı karıştırmaktadırlar. (Birdoğan 1992: 149)

ALİ ABBAS OCAĞI

Sözlü geleneğe göre Hazreti Abbas neslindendir. Ali Abbas Ocağı dedeleri Özellikle Erzincan ve Tunceli yörelerine dağılmışlardır. (Ali Kemali 1932: 193) Bazı dedeler AliAbbas ve Celal Abbas Ocaklarının aynı ocağı nitelediğini ifade ederler.

---

20 Ocaklar hakkında öncü bilgiler veren iki kaynağa değinmek istiyorum Ali Kemali'ye göre Seyyitler: Şeyh Ahmet Dede, Ağı İçenler, Kızıl Veli evlâdı, Sarı Saltık, Nuri dede evlâdı, Gözcü kara Ahmet dede evlâdı, Kara Pirvat evlâdı, Şeyh Aziz Mahmut evlâdı, Şeyh Hasan evlâdı, Şeyh Samut evlâdı, Şeyh Çoban evlâdı, Şeyh Delil Bercan, Nusayri Musai Tusî evlâdı, Baba Mansurlar, Üryan Hizir ocağı, Hizir Aptal ocağı, Cemal Aptal ocağı, Munzur Aptal ocağı, Yalıncık Aptal ocağı, Sultan Onar ocağı, Seyyit Sabun evladı, Şeyh Safi evlâdı, Pir Sultan evlâdı, Sultan Munzur evlâdı, Aptal Musa evlâdı, Ali Abbas, Keçeci baba ocağı, Sinemilli ocağı. (Ali Kemali 1932: 192-193) Ali Kemali'ye göre Seyitlerin hakim oldukları aşiretlere göre tasnifi: Kureyşanlılar, Baba Mansurlar, Pir Sultanlar, Ağu içenler, Sarı Saltıklar, Üryan Hızırlar, Seyyit Sabunlar, Sinemenliler(Sinemilliler), Derviş Cemalliler, Şeyh Ahmet Dedeler. (Ali Kemali 1932: 184) S. Öztürk'e göre Tunceli'de bulunan dedesoylu aşiretler şunlardır: Kureşanlılar, Baba mansurlular, Seyitkemallılar, Şıhhasananlılar, Pilvenkliler, Pirsultanlılar, Dervişbeyazlılar, Ağuçanlılar, Aliabbaslılar, Dervişabdallılar, Kızıldelililer, Üryanhızırlılar, Sultanmunzurlular, Dervişcemallılar, Seyitsabunlular ve Sarısaltıklılar. (Öztürk 1972: 46)

21 Bu köyün bir adı da Söğütlütepe'dir.

22 Bazı Ağuiçenli Dedesoylular, Ağuiçen ile Seyyit Mençek'in aynı kişi olduğunu söylerken bir bölümü de farklı kişiler olduğunu savunmaktadırlar.

ALİ BABA OCAĞI

Bu ocağa adını veren evliyanın türbesi Sivas Ali Baba mahallesinde bulunmaktadır.(Clarke 203-208) Bu ocağın Sivas yöresinde talipleri bulunmaktadır.

ALİYYÜL ŞAZELİ/MOLLA YAKUP OCAĞI

Molla Yakup evlatları, dedelerinin soyunu Hz. Şazeli'ye dayandırdıklarından bu ocak soyu hem Aliyyül Şazeli ve hem de Molla Yakup Ocağı olarak adlandırılmaktadır. (Özen 1997: 107) Ayrıca halk arasında Şeyh Şazeli Sultan (Kahveci) Ocağı olarak da bilinir. Bu ocağın merkezi ve Molla Yakup'un türbesi Sivas Kangal ilçesi, Yellice Köyü'nde bulunmaktadır. Molla Yakup'a ilişkin birçok menkıbe yüzyıllardır anlatılmaktadır. Bu Ocağa bağlı talipler daha çok Divriği ve Kangal yörelerinde toplanmıştır. Gökçeoğulları ailesi bu ocaktandır ve kendilerinde bu ocağa ait birçok belge bulunmaktadır. Bildiğim kadarıyla bu aileden Yesari Bey bunların yeni türkçeye kazandırılması için oldukça duyarlı şekilde çalışmaktadır[23]

BABA MANSUR OCAĞI

Tunceli ili Mazgirt ilçesinin doğusunda Darıkent (Muhundi) Bucağı'nda ünlü Alevi evliyalarından Baba Mansur'un yürüttüğüne inanılan bir duvar bulunur. Muhundi orada bulunan bu ziyaretin anısı nedeniyle Dersim ve çevresinin en ünlü ziyaretgahlarındandır. Ali Kemali'ye göre Baba Mansur Dedeleri seyyidlerdendir, kolları yoktur, üç büyük kabiledir. Bir kabilesi Mazgirt kazasının Darıkent (Muhundi) bucağında, İkincisi Pülümür'ün Tahti ve üçüncüsü yine Pülümür'ün Gersinot köylerinde bulunur. Gersinot'ta oturanlara ŞAHVERDİ EVLÂDI derler ki, Sivas ve Koçgiri aşiretinin seyyitleridir. (Ali Kemali 1932: 193) Bu seyyitler ayrıca Erzincan'ın Kısmikör ve Erdene, Pülümür'ün Seyyitler Kapiri ve Tahsini köylerinde bulunurlar. Mazgirt kazasında da vardır. (Ali Kemali 1932: 184) Bir araştırmada Tunceli Pülümür Yeldeğen Bucağı'nda Şah Mansur'un evlatlarının türbesinin ve Sivas Zara Kızılkale Köyü'nde de Baba Mansurluların bulunduğu ifade edilmiştir. (Clarke 1998: 205) Baba Mansur'un Horasan'dan geldiğine inanılır. Halk Cuma akşamları buraya toplanır, kurbanlar keser, cem yaparlardı. Baba Mansur'un yüzyıllardır dilden dile dolaşan menkıbelerinin en bilineni şu şekildedir: Bir de Baba Kureyş (Hacı Kureyş) varmış. Bir gün vahşi bir ayıya binmiş ve bileğine de bir yılan dolamış, onunla ayıyı kamçılayarak yürütmüş. O sırada duvar yapmakta olan Baba Mansur ise bu duvara binerek Baba

23 Bu konuda sayın Yesari Gökçe'den edindiğim bilgiler.

Kureyş'e doğru yürümüş. Kureyş Baba bu mucize karşısında hayran olarak "Sen taş duvara can verdin." diyerek, Baba Mansur'un eline sarılıp öpmüş. Baba Kureyş Ocağı'nın talipleri, Kureyş Baba'nın Baba Mansur'a bağlılığı üzere, Baba Mansur Ocağı'nın da müritleridir. Yüzyıllardır Kureyşan Ocağı Dedeleri'nin mürşidleri de Baba Mansurlu Dedeler olmuştur. Pir ve seyitleriyle birlikte Koçgiri ve Hiran aşiretleri de Baba Mansur Ocağı'na bağlıdırlar. (Ayrıca bk: Uluğ 1939 1939a: 83; 1939b: 34)

Baba Mansur Ocağı'ndan Ali Düzgün Dede'den edindiğim bilgilere göre Baba Mansur Dedeleri, Kureyşanlar, Şavalanlar, Arelliler, Gaboranlılar, Butkanlılar Aşiretlerine Dedelik ve Lolanlılar, Çarekanlılar ve diğer aşiretlere de mürşidlik yapmaktadırlar. Bu ocağın dedelerinin de bağlı olduğu Baba Mansurlu dede ailesi Baba Mansur'un duvarı yürüttüğü duvarın yanında bulunan evin sahibidirler ve ziyaretle bu aile ilgilenmektedir. Hem İstanbul'da hem Tunceli'de bu ocaktan dedesoylularla görüstüm. Darıkentteki ocağı da ziyaret ettim. Yine Darıkent yakınlarında bulunan Şöbek, Lödek, Küpük Köylerinde de Baba Mansurlu seyyid aileleri vardır. Bir bölümü çeşitli nedenlerle Tunceli dışındadırlar ve özellikle de Sivas'ta yoğunlaşmışlardır.

BATTAL GAZİ OCAĞI

Bilindiği üzere Seyyid Battal Gazi'nin Eskişehir'de türbesi ve büyük bir dergahı bulunmaktadır. Battal Gazi Ocağı'ndan dedeler hem Eskişehir'de hem de Amasya'da bulunmaktadırlar. Amasya Merzifon, Sarı Köyü, Oymaağaç Köyü, Balgöze Köyü ve Merzifondaki Tekke mahallesinde bu soydan dedeler bulunmaktadır.

BOSTANKOLU HASAN HALİFE OCAĞI

Bostankulu Ocağı Dedeleri genellikle Tokat'ta bulunurlar. Bostankulu Hasan Halife keramet göstermiş, Hacı Bektaş Veli Dergahı'nda kazan kaynatmış, hizmet etmiş ve kendisine bu görev verilmiş. Bu ocağın talipleri Yozgat Çorum ve Tokat havalisinde bulunmaktadır.

CELAL ABBAS OCAĞI

Ali Abbas Ocağı ile aynı ocak olduğu söylenir. Celal Abbas Ocağı Dedeleri Tunceli Ovacık'ta bulunurlar. (Kaya 1995: 99) Ancak Erzincan ve Elazığ yörelerinde de bu soydan ocakzadelere raslamak olanaklıdır.

CEMAL ABDAL OCAĞI

Cemal Abdal Ocağı Elazığ Karakoçan'da Madran ile Delikan Köylerinin arasında bulunmaktadır. İki türbe vardır. Büyük Cemal Abdal ve Küçük Cemal Abdal türbeleri. Şadılı Aşireti'nin bir bölümü bu ocağın talipleridir. Cemal Abdal Ocağı Dedelerinin mürşidleri ise Ağuiçen Ocağı Dedeleridir. Tunceli ili Mazgirt ilçesi'de bulunan Kızılkale Köyü'nde de bu ocağa mensup Dede aileleri bulunur.

DERVİŞ CEMAL/SEYİT CEMAL OCAĞI

Tunceli ili Hozat ilçesine iki saat uzaklıkta Seyit Cemaller (Derviş Cemal) Köyü'ne adını veren ziyaretgahtır. Erzincan'ın Tercan ilçesinin otuz kilometre güneybatısındaki Bulmuş Köyü'nde ve yine Erzincan Tercan'a bağlı Zorum Köyü'nde de Derviş Cemal Ocağı Dedeleri ve ziyaretler bulunurdu. İnanışa göre Derviş Cemal'in oturduğu köy kuru bir meşelik iken yemyeşil bir yere dönüşmüştür. Bir başka rivayete göre de Derviş Cemal Hacı Bektaş Dergahı'nda hizmet görmüş erenlerdendi. Hatta bu konuyu Derviş Cemalli dedeler sürekli anlatırlar. Ali Kemali'nin verdiği bilgilere göre Şeyh Hasan koluna mensup aşiretler Derviş Cemal Ocağı talipleridir. (Bak Ali Kemali 1932: 185)

EMİROĞULLARI/EMİRBEYLİ/HACI EMİRLİ OCAĞI

Alevi Tahtacıların iki ocağından biridir. Dedeleri Aydın Reşadiye'de bulunurlar. (Yılmaz 1948:17; Şapolyo 1964: 257, 289) Yörükan'a göre Hacı Emirli Ocağı'na bağlı Tahtacı Oymakları, Şehepli, Kabakçı ve Aydınlı Oymakları'dır. Bu oymak Tahtacıları Aydın, İzmir, Adana, Denizli yörelerinde bulunmaktadırlar. (Yörükan 1998: 202-203)

GARİP MUSA OCAĞI

Sivas Divriği Güneş Köyü'nde türbe ve tekkesi vardır.(Clarke 1998 Özen 1997: 58) Garip Musalı dedesoylulardan bir bölümü de Kars'ta bulunmaktadır. Bu ocaktan Musa Karakaş ve Kutluay Erdoğan'ın Ocaklarına ilişkin bilgi ve belgelerin günışığına yönelik çalışmaları oldukça yararlı olmaktadır.

GÖZÜ KIZIL OCAĞI

Gaziantep'te varolan Gözü Kızıl Camisi'ne (Clarke 1998: 203-208) adını veren evliyanın, Gözü Kızıl Ocağı'nın dayandığı ve Vilayetnamede adı geçen evliya ile aynı olup olmadığını bilemiyoruz. Ayrıca Şarkışla Karpınar Köyü'nde de(Kum 1957:1518n) bu ocak mensupları varmış.

HACIM SULTAN OCAĞI

Hacım Sultan'ın Uşak'ta Hacım bucağının Susuz mevkiinde türbesi bulunuyor. (Clarke 203-208) Hacım Sultan Ocağı Dedelerinin varolduğunu çeşitli sözlü verilerden duydum ancak nerede bulunduklarına ilişkin bilgiyi derlediğim bilgilerin çözümünden sonra sunacağım.

HIDIR ABDAL OCAĞI

Hıdır Abdal Sultan, Gözcü Karaca Ahmet Sultan'ın oğludur. Türbesi Erzincan, Kemaliye Ocak Köyü'nde bulunmaktadır. Hem sözlü hem yazılı kaynaklara göre (Sevgen 1946; Dersimi 1997) Hıdır Abdal Ocağı Dedeleri yüzyıllardır Hacı Bektaş Dergahı'na vekaleten Düşkün Ocağı olarak işlev görmüşlerdir. Özellikle Malatya, Erzincan ve Tunceli yörelerinden talipler Hıdır Abdal Sultan'ın türbesinin bulunduğu bu yere akın akın gelirler. Eskiden düşkünlük konularında başvuru makamı olan Hıdır Abdal Ocağı dedelerinin bu işlevi bugün artık geçmişte yaşanmış bir konu olmaktan öteye geçmiyecektir. Şimdi Hıdır Abdal'ın anısına her Ağustos'un ilk Pazar günü onbinlerce kişinin katıldığı büyük bir etkinlik düzenlenmektedir. Hıdır Abdal Ocağı'na mensup dedeler Ocak Köyü'nde 12 ailedir. Bunların dışındaki Ocaklılar talip soylu ailelere mensupturlar. Hıdır Abdal Ocağı'ndan dedesoylular Erzincan ve Sivas Divriği'nin (Mesela Höbek Köyü) çeşitli köylerinde de bulunmaktadırlar. Hıdır Abdal Ocağı'na bağlı talipler de Malatya, Erzincan ve Sivas yörelerinde bulunmaktadır. Bazı Garip Musalı dedesoylulardan dinlediğime göre de Hıdır Abdallı dedeler, Garip Musalı dedelere pirlik yapıyorlarmış.

HUBYAR OCAĞI

Hubyar Sultan'ın türbesi, Tokat'ın Almus İlçesi, Hubyar Tekke Köyü'nde bulunmaktadır. Hubyarlı Dedelerin kimisi onun İmam Rıza soyundan[24] kimi de İmam Musa Kazım soyundan olduğunu ve mürşidinin de Üryan Hızır olduğunu ifade ediyorlar. Yine Hubyar Sultan'ı, Hoca Ahmet Yesevi'nin okuttuğuna inanılıyor. Hubyar'ın dört oğlu varmış Mustafa Abdal, Himmet Abdal, Behzad Abdal, Hasan Abdal. Özellikle Tokat yöresinde Hubyarlı talipler yoğundur. Hubyar Sultan'a ilişkin bilgilerin yazılı olmaktan çok sözlü geleneğe dayanması ve varolan kısıtlı kaynakların da bazı kişilerce bilim dünyasından gizlenmesi ne yazık ki bazı bilgilerde karmaşaya yol açmaktadır. Üzülerek ifade etmek istiyorum ki bazı kişilerin bencilliği çok

---

24 4 Mayıs 1997'de Hubyar Ocağı'ndan Mustafa Karaya Dede ile görüşme.

köklü bir Alevi Ocağı'na ilişkin bilgilerin ortaya çıkmasını ne yazık ki engellemektedir[25].

HÜSEYİN ABDAL OCAĞI

Hüseyin Abdal'ın türbesi Sivas Divriği İlçesindeki Aşudu Tekke (Güvenkaya) köyünde bulunmaktadır. (Özen 1997: 121) Karakesici Hüseyin Abdal olarak da adlandırılır. Bu Ocaktan dedesoylulara göre Karakesici Hüseyin Abdal Horasan'dan gelerek Hacı Bektaş Dergahı'nda hizmet etmiş. Sonra Aşudu Tekke(Güvenkaya) köyüne yerleşmiş burada halkı irşad etmiş ve burada Hakka yürümüştür.

İMAM MUSA-İ KAZIM OCAĞI

Dedelerden elde ettiğim bilgilere göre Elazığ, Baskil, Kumlutarla (Adaf) Köyü'nde, Erzurum, Tekman, Mir Seyid ve Erduran Köyleri'nde bu soydan dedeler var. Yine İmam Musa-i Kazım Ocağı talipleri de Tunceli ve Erzurum'da bulunuyorlar.

İMAM ZEYNEL ABİDİN OCAĞI

İmam Zeynel Abidin veya dedelerinin bulunduğu yer olan Kuyudere (Mineyik) Köyü'nün eski adı nedeniyle Mineyik Ocağı olarak da bilinir. İmam Zeynel Abidin Ocağı'ndan bazı dedeler bütün ocaklara mürşid olduklarını ileri sürerler. Diğer ocaklar gibi onların da mürşid olduğu ocaklar vardır. Ancak bütün ocakların mürşidi olduklarına dair bir uygulama olmamıştır. Bu ocaktan hala otantik dedeler bulunmaktadır.

KARA PİRBAD OCAĞI

Daha önce de belirttiğimiz üzere Kara Pirbad'da Karadonlu Can Baba diye adlandırılmaktadır. Kara Pirbat ziyareti Sivas'ın Divriği ilçesi, Karakeban Bucağı, Ömerli Köyü'ndedir. 22 Ekim 1999'da burayı ziyaret ederek bilgi topladık. Köyde bulunan yaşlıların anlattığına göre Kara Pirbad, Hacı Bektaş Veli tarafından Anadolu'da islamiyeti yaymakla görevlendirilmiş bir erendir. Son on onbeş yıldır da eski dedeler olmadığından köyde cem de yapılmamış.

---

25 Burada Hubyar Ocağı ile ilgili görüştüğüm saygıdeğer Eraslan Doğanay, İlyas Demirtaş, Ahmet Coşkun ve Aşık Cumuk (Cuma Karataş) Dedelere teşekkür etmeyi bir borç biliyorum.

KAYGUSUZ ABDAL OCAĞI

Kaygusuz Abdal'ın Dergahı Mısır Kahire Makattam tepesinde bulunuyor. Bu soydan ocakzadeler var. Bunlarla Gaziantepte görüştüm.

KEÇECİ BABA OCAĞI

Keçeci Baba'nın türbesi Tokat Erbaa'ya yaklaşık 30 km uzaklıkta bulunan Keçeci Köyü'ndedir. Keçeci Ahi Baba olarak da bilinir. Keçeci Köyü'nde herkes ocakzadedir. Talipleri de Tokat ve Amasya yörelerindedir.

KOCA LEŞKER OCAĞI

Koca Leşker'in ziyaretgahı Erzincan'ın Bağıştas İstasyonu yakınlarında ve Fırat'ın yakınındadır. Türbenin yakınında oldukça eski mezarların bulunduğu bir mezarlık bulunmaktadır. Ayrıca buraya kurban ve lokma hizmetlerini görmek üzere bir yer yaptırılmıştır. Koca Leşker ile Koca Seyyid'in aynı evliya olduğunu ifade eden dedesoylular vardır. Ancak bu iki yerde yani hem Sün Köyü'nde Koca Seyyid'in türbesinin ve hem de Bağıştaş yakınında Koca Leşker'in türbesinin olması bu durumu karmaşık hale getirmektedir.

KOCA SAÇLI SEYYİD MUHAMMED OCAĞI

Sivas Divriği İlçesi Erikli Köyü'ndedir. Hünkar Hacı Bektaş Veli'nin dervişlerinden olduğu söylenir. (Özen 1997: 100) Böyle bir ocağın varlığını duymama karşın bu ocaktan dedelerle görüşme olanağım olmadı.

KÖSE SÜLEYMAN OCAĞI

Alevi Çepnilerin Ocağı'dır. Çepni Dedelerinden[26] elde ettiğim bilgilere göre Batı Anadolu'daki bütün Çepnilerin piri, rehberi ve mürşidi bu ocaktır. Bu ocak dedeleri de kendilerine pir olarak Hacıbektaş Çelebilerini kabul ederler. Köse Süleyman, İmam Rıza soyundan Yunus Mukri'nin oğludur ve Kösedağ Savaşı'nda şehit olmuştur. Onun soyundan gelenler boyları olan Çepnilerle Anadolu'da inaçlarını ve geleneklerini sürdürmüşlerdir. Ocağın şu andaki merkezi, Balıkesir, Merkeze bağlı Kavakbaşı Köyü'dür. Ayrıca Bergama'nın Narlıca Köyü'nde de Köse Süleyman Ocağı Dedeleri bulunmaktadır.

---

26 Köse Süleyman Ocağı'ndan Seyfi Oğuz Dede'den aldığım bilgiler.

KUL HİMMET OCAĞI

Kul Himmet Ocağı'nın merkezi Tokat'ın Almus ilçesi Görümlü (Varzıl) Köyü'ndedir. Kul Himmet Ocağı dedeleri bu köydedir. Yedi ulu ozandan biri olan Kul Himmet'e ilişkin bir çok menkıbe ve deyişleri yüzyıllardır dilden dile dolaşmaktadır. Bu ocağın Tokat ve çevresinde bir çok talibi bulunmaktadır.

KUREYŞAN/HACI KUREYŞ OCAĞI

Bu soydan dedelerin anlattığına göre Hacı Kureyş, Seyyid Mahmut Hayrani'nin soyundan gelmektedir. Düzgün Baba da Hacı Kureyş'in tek oğludur. Tunceli'deki ocak Mazgirt kazasının Düzgün Baba Dağı civarındaki Büyük Köyü'ndedir. Rivayete göre Moğol istilasıyla başlayan göç sırasında Hacı Kureyş, Horasan'dan çıkarak Nizip'in Milelis Köyü'ne gelmiş, burada Hakka yürümüş ve köy civarındaki Zarar mevkiine defnedilmiştir. Tunceli, Nazımiye ve Mazgirt'te, Adıyaman'ın Yukarı Şeyhler Köyü'nde de bu ocağa mensup Dede aileleri bulunmaktadır. Halk tarafından Kureyşan Ocağı Dedeleri ruh hastalıklarına şifa bulmak amacıyla ziyaret edilmektedirler. Bu ocağın bir merkezi'nin de Malatya'nın eski Adıyaman mıntıkasında olduğu ileri sürülmektedir. Tunceli'de başta Kureyşan aşireti olmak üzere Bahtiyarlar, Sisanlar, Erzincan'ın Cibice Boğazı'ndaki Balabanlar, Kuziçan'daki Çarekanlılar, Haydaran, Demenan, Yusufan, Karsan, Alan, Lolan, Şeyhmehmetli aşiretleri ve Koç ve Kalan aşiretlerinin bir bölümü Kureyşan Ocağı'nın talipleridir. Yine bir araştırmada belirtildiği üzere Adıyaman'ın Kayabaşı Köyü'nün 2 km güneyinde Hacı Kureyş ve oğlunun bulunduğu ziyaret vardır.(Clarke 1998: 204).

MUNZUR BABA/SULTAN MUNZUR OCAĞI

Munzur Ocağı'nın talipleri Erzincan, Kemah ve Tunceli'nin çeşitli yerlerindedirler. Ali Kemali'nin verdiği bilgilere göre Sultan Munzur[27] evlâdı; Tunceli Ovacık kazasının Ziyaret, Erzincan'ın Kiştim Köyü ve Başköy nahiyesinde bulunurlar.(Ali Kemali 1932: 193)

PİR SULTAN OCAĞI

Tunceli ili, Pülümür ilçesi Hacılı Köyü'ndedir. Bu köyün adı eskiden Bahçecik idi. Bir rivayete göre burada bulunan Ocakzadeler, Sivas'ta bulunan Pir Sultan Abdal'ın soyundandırlar. Bu köyün bütünüyle ocakzade olan halkı Kerbela'ya gidip geleli köyün adı Bahçecik'ten Hacılı'ya dönüşmüştür. Bu

27 Köse Süleyman Ocağı'ndan Seyfi Oğuz Dede'den aldığım bilgiler.

köyde inşaatı sırasında Pir Sultan'ın Horasan'dan getirdiğine inanılanve ziyaret haline gelmiş olan bir ağaç sütun vardır. Bu direği inanışa göre Pir Sultan Abdal Horasan'dan getirmiştir. Halk arasında bu direğin büyük bir ağırlık üzerinde olmasına karşın havada durduğu inanışı yaygındır. Bu direk yüzyıllardır cem ibadetlerinin yürütüldüğü bir cem odasının içinde bulunmaktadır. Bu cem odasına ilişkin de bir çok kerametler anlatılmaktadır. Ruslar buraları işgal ettiğinde burayı yakmak istemişler ama başaramamışlardır. Bu cemevini 1 Kasım 1999'da ziyaret ettim. Burada 1996'da kendisiyle Şahkulu Dergahı'nda görüştüğüm Pir Sultan Ocağı dedelerinden Mehmet Çelebi ile görüştüm.

PİRİ BABA OCAĞI

Piri Baba'nın türbesi Amasya'nın Merzifon ilçesi Tekke mahallesinde bulunmaktadır. Piri Baba Ocağı'ndan gelen dede aileleri yine Merzifon'un Oymak Köyü'nde bulunurlar[28].

SARI SALTIK OCAĞI

Tunceli'de Hozat-Ovacık yolu üzerinde 2000 metre yükseklikte bir tepede oldukça bakımlı bir türbe içinde Sarı İsmail ve Sarı Sultan da denilen (Aynı yönde bk. Ali Kemali 1932: 192) Sarı Saltık yatmaktadır. Sarı Saltık Hakka yürüdüğünde yedi tabutta baş göstermiş. Sarı saltık'ın Anadolu dışında da makamları bulunmaktadır. Eskiden Sarı Saltık ziyareti Dersim aşiretlerinin vicdanı durumundaydı. En büyük antlar onun başında içilir, aşiretler antlaşmalarını bu ziyaretin başında yaparlardı. Bu ziyaretin yakınında bulunan Karaca Köyü'nde bulunan seyitler Sarı Saltuk Ocağı dedeleridir[29] Ancak eskiden göç etmiş ve Sivas, Erzincan gibi başka yerlere yerleşmiş bulunan Sarı Saltık ocağı'na mensup dede aileleri bulunmaktadır. Gölpınarlı'ya göre Divrik Gürenlerli Köyü'nde de Sarı Saltuklu Dede aileleri vardır. (Gölpınarlı 1961: 45); Eskiden halk ağız ve göz hastalıkları için Sarı Saltık Dedelerine gelirlerdi. Bu soydan dedelerden birinden dinlediğim şu kısa bilgi dedelerin nasıl çeşitli yerlere dağıldığını gösteriyor: *...Sivas İmranlı İlçesinin Tokluca Köyü'nden Emir Hüseyin'in torunu Seyit Kasım'ım ben. Dedem Tunceli Hozat'ın Ağviran Köyü'nden gelmiş. Erzincan'ın Kabullar Köyü'ne oradan da bu İmranlı'ya gelmişler burada 200-300 senelik mazimiz var. Bizim ocak Sarı Saltık, Musayı Kazım'a bağlı. Tapduk Emre'den el alma Sarı Saltuk Sultan. Hünkara hizmet eden Tapduk Emre'den el almış. Soy şeceresinde*

---

28 Merzifon'da bulunan Piri Baba'yı 27 Ekim 1999'da ziyaret ettim

29 Bu konularda Sarı Saltuk Ocağı'ndan Ahmet Yurt Dede ile hem 1996'da İstanbul'da hem 1999'da Tunceli'de görüştüm.

böyle yazılıdır. Bir şecere var heder olmuş Tunceli Hozat'ta. Bir de Sivas'ın Ezeltere Köyü'nde..."[30] Sarı Saltık'ın menkıbevi yaşamına göre yedi tabutta baş gösterdiğine inanılır ve buna dayanarak da bir çok yerde makam ve türbelerinin olduğu söylenir. Bunların en tanınmışları yukarıda belirttiğim Tunceli'deki ziyaret ve Romanya Kaligra'da Babadağ'da bulunan Sarı Saltuk türbeleridir. Ayrıca son olarak Sivas Koyulhisar Bahçe Köyü Delmece yaylasında da bir Sarı Saltuk ziyareti bulunduğunu öğrendim.

SARIBAL OCAĞI

Sarıbal Ocağı'nın Sarı Saltık Ocağı'ndan ayrılma olduğu söylenir. Sarıbal Ocağı Dedeleri Gümüşhane'de bulunurlar. Çelebilerden icazet almak suretiyle bu hizmetlerini sürdürürler. Bu ocağın talipleri Giresun'un Kayacık Köyü'nde, Şebinkarahisar, Karaköy, Armutlu, Toklal, Leylek, Aziz ve Suboyu köyleri, Gümüşhane Şiran'a bağlı Kırıntı, Yeniköy ve Çal köylerinde bulunmaktadır[31].

SEYYİD BABA OCAĞI

Seyyid Baba türbesi, Divriği Akmeşe (Ziniski) köyündedir. Bu köyde ve yakın köylerde Seyyid Baba Ocağı dedeleri bulunur. Talipleri de yine Divriği yöresindedir[32].

SEYİT SEYFİ OCAĞI

Bu ocak evladı Musa Küçük Dede'nin verdiği bilgilere göre Seyit Seyfi, Oniki İmamların yedincisi olan İmam Musa Kazım evlatlarındandır. Elazığ ili, Palu ilçesinde Seydili Köyü'nde ocağı vardır. Ocak ve Vakfiye şu anda kullanılmamaktadır. Tunceli, Elazığ yöresinde Seyit Sabun olarak bilinir. Vesikalarda ise Seyit Sabır olarak geçmektedir. Doğum ve ölüm tarihleri tam olarak bilinmemekle birlikte, Yavuz Selim döneminde yaşadığı biliniyor. Bu soydan gelenler Tunceli'ye yerleşmişlerdir. Mazgirt ilçesinde Seyitli ve Balan köylerini yurt edinmişlerdir.

SULTAN SİNEMİL OCAĞI

Kahramanmaraş Elbistan ilçesinin Kantarma Köyü, Sinemil Ocağı'nın dedelerinin mekanı olarak bilinir. 6 Kasım 1999'da Kantarma Köyü'nü

---

30 Sarı Saltuk Ocağı'ndan Kasım Yılmaz Dede ile 19 Aralık 1996'da Şahkulu Dergahı'nda yaptığım Görüşme.

31 A. Aydın'ın Sarıbal Ocağı Dedeleriyle yaptığı görüşme notlarından alınmıştır.

32 Bu ocağı 22 Ekim 1999'da ziyaret ettik ve dedelerle konuştuk.

ziyaret ettiğimde bu Alevi Ocağı'nda eski dedelerin artık iyice azaldığını bizzat gördüm. Kantarma'nın ünlü dedelerinden Hakka yürümüş olan Tacim Dede'nin oğlu Ali Ekber Dede'nin evinde Kantarma'nın eski günlerindeki canlılığı ve sosyal yaşamı dinledik. Erzincan Kemah'ın Nekkâr oğlu ve Vaver, (Ali Kemali 1932: 193) Ayrıca Kemah'ın Dere köyü ve Malatya Akçadağ'da Sinemil Ocağı'ndan dedeler bulunurlar.

ŞAH İBRAHİM VELİ OCAĞI

Şah İbrahim Veli Ocağı'nın merkezi, Malatya'nın Arguvan ilçesinde bulunan Ballıkaya (Mezirme) Köyü'dür. Şah İbrahimli Dedeler bu köyde bulunurlar. 30 Ekim 1999'da burayı ziyaretim sırasında Hasan Yıldırım Dede[33] ile görüşmelerim sırasında edindiğim bilgilere göre: "Şah Veli, yani Şah İbrahim İran'ın Erdebil kentinden Elazığ'ın Sün Köyü'ne geliyor. Oradan Arguvan Eymir köyüne geliyor orada kalıyor. Sonra da bir müddet Kozdere Köyü'nde kalıyor. Burada Mezirme'de kendisine bağlı 3-5 talip evi varmış onlarla kalıyor. Burada onlarla kalıyor. Bir müddet geçenden sonra Kerbela'ya Hz. Hüseyin'e ziyarete gidiyor. 7 sefer gidiyor Kerbela'ya, En son gitmesinde oğlu Şah Hüseyinle ve talipleriyle vedalaşıyor. Ben bir daha gelmeyeceğim diyor ve burada iki emanet bırakıyor. Birisi ayağının pabucu, şimdi hali hazırda burada mevcut, ikincisi de elinin asası dediğimiz karadirek. Bu emanetleri burada bırakıyor. Ondan sonra da dua ediyor. Beni gören bunları bu emanetleri görsün diyor. Ondan sonra da nerede başı ağrıyan, bir derdi olan olsa çevrilip buraya geliyor, en son çareyi burada buluyor. Pabuç yıllardır hep aynı ailede bulunuyor. Her yerden buraya ziyaretçiler geliyor. Şah İbrahim Veli ile, Hacı Bektaş Veli ikisi amca çocuklarıymış. 7. İmam İmam Musa-i Kazım'ın soyundan geliyorlar." Malatya çevresinde bu ocağın talipleri bulunmaktadır. Yakın zamanda hakka yürüyen Gürgür Dede bu ocağın aktif dedelerindendi[34].

ŞEYH AHMET DEDE OCAĞI

Ali Kemali'nin verdiği bilgilere göre Ocaktır ama yeri belli değildir. Ancak ve Şeyh Hasan onun soyundandır. Malatya, Erzincan, Tercan ve Tunceli Mazgirt'te dedeleri bulunur. Şeyh Ahmed Yesevî evlâdındandır, bütün seyyit ve ocakların serçeşmesidir. Biri Şeyh Hasan, diğeri Seyyit namında iki oğlu vardır, bazı aşiretler, bu iki babadan türemişlerdir; fakat o

---

33 Ballıkaya (Mezirme) Köyü'nde 30 Ekim 1999'da Şah İbrahim Ocağı'ndan Hasan Yıldırım Dede ile görüşme.

34 Şah İbrahim Ocağı'ndan Gürgür Dede ile 9 Mart 1997'de İstanbul Şahkulu Sultan Dergahı'nda görüştüm.

aşiretler beyninde seyyit namı zikredilmez, her ikisinin soyuna birden (Şeyh Hasanlı) adı verilir. (Ali Kemali 1932: 192) Cemal Abdallı bir dedenin anlattığına göre Şeyh Ahmet Dede Ocağı, Cemal Abdallıların piri olurmuş.

ŞEYH ÇOBAN OCAĞI

Şeyh Çoban Ocağı'nın merkezi Tunceli, Mazgirttir. Türbesi oradadır. Şeyh Çoban soyundan dedelerin bir bölümü Elazığ'ın içinde Fevzi Çakmak mahallesinde diğer bir bölümü ise Çorum, Alaca ilçesi Büyükkeşlik köyünde bulunmaktadırlar. Şeyh Çoban Ocağı talipleri Çorum, Sivas, Tunceli ve Elazığ bölgelerinde bulunmaktadır.Pilvenk ve Kavli aşiretinin bir bölümü de bu ocağın talibidir. (Onarlı 1999a: 26-27)

ŞEYH DELİL BERHİCAN OCAĞI

Bu ocağın merkezi Tunceli yakınında Kırmızıdağ'ın güneybatısındaki Dedeağaç (Pilvenk) Köyü'ndedir. Bu ocağın kurucusu bu köyde türbesi olan Şeyh Delil Berhican'dır. Menkıbeye göre bu zat bir gün müritleriyle birlikte bir kuzu yemişler; sonra kuzunun kemiklerini bir araya getirip dua etmiş, kuzu dirilmiş, bundan dolayı da *"kuzuyu dirilten şeyh"* manasına kendisine Şeyh Delil Berhican denilmiştir. (Ali Kemali 1932: 12) Gazi Üniversitesi'nin hazırladığı belgesel çerçevesinde Tunceli'de bulunduğumuz sırada buraya da gitmek istemiştik ancak hem programın yoğunluğu ve hem de bu köyde kimsenin yaşamadığını ve harap olduğunun ifade edilmesi sonucu gidilemedi[35].

ŞEYH HASAN OCAĞI

Şeyh Hasan Ocağı denildiği zaman onunla ilintili dört ocağı daha açıklamak gerekir. Bunlar Sultan Onar Ocağı, Şeyh Ahmet Dede Ocağı, Şeyh Bahşiş Ocağı ve Seyyidan Ocağıdır. Sultan Onar Ocağı olarak bilinen, Şeyh Hasan'ın Piri Baba'nın kızıyla evliliklerinden olma çocuklarının Malatya Arapgir ilçesine bağlı Onar Köyü'nde kurdukları ocaktır. Şeyh Ahmet Dede Ocağı olarak bilinen, Şeyh Hasan'ın kardeşi ve Şeyh Hasan oymağının ikinci reisi olan Şeyh Ahmet'in çocuklarının Elazığ, Baskil'e bağlı Tabanbükü (Şeyh Hasan) Köyü'nde kurdukları ocaktır. Şeyh Bahşiş Ocağı, yine Şeyh Hasan'ın evlatlarının Elazığ, Baskil'e bağlı Kumlutarla (Adaf) Köyü'nde kurdukları ocaktır. Seyyidan Ocağı olarak bilinen, yine Şeyh Hasan'ın oğlunun torunlarından Seyyid adlı bir zatın Tunceli'nin Bodik Köyü'nde(Ali Kemali

35 Bizde varolan bu ocağa ait bir şecereyi ve diğer benzeri yazılı ve görsel malzemeyi, Ocaklar ve Dedelik Kurumu hakkındaki yayınlanacak kitabımda yayınlamayı düşünüyorum.

1932: 188) kurduğu ocaktır. Şeyh Hasan'ın oğlunun diğer torunlarından Şeyh Hasan ise, Tunceli Ağdat Köyü'nde Şeyh Hasan Ocağı'nı kurmuşlardır. Ataları Şeyh Hasan'ın ocağına "Büyük Şeyh Hasan Ocağı" ya da sadece "Büyük Ocak" denir ki bu Malatya Arapgir'e bağlı Onar Köyü'ndedir. Torun Şeyh Hasan'ın Ağdat'taki ocağına ise Küçük Şeyh Hasan Ocağı denilmektedir. (Onarlı 1999b)

ÜRYAN HIZIR OCAĞI

Üryan Hızır Ocağı Tunceli ilinde Pertek-Hozat yolu kenarında bir sırtın üzerinde bulunan Dorutay (Zeve) Köyü'ndedir. Bu köyde Üryan Hızır'ın kutsal ziyaretgahı bulunur. Bu ocak çocuğu olmayanlar, sara ve akıl hastalarının akınına uğramakla ünlüdür. Bu ocağın Kahramanmaraş ve Erzurumda da talipleri bulunur. Hubyar Dedeleri mürşit ocaklarının Üryan Hızır olduğunu söylerler. 3-4 Kasım 1999 tarihinde bu köye yaptığım ziyarette Ocağı gördüm. Bu köyün tamamı taliplerden oluşuyor. Dört aileye dayanıyormuş Dorutay köylüleri. Üryan Hızırlı ve Ağuiçenli Dedeler zaman zaman bu köye gelerek cem yapıyor ve sorunları çözmeye çalışıyorlarmış.

YALINCAK ABDAL/YALINCAK SULTAN OCAĞI

Yalıncak Sultan'ın türbesi Sivas Yalıncak Köyü'ndedir. Sivas'ın Hafik ilçesi'ne bağlı Karayaprak Köyü'nde bu ocaksoylu dedeler bulunur. Köyün tümü ocakzadedir.Yalıncak Abdal Ocağı'nın Sivas, Yozgat, Çorum, Malatya ve Amasya yörelerinde talipleri bulunmaktadır.

YANYATIR/YANINYATIR/YANYATIROĞULLARI OCAĞI

İki Tahtacı ocağından biri olan Yanyatır Ocağı dedeleri İzmir Narlıdere'de bulunurlar. Bu ocağın talipleri Hacı Emirli Ocağı'na oranla daha fazladır. Bazı yazarlara göre Çepnilerle, Tahtacılar Narlıdere'ye bağlıdır. (Erk 1954: 93,96; Şapolyo 1964: 257, 289) Yanyatır Ocağı'na bağlı oniki tahtacı ocağı bulunmaktadır. Bunlar Çobanlı, Çaylak, Sivrikülahlı, Cingöz, Üsküdarlı, Enseli, Ala Abalı, Çiçili, Mazıcı, Kahyalı, Gökçeli ve Nacarlı Oymakları'dır. Tahtacı talipleri olan bu oymaklar Kıbrıs, İzmir, Bergama, Menemen, Adana, Manisa Akhisar, Balıkesir, Çanakkale yörelerinde yaşamaktadırlar. (Yörükan 1998: 178-209)

EKLER:

Ek 1 Alevi Ocakları(Karma Liste)

Ek 2: Çelebilerden Alınan Belge Örneği

EK 1: ALEVİ OCAKLARI (KARMA LİSTE)[36]

1. Abdal Musa Ocağı, *, #2, @, #3,
2. Abdülvahap (Gazi) Ocağı, *, #3,
3. Ağlarca İbrahim Ocağı, &, @,
4. Ağu İçen Ocağı, +, *, &, @, #1, #3,
5. Ahmed Yesevi Ocağı, +, *, &, @, #3,
6. Ahi Baba Ocağı, +, *,
7. Ali Abbas Ocağı, &, @,
8. Ali Baba Ocağı, +, *, @,
9. Ali Koç Baba Ocağı, @,
10. Aliyyül Şazeli Ocağı, +, *,
11. Anşa Bacılılar Ocağı, *, #2, #3,
12. Aslan Baba Ocağı, @,
13. Ateşoğlu Ocağı, *, #2, #3,
14. Baba Cafer Ocağı, *,
15. Baba Mansur Ocağı, +, *, &, @, #1, #3,
16. Battal Gazi Ocağı, *, &, #2, @, #3,
17. Beyazıd-ı Bestami Ocağı, #4,
18. Bostankolu Hasan Halife Ocağı, &, @, #3,
19. Bozdoğanlar Ocağı, *,
20. Bulduklu Ocağı, *, #2, #3,
21. Bulgurcu Dede Ocağı, @,
22. Can Baba Ocağı, *,
23. Celal Abbas Ocağı, *, &, #1, @, #3,
24. Cemal Abdal Ocağı, +, *, #2, @, #3,
25. Cibali Sultan Ocağı, *, @, #2(Cibali ve Topçular Ocağı), #3,
26. Çalapverdi Ocağı, &, @, #4,
27. Çarşanbalı Ocağı, *, #2, #3,

---

36 Bu listenin hazırlanmasında Gloria Clarke'in Doktora tezinde verdiği veriler, CEM Vakfı Genel Merkezi'nin Anadolu İnanç Önderleri Toplantıları çercevesinde elde edilen veriler ve benim yüksek lisans ve doktora çalışmaları ve esas alınmıştır. Bu listenin içinde farklı çalışmalarda geçen bazı yinelemeler vardır ve bunlara bilinçli olarak müdahale edilmemiştir. Bilim dünyasına bu şekilde sunularak tartışılması amaçlanmıştır. Elimdeki bütün alan verilerini değerlendirdikten sonra daha sağlıklı bir listeyi yayınlayacağım. (Ali YAMAN)

28. Çavdarlı Ocağı, *, #2, #3,
29. Çaylak Ocağı, *,
30. Çoban Dedeli Ocağı,
31. Dede Garkın/Kargın Ocağı, +, *, &, (Clarke 2 kez yazmış), @, #1, #3,
32. Dedemoğlu Ocağı, #4,
33. Deli Derviş Ocağı, #4,
34. Derviş Baba Ocağı, @,
35. Derviş Ali Baba Ocağı, *, &, #2, #3,
36. Derviş Beyaz Ocağı, @, #3,
37. Derviş Boran Ocağı, @,
38. Derviş Cemal Ocağı, +, *, &, @, #1, #3,
39. Derviş Çimli Ocağı, @, #4,
40. Derviş Geviş Ocağı, #4,
41. Derviş Gevr Ocağı, *,
42. Dinelli Ocağı, *, #2, #3,
43. Doğan Doğanlar Ocağı, *,
44. Ebul Vefa Ocağı, *,
45. Eliyabas Ocağı, +, *,
46. Emirbeyli Ocağı, *, #3,
47. Emiroğulları Ocağı, @,
48. Enver Zeyid Ocağı, &,
49. Eraslanlı/Eraslan Ocağı, +, *, #2, @, #3,
50. Erdebil Ocağı, *,
51. Erkonaş Ocağı, +, *,
52. Eşikli Ocağı, #2, #3,
53. Eymirlerli Ocağı, *, #2, #3,
54. Gani Baba Ocağı, #4,
55. Garip Dede Ocağı, @,
56. Garip Mansur Ocağı, @,
57. Garip Musa Ocağı, +, *, @, #1, #3,
58. Gemalmazlı Ocağı, *, #2, #3,
59. Gökvelioğulları Ocağı, *, #2, #3,
60. Gözcü Kara Ahmet Dede Ocağı, *, #2, #3,
61. Gözü Kızıl Ocağı, +, *, &, #3, @, #3,
62. Gülü Dede Ocağı, @,
63. Güvenç Abdal Ocağı, +, *, #1, @, #3,
64. Hacı Emirli Ocağı, *, #1,
65. Hacı Murad-ı Veli Ocağı,*, @,
66. Hacım Sultan Ocağı, +, *, &, #3,

67. Hamza Baba Ocağı, #4,
68. Hamzalı Ocağı, *, #2, #3,
69. Hasan Dede Ocağı,*, @, #2, #3,
70. Hasan Dede Veli Ocağı,
71. Haydari Sultan/Haydar Dede Ocağı, #3,
72. Hıdır Abdal Ocağı, +, *, &, @, #1, #3,
73. Hızır Samit Ocağı,*,
74. Horasanlı Ocağı, *, #2, #3,
75. Hubyar(Sultan) Ocağı, +, *, &, (Clarke 2 kez yazmış), @, #1, #3,
76. Hüseyin Abdal Ocağı, +, *, #1, @, #3,
77. Hüseyin Gazi Ocağı, @,
78. Işık Çakırlı Ocağı, *, #2, #3,
79. İbrahim-i Sani Ocağı, *,
80. İmam Bakır Ocağı, @, #4,
81. İmam Cafer Ocağı, @,
82. İmam Musa-i Kazım Ocağı, +, *, @, #4,
83. İmam Rıza Ocağı, +, *, @, #2, #3,
84. İmam Zeynel Abidin Ocağı, +, *, &, @, #1, #3,
85. Kabak Abdal Ocağı, #4,
86. Kalender Dede Ocağı,*, #2, @, #3,
87 Kanber Abdal Ocağı, *, #1, #3,
88. Kantarıma Ocağı, +, *,
89. Kara Donlu Can Baba Ocağı, *, @,
90. Kara Pirbad Ocağı, *, #1, #3,
91. Karacalar Ocağı, *,
92. Karaköseli Ocağı, *, #2, #3,
93. Karaşar Ocağı, #3, @,
94. Karaşıh Ocağı, #3,
95. Kaygusuz Abdal Ocağı, +, *, #3,
96. Keçeci Ahi Baba Ocağı, *, #2, #3,
97 Kesikbaş Ocağı, *, @,
98. Kız Süreği Ocağı, *, #2, #3,
99. Kızıl Deli Ocağı, *, @,
100. Koca Haydar (Haydarlı) Ocağı, *, #1, #3,
101. Koca Leşker Ocağı, +, *, @, #1, #3,
102. Koca Seyyid Ocağı, &, #3, @,
103. Koçgiriler Ocağı, *,
104. Koçu Baba Ocağı, @, #3,
105. Köse Süleyman Ocağı, @, #3,

106. Kul Himmet Ocağı, +, *, &, @, #2, #3,
107. Kureyşan/Hacı Kureyş Ocağı, +, *, &, (Clarke 2 kez yazmış), @, #1, #3,
108. Kutup İsmail Sultan Ocağı, @,
109. Kuzu Kuran Ocağı, #4,
110. Küçük Mustafa Ocağı, +, *,
111. Mazlum Abdal Ocağı, @, #4,
112. Maksut Abdal Ocağı, #4,
113. Mehmet Abdal Ocağı, @, #4,
114. Mekanoğlu Ocağı, #3,
115. Minceyik Ocağı, *,
116. Musa-i Hardi Ocağı, #4,
117. Munzur Baba/Abdal/Sultan Munzur Ocağı, +, *, &, #1, @, #3,
118. Mürsel Bali Ocağı, @,
119. Nazlım Abdal Ocağı, #3,
120. Nuri Dede Ocağı, *, #2, #3,
121 Nur Dede Ocağı, @, #4,
122. Otman Baba Ocağı, #3, @,
123. Otmanlı Ocağı, *, #2,
124. Özcanlı Ocağı, *, #2, #3,
125. Pamuklu Ocağı, *, #2, #3,
126. Perşenbeli Ocağı, *, #2, #3,
127 Pir Ahmet Ocağı, @,
128. Pir Hamza Ocağı, @,
129. Pir Mehmet Ocağı, @,
130. Pir Sultan Ocağı, +, *, #1, @, #3,
131. Piri Baba Ocağı, #4,
132. Saçlı Hamza Ocağı, +, *,
133. Safavi Ocağı, *,
134. Sarı İsmail Ocağı, +, *,
135. Sarı Mecdin Ocağı, *, #2, #3,
136. Sarı Saltuk Ocağı, +, *, @, #1, #3,
137 Sarıbal Ocağı, &, @, #3,
138. Sefil Mecnun Ocağı, +, *,
139. Seyyid Abdullah Horasani, @,
140. Seyyid Ahmet Kebir Ocağı, @,
141. Seyyid Ali Sultan (Kızıl Deli) Ocağı, *, #1, @, #3,
142. Seyyid Baba Ocağı, +, *, #1, #3,
143. Seyyid Bilal Ocağı, &, #3, @,
144. Seyyid Gazi Ocağı, *, #2, #3,

145. Seyyid Hacı Ali Türabi Ocağı, #4,
146. Seyyid Halil Ocağı, #4,
147. Seyyid Hasan Yıldızlar Ocağı,
148. Seyyid Hıdırlar Ocağı, *,
149. Seyyid Kalender Veli Ocağı, #4,
150. Seyyid Kerim Ocağı, #4,
151. Seyyid Kemal Ocağı, &, #3,
152. Seyyid Mahmut Hayrani Ocağı, *, @, #1, #3,
153. Seyyid Mahmut Kureyş Ocağı, @,
154. Seyyid Mustafalar Ocağı, *,
155. Seyyid Nizamoğlu Ocağı, @,
156. Seyyid Nuri Cemalettin Ocağı, @,
157. Seyyid Rızalılar Ocağı, *,
158. Seyyid Sabun Ocağı, +, *, #1, #3,
159. Seyyid Sabur Ocağı, *, @,
160. Seyyid Safiyüddin İshak Veli Ocağı, #4,
161. Seyyid Selahattin Ocağı, @, #4,
162. Seyyid Seyfi/Seyfettin Ocağı, *, @, #3,
163. Seyyidan Ocağı, #4,
164. Sınık Abdallı Ocağı, *, #2, #3,
165. Sinemil Ocağı, +, *, &, #1, @, #3,
166. Söylemezli/Sultan Söylemez Ocağı, *, #2, @, #3,
167 Sultan Onar Ocağı, *, @, #1, #3,
168. Sultan Şücaaddin Veli Ocağı, +, *, #3, @,
169. Şah Ahmet Dede Ocağı, #4,
170. Şah Hüseyin Baba Ocağı, #4,
171. Şah İbrahim Veli Ocağı, +, *, @, #1, #3,
172. Şah Süleyman/Şeyh Süleyman Ocağı, @, #3,
173. Şahinli Ocağı, *,
174. Şahkulu Ocağı, #4,
175. Şeyh Ahmet Dede Ocağı, *, #1, @, #3,
176. Şeyh Ahmet Sultan Ocağı, &,
177. sŞeyh Ahmet Verani Ocağı, @,
178. Şeyh Bahşiş Ocağı, #4,
179. Şeyh Bedreddin Ocağı, #3,
180. Şeyh Çoban Ocağı, *, #1, @, #3,
181. Şeyh Delil Berhican Ocağı, *, #1, #3,
182. Şeyh Hasan Ocağı, *, #1, @, #3,
183. Şeyh Hasan Zerraki Ocağı, #4,

184. Şeyh Şadılı (Şazeli) Ocağı, *, #2, @, #3,
185. Şeyh Safi Ocağı, *, #2, #3,
186. Şeyh Samit Ocağı, *,
187. Şeyh Samut/Sultan Samut Ocağı, #1, @, #3,
188. Şeyh Turhani Ocağı, @,
189. Şeyh Uygun Baba (Düzgün Baba) Ocağı, +, *,
190. Taptuklu Ocağı, *, #2, #3,
191. Teslim Abdal Ocağı, @,
192. Topçular Ocağı, *,
193. Türabi(Hacı Ali Türabi) Baba Ocağı, #3, @,
194. Uzunelli Ocağı, *, #2, #3,
195. Üryan Hıdır (Hızır) Ocağı, +, *, &, @, #1, #3,
196. Yağbasan Ocağı, #3,
197 Yağmuroğlu/Yağmurlu Ocağı, *, &, #2, @, #3,
198. Yalıncık Abdal/Sultan Yalıncak Ocağı, *, @, #1, #3,
199. Yanyatır Ocağı, +, *, @, #1, #3,
200. Yılanlı Ocağı, *, #2, #3,
201. Yunuslu Ocağı, *, #2, #3,

LİSTEDE KULLANILAN KISALTMALAR:

+ Clarke 1998: Tez, liste 1
* Clarke 1998a: Tez, liste 2
& CEM Vakfı 1998: Dedeler Toplantısı
@: CEM Vakfı 2000: Dedeler Toplantısı
#1: Yaman 1996: Tez, liste 1
#2: Yaman 1996: Tez, liste 2
#3: Yaman 1998: Dedelik Kitapçığı
#4: Yaman 2000: Yayınlanmamış Doktora Tezi Alan Çalışmaları

EK 2: ÇELEBİLERDEN ALINAN BELGE ÖRNEKLERİ:

Burada Çelebilerden her yıl izin almak suretiyle taliplerini görebilen Dedelerin elde ettikleri belgelerden iki örnek sunmak istiyorum:

BELGE 1: *Niksar'ın Geyran Köyü'nden Seyit Bilal Evlatlarından Mekanoğlu Evlatlarından Ali oğlu Mustafa Erdoğan buraya gelip Dergah-ı Hazret-i Pir'i ziyaret etmiş görüşmüş. Evvelce babası Ali Erdoğan da gelmiş gitmiş ellerindeki vesikalarda evvelce tetkik edilmiş olduğundan Mekanoğlu Ocağı'na bağlı talibanın kendisine lazım gelen itaat ve inkıyatta bulunmaları*

iş'ar bilvesile cümleye selam ve beyanı muhabbet olunur. 12 Ekim 1981[37]

BELGE 2:[38] *Nacarlı'dan Şükür Abdal evlatlarından Abdullah Şükür Abdal bu defa gene Hacıbektaşa gelip Dergahı Hazreti Piri ziyaret etmiş olduğundan kendisinin bu ziyaretini mübeyyin iş bu ziyaretname kendisine verildi. 16/8/969*

---

37 Daktiloyla yazılmış ve birçok imla bozuklukları olan yarım A-4 sayfası büyüklüğündeki bu belgenin altında elyazısıyla "Bu senede geldi." yazısı ve onun altına da ikinci bir tarih olarak 16.8.1989 yazılmış.

38 Tarihin altında Çelebilerin mührü bulunuyor. Bu ve benzeri birkaç belge için bak: Çıblak 2000: 299-300.

KAYNAKÇA

Aktaş, Ali (1999): *"Kent Ortamında Alevilerin Kendilerini Tanımlama Biçimleri ve İnanç Ritüellerini Uygulama Sıklıklarının Sosyolojik Açıdan Değerlendirilmesi"*, **I. TÜRK KÜLTÜRÜ VE HACI BEKTAŞ VELİ SEMPOZYUMU BİLDİRİLERİ (22-24 Ekim 1998)**, Ankara, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Merkezi, s. 449-482.

Ali Kemali (1932): **ERZİNCAN TARİHİ: TARİHİ, COĞRAFİ, İÇTİMAİ ETNOGRAFİ, İDARİ İHSAİ TETKİKAT TECRÜBESİ,** İstanbul, Resimli Ay Matbaası.

Andrews, Peter Alford (Ed. By) (1989): **ETHNIC GROUPS IN THE REPUBLIC OF TURKEY,** Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag.

Asan, Veli (2000): *"Adana'da Yanyatır Ocağı",* **CEM,** sayı: 97, Ocak 2000, s. 38-40.

Aytekin, Sefer(Der.) (1958): **BUYRUK,** Ankara, Emek Basım-Yayımevi.

Barkan, Ömer Lütfi (1942) *"İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler",* **VAKIFLAR DERGİSİ,** sayı: II, s. 279-365.

Barkan, Ömer Lütfi (1953) *"Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler",* **İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İKTİSAT FAKÜLTESİ** MECMUASI, C. XV, No: 1-4, s. 228.

Birdoğan, Nejat (1992): **ANADOLU VE BALKANLARDA ALEVİ YERLEŞMESİ OCAKLAR DEDELER-SOYAĞAÇLARI,** İstanbul, Alev Yayınları.

Birdoğan, Nejat (1992a): *"Anadolu Alevi Ocaklarının Kuruluşu, İşlevleri, Yayılmaları",* **IV. MİLLETLERARASI TÜRK HALK KÜLTÜRÜ KONGRESİ BİLDİRİLERİ,** I. CİLT, Ankara, 1992, s. 5-16.

Birge, John Kingsley (1982): **THE BEKTASHI ORDER OF DERVISHES,** U.S.A. Hartford Seminary Press, 1937, Reprinted by London, Luzac&Co, 1982.

Boratav, Pertev Naili (1984): **TÜRK HALKBİLİMİ II, 100 SORUDA TÜRK FOLKLORU,** 2.B., Gerçek Yayınevi.

Clarke, Gloria Lucille (1998): **"BİR DEDENİN KİMLİĞİNDE MÜZİĞİN YERİ NE KADARDIR?" SEÇKİNLERİN MÜZİK EĞİTİMİ: TÜRKİYE ALEVİLERİNİN MANEVİ LİDERLERİNİN YETİŞMESİNDE MÜZİĞİN ROLÜ,** İstanbul, MSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Müzikoloji ABD., Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Çıblak, Nilgün (2000): **"Şükür Abdal Evladına Bektaşî Tarikatından Verilen İcâzetnâme ve Ziyâretnâme Örnekleri", 1. ULUSLARARASI HACI BEKTAŞ VELİ SEMPOZYUMU BİLDİRİLERİ 27-28-29 Nisan 2000,** Ankara, s. 286-300.

Danık, Ertuğrul (2000) *"Dersim Mitolojisinde Ocak Kültürü",* **MUNZUR,** 2000/1, s. 52-56.

Dersimi, Nuri (1997): **HATIRATIM**, İstanbul, Doz Yayınları.

Doğanay, Eraslan (2000): **ANADOLU'DA YAŞAYAN DERGAHLAR,** İstanbul.

Er, Piri (1998): **GELENEKSEL ANADOLU ALEVİLİĞİ,** Ankara, Ervak Yayınları.

Erdentuğ, Nermin (1971): **SÜN KÖYÜ'NÜN ETNOLOJİK TETKİKİ,** b., Ankara, Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Yayınları.

Erk, Hasan Basri (1954): **TARİH BOYUNCA ALEVİLİK,** İstanbul, Varol Matbaası.

Eröz, Mehmet (1977): **TÜRKİYE'DE ALEVİLİK BEKTAŞİLİK,** İstanbul.

Faroqhi, Suraiya (1976): *"The Tekke of Hacı Bektaş: Social Position and Economic Activities"* **INTERNATIONAL JOURNAL OF MIDDLE EAST STUDİES,** 7 , s.183-208.

Gölpınarlı, Abdülbaki (1961): **YUNUS EMRE VE TASAVVUF**, İstanbul, Remzi Kitabevi.

Gölpınarlı, Abdülbaki (1993): *"Kızıl-baş" md.,* **İSLAM ANSİKLOPEDİSİ,** cilt: VI, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, s.789-795.

Gürses, Remzi (1964): **HACIBEKTAŞ REHBERİ,** Ankara, Sanat Matbaası.

Hasluck, F W (1929): **CHRISTIANİTY AND ISLAM UNDER THE SULTANS,** Ed.by Margaret M. Hasluck, 2 vols, Oxford.

Kaygusuz, İsmail (1983): **ONAR DEDE MEZARLIĞI VE ADI BİLİNMEYEN BİR TÜRK KOLONİZATÖRÜ ŞEYH HASAN ONER,** İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Kehl-Bodrogi, Krisztina (1996): *"Tarih Mitosu ve Kollektif Kimlik",* **BİRİKİM,** sayı: 88, Ağustos 1996, s. 52-63.

Kehl-Bodrogi, Krisztina (1997): *"Introduction",* **SYNCRETISTIC RELIGIOUS COMMUNITIES IN THE NEAR EAST, Collected Papers of the International Symposium "Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present", Berlin, 14-17 April 1995**, Ed. By Krisztina Kehl -Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele, Anke Otter-Beaujean, Brill, 1997, s. XI-XVII.

Kılıç, Rüya (1994): **HİLAFET MÜCADELELERİNİN İSLAM TARİHİNDE VE OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA TOPLUMSAL YAPIDAKİ İZDÜŞÜMÜ: SEYYİD VE ŞERİFLER,** Ankara, Hacettepe Üniversitesi, Tarih Bl., Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

Köprülü, M. Fuad (1972): *"İslam Sufi Tarikatlerine Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri",* Çev.Y Altan, **ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ,** cilt: XVIII, s.141-152.

Köprülü, M. Fuad (1993): *"Bektaş Hacı Bektaş Veli"* md., **İSLAM ANSİKLOPEDİSİ,** c.2, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1993, s. 711-718.

Mandel, Ruth (1990): *"Shifting Centres and Emergent Identities: Turkey and Germany in the lives of Turkish Gastarbeiter",* **MUSLIM TRAVELLERS: PILGRIMAGE, MIGRATION, AND THE RELIGIOUS IMAGINATION,** Ed. By Dale Eickelman-James Piscatori, UCLA Press, s. 153-171.

Mc Elwain, Thomas (1993) *"Ritual Change in A Turkish Alevi Village",* **THE PROBLEM OF RITUEL,** Ed. By. Tore Ahlback, Finland, s. 131.

Mèlikoff, Irène (1973): *"Yunus Emre ile Hacı Bektaş"* **İ. Ü. EDEBİYAT FAKÜLTESİ TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI DERGİSİ,** cilt: XX, s.27-36.

Mélikoff, İrène (1993): **UYUR İDİK UYARDILAR,** Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları, Türkçesi: Turan Alptekin, İstanbul, Cem Yayınevi.

Mélikoff, İrène (1998): **HACI BEKTAŞ EFSANEDEN GERÇEĞE,** İstanbul, Cumhuriyet Kitapları.

Ocak, A. Yaşar (1991): *"Alevilik ve Bektaşilik Hakkındaki Son Yayınlar Üzerinde (1990) Genel Bir Bakış ve Bazı Gerçekler"* **I, TARİH VE TOPLUM,** sayı:91, (Temmuz 1991), s.20-25. Makalenin devamı, **TARİH VE TOPLUM,** sayı:91, (Ağustos 1991), s.51-56.

Ocak, A. Yaşar (1996): **BABAİLER İSYANI, ALEVİLİĞİN TARİHSEL ALTYAPISI YAHUT ANADOLU'DA İSLAM TÜRK HETERODOKSİSİNİN TEŞEKKÜLÜ,** İstanbul, Dergah Yayınları, 1996.

Ocak, A.Yaşar (1999): *"Aleviliğin Tarihsel, Sosyal Tabanı İle Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair",* **TARİHÎ VE KÜLTÜREL BOYUTLARIYLA TÜRKİYE'DE ALEVÎLER BEKTAŞÎLER VE NUSAYRÎLER,** İstanbul, Ensar Neşriyat, s. 385-398.

Olsson, Tord, Elisabeth Özdalga, Catharina Raudvere(Ed. By) (1998): **ALEVİ IDENTITY CULTURAL, RELIGIOUS AND SOCİAL PERSPECTIVES,** Istanbul, Swedish Research Instıtute.

Onarlı, İsmail (1999a) *"Mazgirt'te Şeyh Çoban Ocağı"* **CEM,** sayı: 92, Ağustos 1999, s. 26-27.

Onarlı, İsmail (1999b): *"Şeyh Hasan Ocağı ve Aşireti",* **HACI BEKTAŞ VELİ ARAŞTIRMA DERGİSİ,** Gazi Üniversitesi, Kış 1999, sayı: 12.

Özen, Kutlu (1997): **DİVRİĞİ EVLİYALARI,** Sivas, Dilek Ofset Matbaacılık.

Öztürk, Sezai (1972): **TUNCELİ'DE ALEVİLİK ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR DENEME,** İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bl., Yayınlanmamış Mezuniyet Tezi.

Shankland, David (1997): ***"Anadolu Kırsalında Alevilik ve Sünnilik",*** **GAZİ ÜNİVERSİTESİ HACI BEKTAŞ VELİ DERGİSİ,** Çev. S. Olgun-Z. Yedigün, sayı: 4, Ağustos 1997, s. 23-32.

Sümer, Faruk (1976): **SAFEVİ DEVLETİ VE KURULUŞUNDA ANADOLU TÜRKLERİNİN ROLÜ,** Ankara.

Şapolyo, Enver Behnan (1964): **MEZHEPLER VE TARİKATLAR TARİHİ,** Türkiye Yayınevi.

Tankut, Hasan Reşit (1994): **AÇIK - GİZLİ / RESMİ GAYRİRESMİ KÜRDOLOJİ BELGELERİ,** içinde, Ed. Mehmet Bayrak, Ankara Öz-Ge Yayinlari, 1994, s.

Uluğ, Naşit (1939a): **TUNCELİ MEDENİYETE AÇILIYOR,** İstanbul, Cumhuriyet Matbaası.

Uluğ, Naşit (1939b): **DEREBEYİ VE DERSİM,** İstanbul.

Ulusoy, A. Celalettin (1986: **HÜNKAR HACI BEKTAŞ VELİ VE ALEVİ-BEKTAŞİ YOLU,** 2.b, Ankara, Akademi Matbaası.

Vorhoff, Karin (1999a): *"Söylemde ve Hayatta Alevî Kadınına Kısa Bir Bakış"* **TARİHÎ VE KÜLTÜREL BOYUTLARIYLA TÜRKİYE'DE ALEVÎLER BEKTAŞÎLER VE NUSAYRÎLER,** İstanbul, Ensar Neşriyat, 251-263.

Vorhoff, Karin (1999b): *"Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar",* **ALEVİ KİMLİĞİ,** Ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 32-66.

Yalman, Nur: *"Islamic Reform and the Mystic Tradition in Eastern Turkey* **ARCHIVES EUREPEENNES DE SOCIOLOGIE,** Tome: X, 1969, no: I, pp. 41-60.

Yaman, Ali (1996): **ALEVİLİKTE DEDELİK KURUMU VE İŞLEVLERİ,** İstanbul, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyasi Tarih Bölümü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Yaman, Ali (1998a): **ALEVİLİK-BEKTAŞİLİK BİBLİYOGRAFYASI,** Mannheim, Alevi-Bektaşi Kültür Enstitüsü.

Yaman, Ali (1998b): *"Cumhuriyet Sonrası Alevilik",* **CEM,** sayı: 78, Mayıs 1998, ss. 49-51.

Yaman, Ali (1998c): **ALEVİLİKTE DEDELER VE OCAKLAR,** İstanbul, Ufuk Matbaası.

Yaman, Mehmet (1995): **ALEVİLİK İNANÇ EDEB ERKÂN**, 4.b., Ufuk Matbaası, İstanbul.

Yaman, Mehmet (1998): **ALEVİLİKTE CEM** , Ufuk Matbaası, İstanbul.

Yılmaz, A. (1948): **TAHTACILARDA GELENEKLER,** Ankara, CHP Halkevi Neşriyatı.

Yetişen, Rıza (1986): **TAHTACI AŞİRETLERİ (ADET, GELENEK, GÖRENEKLERİ**, İzmir, Memleket Gazetecilik ve Matbaacılık.

Yörükan, Yusuf Ziya (1998): **ANADOLU'DA ALEVİLER VE TAHTACILAR,** Haz. T. Yörükan, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.

EMLEK YÖRESİ KÖYLERİNDE İNANÇ ÖZELLİKLERİ

Ali YILDIRIM

KONU: Bu bildirinin konusu Emlek yöresi Alevi köylerindeki inanç özellikleri ve bunların eski kültürlerle olan ilişkileridir.

GİRİŞ:

Emlek yöresi öncelikle ozanları ile bilinir ve tanınır. Emlek ozanları gerek Alevi-Bektaşi edebiyatının gerekse bütün bir halk edebiyatının önde gelen şahsiyetleridir. Aşık Veysel, Ali İzzet, Ağahi, Aşık Veli ve diğerleri dolayısıyla Emlek'in ozan fışkıran toprak olmasının bir gerçeklik olarak altını çizmek gerekir[1]. Fakat asıl saptanması gereken bu toprağın, bu coğrafyanın özellikleridir, niteliğidir. Nasıl oluyor da bir başka coğrafyada yetişmeyen bin bir çiçek bu topraklarda yeşermektedir? Sorunun geri planı önemlidir.

EMLEK COĞRAFYASI

Emlek yöresi coğrafi olarak İç Anadolu Bölgesinde Kızılırmak'ın akışı yönünde Yıldızeli ile Akdağmadeni arasında kalan Kızılırmak Vadisindeki alanı ifade eder. Burası Şarkışla'nın kuzey ve kuzey batısıdır. Bölgeyi Yıldızeli-Şarkışla-Akdağmadeni noktalarına dayanan bir üçgen olarak da çizebiliriz. Emlek coğrafyasına dahil olan 60'ın üzerinde köy bulunmaktadır. Bu köylerin büyük çoğunluğu Şarkışla ilçesine bir kısmı ise Gemerek, Akdağmadeni ve Yıldızeli ilçelerine bağlıdırlar[2].

Aşağıda gösterileceği üzere yöre tarihsel, kültürel, inançsal bir birliktelik/ortaklık gösterdiği için siyasi/idari bölünmenin ötesinde kendi başına bir adlandırma ile anılmaya ve ele alınmaya elverişlidir.

Emlek coğrafyasında yer alan köylerin başlıcaları şunlardır:

Ağcasu, Ardıçalan, Alaçayır, Beyyurdu, Canabdal, Çakal, Davulalan, E.Hüyük, Güdül, Peyik, Hardal, Hocabey, Evci, İğdecik, İlyashacı, Katıralan,

---

1 Emlek Ozanları Hakkında bak. Ali İhsan Tuncalı, Emlek Alevi Aşıkları, Kızılırmak Yay., Ankara, 2000
Doğan Kaya, Emlek Yöresinde Aşıklık Geleneği, I.Emlek Yöresi Halk Ozanları Sempozyumu Bildiriler içinde, Ankara 1999

Kavak, Kaymak, Kılıçcı, Kümbet, Nallı, Sarıkaya, Ortaköy, Ortatopaç, Saraç, Kürtler, Sarıtekke, Sivrialan, Temecik, Yahyalı, İğdiş, Bozhüyük, Adıyaman, Akpınar, Alaman, Başağaç(Şarklı+Karaya), Benlihasan, Çağlayan, Çerçelan, Çepni, E.Kale, Alakilise, Karaözü, Kıvşak, Kızılcova, Maşlahlı, Mescit, Mezere, Örtülü, Otluk, Veziralan, Yazılıtaş, Yuvalıçayır[3]. Kuşkusuz bu liste kesin değildir ve bazı eklemeler yapılabilir.

TARİHSEL SÜREÇTE EMLEK

XI.Yüzyıldan başlayarak Anadolu'ya yönelen akın eden Türkmenler Emlek yöresini de kendisine yurt edinmişlerdir. Bölgeyi de içine alarak kurulan Danişmenli Devletinin ardından Selçuklu hakimiyetine geçen Emlek daha sonra Dulkadirli Beyliği egemenliğinde kalmıştır. Bölge ancak XVI.Yüzyılın ilk çeyreğinden sonra Osmanlı topraklarına katılabilmiştir.

EMLEK HARİTASI

Emlek Osmanlı idari taksimatında Eyalet-i Ruma'a bağlı Bozok Sancağı içinde anılmıştır. Bu yüzyıla ait arazi tahrir defterlerinde Emlek Bozok Sancağının nahiye merkezlerinden biri olarak kayıtlı bulunmaktadır. Kayıtlara göre Emlek Nahiyesi'ne bu yüzyılda 62 köy bağlı bulunmaktadır. Bu köylerin barındırdığı nüfus ise 12.500 civarındadır[4]. Sonraki uygulamalarla Emlek Nahiyesi'nin köyleri çeşitli kazalar arasında dağılmış ve Emlek idari bir birim olmaktan çıkmıştır.

EMLEK ADI

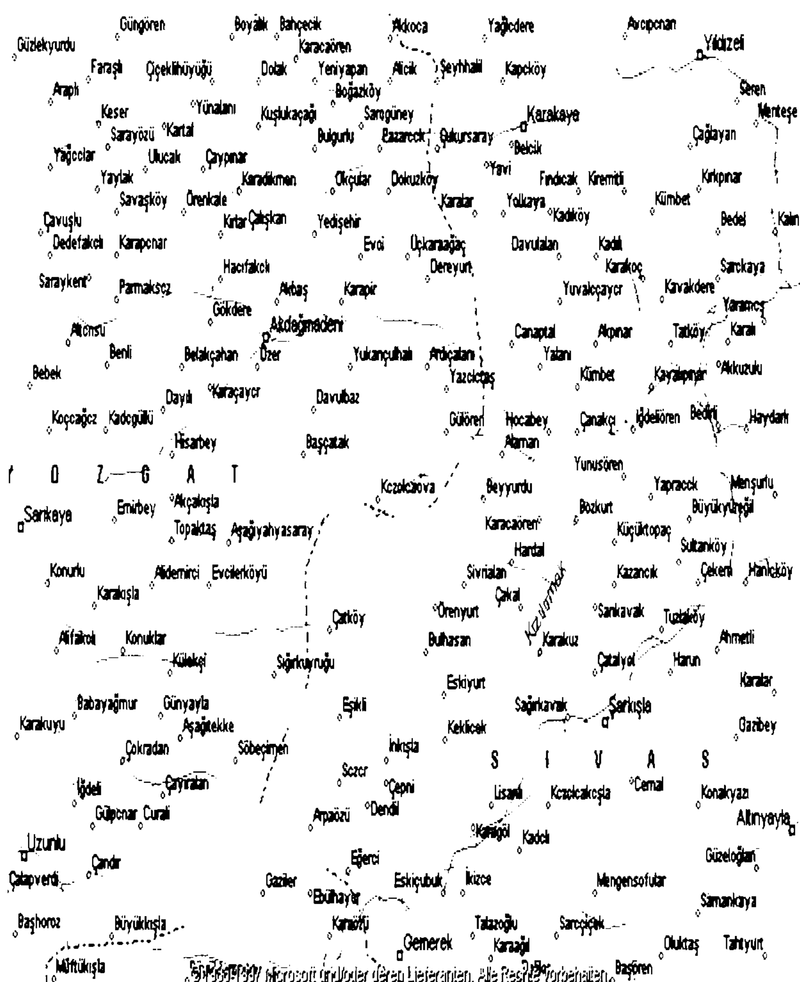
Emlek adının nedene geldiği kesin olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte bu ad yöreyi tanımlamakta/adlandırmakta 500 yıldan daha uzun bir süredir kullanılmaktadır.

Emlek adının em ve lek bileşenlerinden oluştuğu, emlemek, iyileştirmek, sağaltmak fiilinden lek ekini alarak iyileştirici, sağaltıcı, tedavi edici yer, yurt , toprak biçimine dönüşerek ad olduğu düşünülmüştür[5] Emlek toprağının yöreye yerleşen insanların ruhuna, doğasına uygun olduğu, onlar için elverişli yaylak ve kışlakları barındırdığı ve yaşama olanakları açtığı düşünülürse bu yaklaşımın yabana atılmaması gerekir.

Yunus Koç, XVI.Yüzyılda Bir Osmanlı Sancağının İskan ve Nüfus Yapısı, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1989, sf.109.

4 Yunus Koç, Agy., sf.16-20

5 Ali Yıldırım, Emlek'te Kültürel Değerler, Dost Dost Dergisi, Sayı 12, Mart 2000, sf.27 vd.


Güngören
Boyalık
Bahçecik
Akkoca
Yağcıdere
Avcıpınarı
Güzlekyurdu
Karacaören
Yıldızeli
Faraşlı
Çiçeklihüyüğü
Dolak
Yeniyapan
Alicik
Şeyhhalil
Kapıcıköy
Araplı
Boğazköy
Şeren
Keser
Yünalanı
Kuşlukaçağı
Sarıgüney
Karakaya
Menteşe
Sarayözü
Kartal
Bulgurlu
Pazarcık
Çukursaray
Çağlayan
Yağcılar
Belcik
Ulucak
Çaypınar
Yavi
Yaylak
Karadikmen
Okçular
Dokuzköy
Fındıcak
Kremitli
Kırkpınar
Savaşköy
Örenkale
Karalar
Yolkaya
Kümbet
Çavuşlu
Kırlar
Çalışkan
Yedişehir
Kadıköy
Bedel
Kalın
Dedefakılı
Karapınar
Evci
Üçkaraağaç
Davulalan
Kadılı
Hacıfakılı
Dereyurt
Karakoç
Sarıkaya
Saraykent
Parmaksız
Akbaş
Karapir
Yuvalıçayır
Kavakdere
Gökdere
Yaramış
Akdağmadeni
Akçınsu
Canaptal
Akpınar
Tatköy
Karalı
Benli
Belakçahan
Üzer
Yukarıçulhalı
Ardıçalanı
Yalanı
Bebek
Yazıcıtaş
Kümbet
Kayalıpınar
Akkuzulu
Dayılı
Karaçayır
Davulbaz
Koççağız
Kadıgüllü
Gülören
Hocabey
Çanakçı
İğdeliören
Bedirli
Haydarlı
Hisarbey
Başçatak
Alaman
Y O Z G A T
Yunusören
Kızılcaova
Beyyurdu
Yapracık
Menşurlu
Sarıkaya
Emirbey
Akçakışla
Bozkurt
Büyükyüreğil
Topaktaş
Aşağıyahyasaray
Karacaören
Küçüktopaç
Hardal
Sultanköy
Konurlu
Alidemirci
Evcilerköyü
Sivrialan
Kazancık
Çekerli
Hanlıköy
Karakışla
Çakal
Çatköy
Örenyurt
Sarıkavak
Tuzlaköy
Alifakılı
Konuklar
Bulhasan
Kızılırmak
Karakuz
Ahmetli
Külekçi
Sığırkuyruğu
Çatalyol
Harun
Eskiyurt
Karalar
Babayağmur
Günyayla
Eşikli
Sağırkavak
Şarkışla
Karakuyu
Aşağıtekke
Keklicek
Gazibey
Çokradan
Söbeçimen
İnkışla
S I V A S
Sıcır
İğdeli
Çayıralan
Çepni
Lisanlı
Kızılcakışla
Cemal
Konakyazı
Gülpınar
Curali
Arpalözü
Dendil
Altınyayla
Karagöl
Kadılı
Uzunlu
Çandır
Eğerci
Güzeloğlan
Çalapverdi
Gaziler
Eskiçubuk
İkizce
Mengensofular
Ebülhayır
Samankaya
Başhoroz
Büyükkışla
Karaöz
Tatazoğlu
Sarıçiçek
Gemerek
Karaağıl
Okuktaş
Tahtyurt
Müftükışla
Başören
© 1988-1997 Microsoft und/oder deren Lieferanten. Alle Rechte vorbehalten.

FARKLI BİR EMLEK OLGUSU

Ortak kültürel, sosyolojik ve inançsal özellikler gösteren ve izlenebilir bir Emlek coğrafyasından söz etmek mümkün müdür? Sorunun yanıtı evet olacaktır. Emlek hukuksal bir varlık olmaktan çıkarılmış olsa da ortak kökenden gelen ve yüzyıllar içerisinde pekişen ortak bir ruhi şekillenme Emlek yöresi için sözkonusudur. Bu nedenle unsurlarınca paylaşılan, ortak, üzerinde anlaşılan ve kabul gören bir "Emlek dünyası" dile getirilebilir. Kültürel, inançsal, sosyolojik unsurlarıyla hemen yanı başında yer alan komşu coğrafyalardan farklı ve kendi içinde bütünlük arzeden bir "coğrafya"dır Emlek.

EMLEK'TE İNANÇ ÖĞELERİ

Emlek'te kendine özgü bir inançlar sisteminin varlığını ampirik veriler ortaya rahatlıkla koymaktadır. Eski yaşantı biçiminden, kültür ve inançsal öğelerden gelen özellikler yeni durumda yeni coğrafyanın özelliklerini de içererek varlığını sürdürmüştür. Emlek'te yaşayan unsurların iskan edilişinin üzerinden yüzlerce yıl geçmiş olmasına karşın bu özelikler bu gün de yaşamaktadır.

Emlek yöresi inanç özeliklerini aralarken Fuat Köprülü'nün yapmış olduğu "İslam öncesi inançlar ve Şamanist gelenekler İslami bir cila altında varlıklarını sürdürdüler"[6] saptamasına katılmamak olanaksızdır. Yörenin hemen yanı başında bulunan ve bu inancın serçeşmesi olarak kabul edilen Hacı Bektaş Dergahının yanısıra Yusuf Abdal, Kılınç Abdal, Yolkulu, Can Abdal tekkelerinin kökeni hayli eskiye dayanmaktadır. Bu inanç biçiminin adı günümüzde aldığı ad ile söyleyecek olursak Alevilik'tir. Emlek yöresi inançsal olarak Alevi-Bektaşiliğin hüküm sürdüğü bir coğrafyadır. Osmanlı şeriatının tüm baskı, sindirme ve yıldırma politikalarına rağmen Emlek coğrafyasının bu inanç özeliği silinip yok edilememiştir. Yüzlerce yıllık sünnileştirme/asimile etme tutumuna Alevilik direnerek yanıt vermiştir. Ne var ki yörede yer alan bazı köyler asimilasyondan kurtulamamış ve sünnileşmiş olmalıdır. Çünkü Aleviliğini yaşayan Emlek köyleri ile yaşayamayan bazı köyler arasında hala akrabalık ilişkilerinin varlığı dikkat çekmektedir. Diğer yandan bu asimile olan köylerle Alevi köylerindeki adlar, gelenekler, davranış kalıpları büyük ölçüde benzerlikler göstermektedir. Aynı aşiretten, aynı obadan insanların bir bölümünün direnirken diğer bölümünün nasıl olupta asimile olduğu incelemeye muhtaç bir konudur.

---

6 Fuat Köprülü, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu, TTK Yay., Ankara 1994, sf.47

GÖZLENEBİLEN ORTAK ÖZELİKLER

Emlekte yaşanan inaçların temel özeliği hayatın dışında ayrı bir katagoride yerine getirilmesi gereken edimler/tapınımlar olmayıp tam tersine bizahati gündelik yaşantının ortasında ve onun bir parçası oluşlarıdır.

İnançsal öğeler ile,

a) Bire bir ilişkiye geçebilme,

b) Ona dokunabilme, hissedebilme, yakınlık kurabilme,

c) Onu bir parçası olarak görebilme

durumları sözkonusudur. Yani inançsal/kutsal öğelerin somutluğu her bir öğede kendisini ortaya koyar. Emlekte inanç somut birtakım katagoriler ile şekillenmiştir. Soyut inançsal unsurlara tümüyle sırt dönülmemekle birlikte somut olan tercih edilip yaşanır. Bir bakıma kutsallık somutta, yani maddede yani insanın ve dünyanın kendisinde aranırken, kutsal olan elle tutulur, gözle görülür hale gelirken tüm evren de kendiliğinden kutsallaşmaktadır. İnanılan, kutsal görünen dokunabilecek kadar yakında olmalıdır.Her an çağırılabilme mesafesinde, seslenildiğinde sesin duyurulabileceği uzaklıkta olmalıdır.

Tüm bunlardan dolayı ve bunlar nedeniyle Emlek'te inançsal öğeler eksi kültürün devamı olarak yaşamaktadır. Bu inançsal unsurlar hayatın maddi gerçekliğinden kaynaklanmakta ve yine dönüp insan hayatı üzerinde etkiler yaratmaktadır.

EMLEK KÖYLERİNDE HANGİ İNANÇLAR YAŞIYOR

Emlek köylerinde kısa bir gezinti yapıldığında bu köylerde bir çok eski inançsal öğenin yaşadığı saptanabilecektir. Hemen her köyün kendine ait ve başkalarıyla da benzerlik gösteren inanç unsurları bulunabilecektir.

Bazı Emlek köylerine şöyle bir göz atacak olursak:

HARDAL KÖYÜ

Köyün girişinde yol üzerinde köyün doğusunda Tülüce Baba yatırı var.

Önceden bir taş yığılısı ve bir ağaç varken sonra türbe haline gelmiş. Burada kurbanlar kesiliyor.

Hardal'dan İlyashacı'ya doğru akan dere üzerinde bir Bektaşi tekke kalıntısı var: Kerem Ali Baba tekkesi. Bu tekke 1926'ya kadar faaliyette imiş.

Hardal'da konak denilen yapılı bir eski tapınak mekanı var. Kesme taş kalıntıları var. Ne amaçla kullanıldığı bilinmiyor. Köyün tam ortasında ve hala kalıntıları var.

GÜLDEDE

Emlek'in en yüksek dağlarından biridir.

Tepesi adeta çevrilmiş bir kale kalıntısı şeklinde taş izleriyle doludur. Gül Baba'nın kim olduğu bilinmez. Sivrialan, Mecit, Hardal, Beyyurdu, Ortaköy köy arazilerine sınır ve bu köylülerce kurbanlar kesilir.

ORTAKÖY

Köyün doğudan girişinde yine bir bektaşi tekke kalıntısı bulunuyor.

ALAKİLİSE/ZİYARAT ARDICI

Alakilise/Örenyurt arasında Alakiliselilerce kutsal olarak kabul edilen "çamlı ziyaret" olarak anılan bir ardıç ağacı bulunuyor. Adaklar adanıyor, kurbanlar adaklar kesiliyor.

AŞILIK

Meçit'in üstünde Emlek Hüyüğün yaylasında yer alan büyük bir kaya kitlesidir. Kırmızı renktedir. Kalıp kalıp sökülür, taşla ezilir, suda eritildikten sonra baharda yaylıma çıkacak olan koyunlara sürülüp boyanır. Koyunların kurda kuşa yem olmaması için aşılğın boyası ile boyanarak kutsanır.

KALE KÖYÜ

Köyde Dayıbalağı adıyla bir yatır var. Kimliği hakkında bilgi yok.

Bu yatır Dalak Ocağı olarak biliniyor. Karın boşluğunda oluşan ağrılarda bu kimse dalaklamış denilerek iyileşmesi için orayı ziyaret ediyorlar. Kurbanlar kesiyorlar.

ÜÇ KARDEŞ DAĞ

Emlek'in ortalarına düşen yerde üç dağ yükseliyor. Bu dağlara üç kardeş adını vermiş ve her biri ayrı bir dağı mesken tutmuşlar. Üçü de kutsal olarak görülüyor. Birbirini görecek şekilde yükselen bu tepeler KÜREBABA, AĞBABA, KARABA adlarını taşıyorlar.

AKPINAR

Köyün üst tarafında yüksek Ağbaba tepesi bulunuyor. Bu tepede Ağbaba adlı bir evliyanın yatırı olduğuna inanılıyor. Köylüler Ağbaba'dan her türlü kerameti bekliyorlar. Ona adaklar adayıp kurbanlar kesiyorlar.

KÜREBABA

Kümbet, İğdecik, Hocabey, Sarıtekke, Güdül, Canabdal köyleri arasında bulunyor. Kürebaba Bozdağlar'ın yüksekçe bir tepesi. Tüm bu köylerce kutsal görülüyor. Kürebaba'da adaklar adanıp kurbanlar kesiliyor.

Ulu Çam Ağaçları: Kürebaba'da üç büyük ulu çam ağacı bulunuyor. Bu ağaçlar da kutsal görülüyor. Bir insanın iki kolu ile bu çamlara sarılıp ellerini kavuşturduğu takdirde dileğinin yerine geleceğine inanılıyor.

Sütoluk: Kürebaba'da buz gibi suyu olan bir oluk/çeşme var. Söylenceye göre bu çeşmeden Cuma akşamları(Yörede Perşembe akşamına Cuma akşamı deniliyor) su yerine süt akarmış. Adı buradan geliyor. Ne var ki kendini bilmez bir kadının bazı pis giysilerini bu çeşmenin başında yıkadığından dolayı artık oluktan süt akmaz olmuş. Tersine sütoluk Cuma akşamları bulanık akmaya başlamış[7].

Dağın Tanıklığı:Köylüler Kürebaba önünde hiçbir insanın yalan söyleyemeyeceğine inanıyorlar. Çok zor durumda bir insanın doğru söyleyip söylemediğini anlamak denetlemek için Kürebaba'nın tanıklığına başvuruyorlar. Kürebaba'dan çıkan bir ateş yalan söyleyen insanın yüzünü yalıyormuş.

SARITEKKE KÖYÜ/Sarı Abdal

Köyde, köyün tam orta kısmında, girişte sağ yanda kalan köylülerin "yatır" dedikleri bir mezar var. Ziyaret de deniliyor. Hemen yatırın yanıda yeni bir cemevi yapıldı.

Mezar bir tek göz bir odanın içinde bulunuyor.

Köylüler orada yatan kişinin adının MUHTAR ABDAL olduğunu söylüyorlar.

Köylülere sık sık Muhtar Abdal keramet gösteriyor. Bir köylü kadın kızı ile birlikte köyde bir başka akrabasını ziyaret ediyormuş. Akşamın alaca karanlığında. Muhtar Abdal yatırın kapısını önünde ak sakallı, beyaz saçlı bir ihtiyar olarak elleri belinde koşar adım giden kadının arkasından seslenir. Niye koşuyorsun, gideceğin yere nasıl olsa varacaksın. Kadın gördüklerinin, duyduklarının gerçek mi olduğunu anlamak için kızına bakıyor, geriye döndüğünde Muhtar Abdal'ın olmadığını görüyor.

Köylüler Muhtar Abdal'a adak adıyorlar. Civar köylerden gelenler de oluyor. Cem evini yaptıranlar köylülerle akrabalığı olan ve Tokat/Turhal'ın bir köyünde yaşayan insanlar. Yatırı ziyarete onlar da geliyor. Kişisel adaklar var. Kurban kesiliyor, pişiriliyor, dağıtılıyor.

---

7 Kümbet Köyü'nden Ali Göktaş ve Sarıtekke Köyünden Hasan Biçer'in anlatımları.

DAVULALAN

Köyde Kevgir Baba'nın yatırı bulunuyor. Bu kişinin kim olduğu bilinmiyor. Yatırın yanında bir kaynak suyu var. Su çıkıyor ve az sonra kayboluyor. Kevgir Baba'nın başında adaklar, kurbanlar kesiliyor.

HOCABEY/HIZIRBEY

Köyde bir ocak var: Bektaşağagil. Bu evin önünde derin bir kuyu bulunuyor. Gözlerinde şaşılık bulunan kimselerin bu kuyunun suyuna baktıkları tekdirde iyi olacağına inanılıyor.

KÜMBET

Köyün hemen üst tarafındaki tepede köye adını veren bir ziyaret bulunuyor. Büyük kesme taşlardan eski bir kalıntı bu. Taşların üzerinde henüz okunamayan/okunaklı olmayan yazılar yer alıyor. Muhtemelen eski bir tapınak bu. Köylüler buraya adak adayıp kurban kesiyorlar.

ALAMAN KÖYÜ

Köyün Yukarı Alaman kesiminde bulunuyor. Yine köyün ortasında, yolun sol kısmında bulunuyor. Yatır küçücük bir odanın içinde bulunuyor. Kutsal yatır CÖ var. Kara Cö de deniliyor. Yatırın kim olduğu bilinmiyor. Fakat yörede bir kimsenin yüzünde, elinde ya da vücudunun başka bir yerinde felç olduğunda iyileşmesi için Co'ye götürüyor. Burada adaklar adanıyor, kurbanlar kesiliyor. Co'nün kerameti konusunda tam bir inanç var. O nedenledir ki hala yörede "Kara Co beni taş kessin ki" ya da "Kara Co ağzımı, gözümü eğsin ki" yemin ediliyor. Co'nün tanıklığına başvuruluyor[8].

İLYASHACI

Köyün doğusunda, Temecik yolunda Karaziyarat bulunuyor. Baharda köyün tüm hayvanları ilk olarak oradan yaylıma çıkıyor. Yine yol üzerinde Çoraklısu Pınarı başında bir alıç ağacı var. Dilekte bulunmak isteyenler ona çaput bağlıyorlar.

Köyde Kürkçüler adıyla bir de "derma" ocağı var. Deri hastalığı olanlar onlara geliyorlar. Alevi-Sünni tüm köylerden insanlar gelip kurbanlar kesiyorlar.

---

8 Cemal Şahin, Saraç Köyünde İnanç ve Yaşam Kesitleri, Yol Dergisi Sayı 5, Ankara Ağustos 2000

Köyde mezarında cuma akşamları ateş yandığı söylenilen Gül/Göç Memmed'in mezarı var. Memmed bir yalnız adammış, köye gelmiş, yerleşmiş ve ölmüş.

ÇAKAL

Köyün içinde Ali Baba yatırı var. Kim olduğu bilinmiyor, bir evliya olarak tanınıyor. Orada kurbanlar kesiliyor.

SİVRİALAN

Sivrialanın üst tarafında Sivrialan, Meçit, Beyyurdu, Hüyük köylülernce de kutsal olarak görülen Beserek dağı yükseliyor. Besereğin başında bir taş yığını var.Mezar/yatır diye anılıyor. Besereğin eteğinde bir kuyu/çukur bulunuyor. Burayı baharda karsuları dolduruyor. Bu kuyunun suyunun "uyuz" hastalığına iyi geldiğine inanılıyor. Çobanlar uyuz keçilerini, oğlaklarını o "cöherli" sudak yıkayıp sağaltıyorlar. Söylenceye göre Veysel Karani'nin develeri uyuz olmuşlar. O suyun uyuza iyi geldiğini bilip koşa koşa kuyuya gelmişler. Suya girince hastalıkları geçmiş. Tüm Emlek'te uyuz olan insanlar ve hayvanlar bu kuyuya getiriyor. Suyun başında ulu ardıç ağaçları bulunuyor. Bu ağaçların kutsallığına inanılıyor ve bir yeşil dalını kesenin "kurtlanacağı", vücuduna "kurt" düşeceğine inanılıyor.

Köyden kendini bilmezin biri tüm yalvarmalara rağmen bu ağaçlardan bazılarını kesmiş. Kağnısına yükleyip köye getirirken ağaçlardan kan sızdığı görülmüş. 15 gün geçmeden köylü hastalanıp yatağa düşmüş, vücudunda kurtlu yaralar oluşmuş ve kurtulamayıp ölmüş[9]

SARAÇ

Kendi köyüm olan Saraç'ı biraz daha ayrıntılı ele almak istiyorum.

SARAÇ'TA KUTSAL ŞEME DAĞI

Saraç köyünün eteklerinde kurulu bulunduğu Şeme Dağı köylülerce kutsal sayılmaktadır. Köylüler Şeme Dağı'na dönerek dua ederler. Ondan yardım dilerler, kendilernii kötülüklerden korumasını isterler. Şeme Dağı'nın zirvesinde bir yatır bulunur. Köylülere göre bu Şeme'nin mezarıdır. Fakat dağın başında yattığı varsayılan ve dağa adını veren Şeme'den çok kutsal olan adeta Şeme Dağı'nın kendisidir. Köylülere göre Şeme'den bir dal kesenin onması mümkün değildir. O kişinin başına mutlaka bir kötü iş gelir. Diğer

9 Sivralan Köyü'nden Cemal Özdamar'ın anlatımları

dağlar kel-kır olmuşken Şeme Dağı bu kutsallığı nedeniyle yeşil kalmıştır. Saraç Köyü'nde Şeme'den dilekte bulunmayı halen bugün dahi kimse yadırgamamakta, çok olağan görmektedir. Hastalara iyilik, gurbetlere gidenlerin sağ sağlim dönmesi isteği, sevilen kız ya da oğlama kavuşma özlemi Şeme'nin yoluna koyabileceği işler arasındadır. Her yıl Haziran ayının ilk haftasında köylüler topluca Şeme Dağına "ziyarete" çıkarlar. Her köylü kendi olanakları ölçüsünde bir kurban keser, evinde ne varsa ortak sofraya sunmak için getirir. Kimsenin azına çoğuna bakılmaz. Getirilenler ortak bir yerde toplanır. Kesilen kurbanlar yine büyük ortak kazanlarda pişirilir. Herkes olanakları ölçüsünde getirir, fakat herkes gereksinimine göre pay alır kurulan sofralardan. Tüm bunlar köylünün Şeme'ye karşı hep beraber bir borç ödemesi ondan bir yıl boyunca köylerini insanlarını koruması için gerçekleştirilen törenlerdir. Zamanı gelipte Şeme'ye çıkmamak köyün tarihinde şimdiye kadar hiç olmuş bir olay değildir.

BOZ ATLI HIZIR

Saraç'ta Boz Atlı Hızır daha insanların çocukluklarından başlayarak tanıştıkları ve her an darda kalmışların yardımcısı olan ak sakallı ak yüzlü yaşlıca bir pirdir. Her türlü zorluk karşısında, özellikle insanların yalnız başlarına oldukları zaman bir müşgülatla karşılaştıkları an ilk yardıma çağırdıkları Boz Atlı Hızır'dır."Hızır, Nerede çağırırsan orada hazır."Hızır için Saraç'ta Ocak ayının sonu ile Şubat ayının ilk günlerinde üç günlük süre ile Hızır Orucu tutulur. Kendisi için oruç tutulan tek kutsal kişiliktir Hızır. Orucun sonunda buğdayın kavrularak el değirmeninde çekilmesiyle elde edilen kavut sıcak şeker ile yoğurularak "kavut topu" yapılır ve tüm köylünün ortaklaşa yaptığı bu helva yine tüm köylüye ihtiyacına göre dağıtılır. Kavut topu'nun yapılacağı günün gecesi büyük leğenlere konulan çekilmiş buğdayın üzerine Hızır'ın gece gelip el basması beklenir ve o sabah özenle Hızır'ın o eve uğrayıp uğramadığı araştırılır.Hızır ak sakallı ihtiyardır. Sık sık insanları sınamak için don değiştirerek onların kapılarını çalar. Genellikle yaşlı bir dilenci kılığında gelir. İnsanların yoksullara, muhtaçlara, yaşlılara karşı tutumlarını sınar. Hızır'ın bir gün başka bir giysi içinde kapılarına geleceğini düşünen Saraçlılar kapılarından genellikle yaşlı dilencileri eli boş çevirmemeye özen gösterirler.

AY ALİ'DİR GÜN MUHAMMED

Saraçlı için ay ve gün kutsaldır. Ay'a ve Gün'e karşı yakarırken, yalvarırken onun üstün bir güç sahibi olduğu, kötülükleri ortadan kaldıracağı, kötülükleri engelleyeceği, onları kaza ve beladan koruyacağı ve iyilikler getireceği düşünülür, buna inanılır.Gökyüzünde ay bütün parlaklığıyla

dururken anamın ellerini açıp ona karşı bizi kötülüklerden koruması için dua ettiğine çok sık rastlamışımdır. Hatta insanoğlunun aya çıktığını söylediğim zaman beni çok şiddetli bir biçimde azarladığını hala hatırlıyorum. "Ay Ali'dir demişti, ona kimse çıkamaz!"

TUTARSAN DA KARA TAŞTAN TUT!

Saraç'ta inançların-kutsallıkların somutluğu her bir öğede kendisini ortaya koyuveriyor.

Karataş İhsanlı Köyü yolu üzerinde dağa gömülmüş 3-4 metre yüksekliğinde bir kaya parçasıdır. Karataşın dilekleri yerine getireceğine inanç tamdır Saraç'ta.

Öykü şöyle: Çocuğu olmayan bir karı koca kutsal bir dergahtan bir çocuk dilemeye giderken tarlasında çalışan bir köylü ile karşılaşıyorlar. Köylü nere gittiklerini soruyor, onlar söylüyorlar üç-beş günlük yoldaki bir dergahı. Köylü onların saflıklarına acıyıp az ileride bulunan büyükçe kara bir kayayı göstererek "işte diyor, aradığınız kutsal dergah burası." Karı koca gidip kara taşa dilekte bulunuyorlar. Aradan bir yıl geçiyor. Aynı karı koca bu kez kucaklarında bebekleri ile köylüye rastlıyor. Köylü nereye gittiklerini soruyor. Onlar geçen yılki dileklerinin kabul olduğunu o nedenle dilek tuttukları yere kurban kesmeye gittiklerini söylüyorlar. Köylü gülüyor, dergah diyor dört günlük yerde, o sizin dilekte bulunduğunuz ise yalnızca bir kara taş. Karı koca bizim dergahımız orasıdır, ona kurban keseceğiz diyorlar köylüyü şaşırtarak.Öykü Saraç'ta kişinin inancının sağlam olmasının yeterli olduğu, neye kime inandığnın çok önemli olmadığı, her şeyin kişinin kendi içinde dünyasında düğümlendiği yorumuyla anlatılıyor ve "tut ta kara taştan tut" sözü ile özetleniyor.

KUTSAL TAŞ SALLANDODAK

Şeme yolu üzerinde gidiş yönünde sol tarafta bulunan yaklaşık 2 metre çapında olan bir insanın dudağını andırdığı için bu adı alan kum bir taş bulunuyor. Köylüler köye gidiş gelişlerinde bu taşa niyaz ediyorlar.

HAYVAN DONUNA GİRME

Saraçlı için insanların keramet göstermesi kadar doğal bir şey yok. Anam Hubyar'dan köye taliplerini görmeye gelen bir dedenin don değiştirip beyaz bir at olarak şafağa karşı köyün içinde dolanarak insanları izlediğini, kendisinin bunu gördüğünü, dedenin de evet o beyaz at bendim dediğini anlatırdı.Yine köyden yaşlı yoksul insanların evliya donuna girdikleri "kimde ne keramet var kim ne bilir?" sözüyle ifade ediyorlar. İnsan kendisinden ke-

ramet beklenen bir varlık.İnsanın bu özelliği hiç yadırganmıyor, tersine ondan keramet göstermesi bekleniyor.

İNANÇ UNSURLARININ DEĞERLENDİRMESİ

Emlek'te yaşanan ve varlığını sürdüren inanç özellikleri çeşitli inanç kültlerinin olduğunu ortaya koyuyor.

Bir kültün varlığı için gerekli olan:

A) Külte konu bir nesne/kişi bulunması,

B) Ondan bir keramet olduğu yönünde ortak inanç

C) Bu ortak inancın sonucu olarak fayda sağlamak veya zarardan uzaklaşmak için kurbanlar kesme, adakta, ziyaretler yapma[10] unsurları burada bire bir gözlenebiliyor.

İnanç kültleri tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkıyor. Bunların maddi hayatın bir gerçekliğine yanıt verdiği, somut bir ihtiyacı manevi anlamda da olsa giderdiği görülüyor. Yani iradi bir şekilde hadi bir inanç ögesi oluşturalım denilerek kült oluşturulamadığı gibi kültler için "bunlar bidattır, tanrıya şirk koşmaktır" denilerek de bir çırpıda kültler ortadan kaldırılamıyor.

Emlek yöresinde varlığını ortaya koyan inanç kültleri Anadolu Aleviliğinin de bir bakıma çehresinin resmini çiziyor. Bu öğretide doğa ile dost olma, tüm evrende tanrısal bir öz olduğuna inanma ve evreni, evrene ait her şeyi kutsallaştırma insanın yabancılaşmayıp kucakladığı bir dünyayı varkılıyor. Emlekli için kutsal eli ile tutulacak, gözü ile görülecek, kulağı ile duyulacak kadar yakın olmalı. Bu nedenledir ki o özelliklerde olan unsurlarda kutsallık arıyor. Yabancı, korkutucu, uzak, anlaşılmaz değil. Tersine dost, sevecen, yakın ve kavranabilir olanı tercih ediyor. Bilinçli, özel olarak yapılan bir tercih değil bu. Hayatın içinde kendiliğinden olan bir şey.

ÇEŞİTLİ KÜLTLER

DAĞ TEPE KÜLTÜ

Çok eski zamanlardan beri büyük ulu dağların insanlarca kutsandığı görülmüştür. Dağların ululuğu, gökte varsayılan tanrıya yakınlığı insanlarda bir tapınma hissi doğurmuştur.

Emlek köylerinde hemen hemen her köyde dağ/tepe kültüne rastlamak mümkündür.

---

10 Ahmet Yaşar Ocak, Alevi-Bektaşi İnancının İslam Öncesi Temmelleri, İletişim Yay. İst. 2000, s.93

Genellikle köylerin eteklerinde kurulu bulunduğu dağ/tepe köylülerce kutsal sayılmaktadır. Köylüler tepeye dönerek dua ederler. Ondan yardım dilerler, kendilernii kötülüklerden korumasını isterler.

Emlek'te dağ/tepe kültü bütünüyle bir eren/evliya kültü ile birleşiyor. Düzde de eren/evliya yatırlarına rastlamakla birlikte büyük çoğunlukla evliya mekanları dağ dorukları oluyor. Emlek köylülernce kendisine kutsallık atfedilen tepelerin zirvesinde bir yatır bulunduğuna inanılıyor. Köylülere göre bu kimliği hakkında her hangi bir bilgiye sahip olunmayan eren/evliyanın mezarıdır. Dağ ile evliya adeta birleşmiş haynaşmış hale gelmektedir.

Dağ/tepe kültünün olsun, yatırların olsun önemli bir özelliği kendisiyle ilişkiye geçildiği anda kerametlerini ya da hışımlarını ortaya koymalarıdır. Yani burada da müdahale olan, onu bir keramet göstermeye sevkeden insandır. Başka ilahlarda olduğu gibi insanların onunla özel bir ilişkisi olmadan durup dururken harekete geçmeleri sözkonusu değildir. Demek ki kutsal dağ da evliya da insan tabiatlı tasavvur ediliyor. İlişkiye geçme çeşitli biçimlerde gerçekleşiyor, dilekte bulunarak, adak adayarak, kurban keserek. İlişki tek tek olduğu gibi topluca kurban keserek de olabiliyor.

Emlek'te kutsal dağlardan/yatırlardan -ki bu iki ayrılmaz ve ortak olarak "ziyarat" olarak anılır- dilekte bulunmayı halen bugün dahi kimse yadırgamamakta, çok olağan görmektedir. Hastalara iyilik, gurbetlere gidenlerin sağ sağlim dönmesi isteği, sevilen kız ya da oğlama kavuşma özlemi ziyaratların yoluna koyabileceği işler arasındadır. Köylüler ziyarattan bir arkadaş, bir dost gibi yardımlarını, görüp gözetmesini, kollamasını ve elinden tutup kaldırmasını isteyip, sağlık ve varlık vermesi dileğinde rahatlıkla bulunabilirler.

Emlek'te ziyarata çıkma, adak adama, kurban kesme tek tek yapılabildiği gibi Şeme ziyaratında olduğu gibi topluca da gerçekleşebilir.

AĞAÇ KÜLTÜ

Emlek'te ağaç kültünü dağ/tepe kültünün mutlak bir tamamlayıcısı olarak görüyoruz. Kutsal ziyarat yerlerinde bulunan ağaçlar da kendiliğinden kutsallaşıyor. Dokunulmaz, kesilmez hale geliyor. Bu ağaçların türü bu durumda bir önem taşımıyor. Çalı çırpı bile böyle değerlendiriliyor. Köylülere göre ziyarattan bir dal kesenin onması mümkün değildir. O kişinin başına mutlaka bir kötü iş gelir. Diğer dağlar kel-kır olmuşken ziyaratın bulunduğu bu yerler kutsallığı nedeniyle yeşil kalmıştır.

Bir de ziyarat yerlerinde dukunulmazlık dolayısıyla büyümüş ulu ağaçlar bulunuyor. Çam gibi, ardıç gibi yüzlerce yıllık ağaçlar. Bu ağaçlar da ziyarat-

la birlikte dileklere mazhar olabiliyor. En çok görülen dilek biçimi ağacın gövdesini kucaklayarak iki eli kavuşturma şeklinde.

Emlek'te ulu ağaçlara özellikle ardıç ve çam kutsallık atfedilirken bozkırda yetişen "alıç" ağacına da zaman zaman kutsallık atfediliyor.

Bazan da yalnız başına varlığını sürdüren bir ağaç ziyarat yeri olabiliyor.

SU KÜLTÜ

Dağ/tepe, ağaç kültü bir çok durumda su kültü ile bütünleşiyor. Ziyarat yerlerinde, ağaçların gölgesinde hoş içimli bir su kutsallık kazanıyor. Bu suyun kirletilmemesi gerekiyor. Bu sularda hastalıkları sağaltıcı bir öz bulunuyor. Suyun insanı koruyucu özelliği olduğu da düşünüldüğü için suyun başına gelemeyenlere o sudan götürülüp içirildiği de görülüyor.

TAŞ/KAYA KÜLTÜ

Büyük bir kaya kitlesi, şekil almış bir taş ya da renkli bir taş parçası Emlek'te bu külte konu oluşturabiliyor. Ziyarat yerlerindeki taşlardan ziyade tek başına, bir yamaçta, bir dere kenarında, bir ormanın içinde yüzyıllardır orda duran taş/kaya insanda bir kutsallık uyandırıyor. Tarihsel olma, dünya durduğundan beri var olma, ebedilik, sonsuzluk insanları cezbediyor. O taşa niyaz etme, dilekte bulunma insanlara hiç te garip gelmiyor.

Taş'ın insanın kendi gerçekliği, kendi dünyası ile bire bir ilişkisi olduğu gerçeği dilek tutma durumunda söylenen "tutarsan da kara taştan tut" sözüyle bir daha anlam kazanıyor.

OCAK KÜLTÜ

Ateş kültünden ve ateşin kutsallığından farklı olarak Emlek'te karşımıza çıkan Şifa Ocakları kültüdür. Bir ev, bir aile geleneksel olarak bir hastalıkta adeta uzmanlaşmış oluyor. Sarılık Ocağı, Al Ocağı, Derma Ocağı, Şaşılık Ocağı,

Emlek'te tüm Emlek köylülerinin üzerinde anlaştıkları bir çok şifa ocağı bulunuyor. Ocaklarda çeşitli hastalıkların iyileştirilmesi -ki bu şamanın hekim olma özelliğinin kalıntısı olmalı- son derece yaygınlık gösteriyor. Hastalık iyileştiricisinin illa da keramet sahibi, evliya bir kimse olması gerekmiyor. O hastalığın iyileştirildiğine inanılan bir ocak var. O ocağın mensupları hastalığı tedavi ediyorlar. Bazen o ocakta bir su, bir kuyu, bir toprak parçası tedavide kullanılabiliyor. Fakat asıl iyileştirme etkisi ocağın manevi gücünde ve insanların buna inanmalarında bulunuyor.

SONUÇ

Emlek'te inanç ile gündelik yaşantının maddi gereklerinden ortaya çıkan ve süreklilik kazanan ve giderek manevi bir külte dönüşen birçok inanç özelliği bulunuyor. Bu inanç özelliklerinin temelini insanın doğa ile, evren ile barışık, birleşik ve bir bütün olması oluşturuyor. İnanç insan doğasının bizahati bir parçası olarak algılanıyor. İnsanın dışında, onun dünyasının uzağında ona hükmeden bir varlık olarak değil. Tanrı sevgisi insan sevgisiyle eşlenirken doğa ve bütün insanlara dostluk kendiliğinden ön plana çıkıyor.

HZ. İBRAHİM HARRAN'DA YAŞADI MI?

(Kutsal Metinler ve İnançlar Işığında Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme)

Yrd. Doç. Dr Ali İhsan YİTİK*

Giriş

Hz. İbrahim, inanç ve etnik köken itibariyle Yahudi, Hıristiyan ve Müslümanların ortak atasıdır[1]; bu nedenle adı geçen üç din, zaman zaman *İbrahimî dinler*, mensupları da *İbrahim'in çocukları* diye isimlendirilir. Hz. İbrahim'den miras alınan ve dinin temelini teşkil eden tek Tanrı inancı ile bu inanca dayalı ahlâk anlayışı, söz konusu üç dinin ortak paydasıdır. Bu özellik, bilhassa son 30-40 yıllık dönemde, adı geçen dinlerin birbiriyle ilişkileri bağlamında ısrarla vurgulanmaktadır. Bu şekilde oluşturulacak "hepimizin, aynı Tanrı'ya inanan mü'minler olduğu" bilinci sayesinde, dindarlar arasındaki dostluk ve kardeşlik duygularının artacağı ve mevcut dinlerarası çatışma ve kavgaları ortadan kalkacağı düşünülmektedir[2]. Örneğin, II.Vatikan Konsili kararlarında, Katolik kilisesinin, Hıristiyan olmayan dinlere karşı yeni tavrının tasvir edildiği bölümde (Nostra Aetate), Müslümanlarla ilgili şu cümlelere yer verilmektedir: "...Kilise Müslümanlara da saygı duyar. Çünkü onlar *hayat, bekâ, merhamet, kelâm* ve *kudret* sıfatlarını haiz, yerin ve göğün Yaratıcısı bir Tanrı'ya ibadet ederler. Tıpkı, inanç yönünden kendilerine örnek aldıkları İbrahim'in yaptığı gibi, O'nun emir ve yasaklarını can û gönülden yerine getirmeğe gayret gösterirler..."[3] Bu cümlelerden anlaşılıyor ki, Hıristiyanlık yeni dönemde, Hz.İbrahim'i, Tanrı'ya bağlılık konusunda

---

* D.E.Ü.İlâhiyat Fakültesi-İZMİR

1 Kur'an-ı Kerim'de açık bir şekilde soy yönünden Hz. İbrahim'e bir atıf yapılmaz ve onun, Arapların ve Muhammed'in atası olduğu zikredilmez. Ancak bazı müfessirler, Bakara sûresi 128. Ayette geçen "Rabbimiz! İkimizi (İbrahim ve İsmail) sana teslim olanlardan kıl, soyumuzdan da sana teslim olanlardan bir ümmet yetiştir." İfadesindeki "soyumuzdan" sözüyle Arapların kastedildiğini, dolayısıyla Hz. İbrahim'in, Arapların atası olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca bu ifade ile başta müslümanlar olmak üzere bütün milletlerin kastedildiğini söyleyenler de vardır. Bu konudaki tartışmalar için bkz.Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi,* Çev. Mehmet S. Aydın, Ankara, 1982, s.123; Şaban Kuzgun, *İslâm Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik,* Kayseri, 1985, s.1-2

2 Sergio Pignedoli, "Katolik Kilisesi ve Musevi ve İslam İnançları: İbrahimî Dinlerin Trialogu", *İbrahimî Dinlerin Diyaloğu,* Ed. İsmail Raci Faruki, Türkçeye çev. Mesut Karaşahan, İstanbul, 1993, s.15-17

3 (Upon the Moslems, too, the Church looks with esteem. They adore one God, living and enduring, merciful and all-powerful, Maker of heaven and earth, and Speaker to man. They strive to submit wholeheartedly even to His inscrytable decrees, just as did Abraham, with whom the Islamic faith is pleased to associate itself...") *The Documents of Vatican* II, ed. Walter M. Abbott, Baltimore, 1966, s.663

örnek bir mü'min[4] görmenin yanısıra onun gibi samimiyetle iman eden herkesi takdirle karşılamakta, ve bugüne kadarki genel tavrının aksine, bundan böyle bu inançtaki kimseler için nihai kurtuluşu kabul edebileceğinin sinyallerini vermektedir.

Öte yandan Hz. İbrahim, *Ahd-i Atik'te* "İbranî Abram"[5] olarak nitelenir ve böylece İsrailoğullarının atası kabul edilir. Gerek imanı gerekse Tanrıya bağlılık ve yakınlığı açısından Hz. İbrahim, Yahudi ırkının veya inanmış bir Yahudinin bir prototipidir[6]. Bunun yanısıra onun, Tanrı'nın va'dine olan kesin inancı ve söz konusu va'd için yaklaşık 30 yıl sabırla beklemesi bu süre içerisinde Tanrı'dan ümidini kesmemesi[7], barışçıl ve uzlaşmacı kişiliği[8], cesareti ve sadâkatı[9], dürüstlüğü ve samimiyeti[10], misafirperverliği ve günahkâr insanlar için aracı oluşu[11] hem kutsal yazılarda hem de sonradan oluşan dinî literatürde tekrar tekrar vurgulanan noktalardır[12]. Yine putperest hatta put ustası bir babanın çocuğu olarak dünyaya geldiği ve böyle bir ortamda yetiştiği halde aklıyla putperestliğin doğru bir inanç olmadığını idrâk edip gerçek Tanrıyı bulmak için sık sık uzlete çekilmesi de Yahudi kutsal metinlerinde ısrarla vurgulanır. Dahası, Hasidik literatürde ise o, Hz. Musa'dan asırlar önce onunla İsrailoğullarına bildirilen Tanrısal şeriata göre yaşamış bir kimsedir. Bu durumda, en azından Yahudilerin belli bir grubu açısından, Musa ile İbrahim'in dini arasında bir fark söz konusu değildir[13].

Öte yandan Kur'an'da Hz. İbrahim, "Allah'a gönülden bağlı"[14], "çok içli ve yumuşak huylu"[15], "Allah dostu"[16] ve " bütün inananların örnek alması gereken"[17] bir kimse olarak tanımlanır. Bu yüzden Müslümanlar namazlarında,

> Ya Rab! İbrahim ve ailesini rahmet ettiğin gibi, Muhammed'e ve ailesine de esenlik ver, rahmet eyle.

---

4 Romalılara 4/1-8
5 Tekvin 14/13
6 "Abraham", The Jewish Encyclopedia (I-XII), Ed.Isidore Singer, New York-London, 1901, s.83-85
7 Tekvin 12/1-9
8 Tekvin 13/8-11
9 Tekvin 14/12-16
10 Tekvin 14/17-24
11 Tekvin 18/23-33
12 Robert Gordis, "Abraham in the Haggadah", *Universel Jewish Encyclopedia (I-X),* Ed. Isaac Landman, New York, 1948, I/36
13 Jerome Gellman, "The Figure of Abraham in Hasidic Literature", *Harvard Theological Review,* 91:3 July 1998, ss.279-299, s.299-300
14 Hud (11)/75
15 Tevbe (9)/114
16 Nisâ (4)/54,125
17 Mümtehine (60)/4

Ya Rab! İbrahim ve ailesini kutlu kıldığın gibi Muhammed ve ailesini de kutlu kıl."[18] diye dua ederler. Zira onlara göre Hz. İbrahim, inanç yönünden ideal bir müslümandır, hatta Hz. Muhammet'ten sonraki en büyük Peygamberdir[19]. Dolayısıyla onu kendine örnek alan ve onun gibi yaşayan her kimse, görünürdeki dini-mezhebi ne olursa olsun, hakikatte müslümandır. Çünkü Hz. İbrahim "hanif" ve "müslim" idi[20].

Bu bilgiler ışığında pekâlâ denilebilir ki, Hz. İbrahim, gerçekten bu üç dinin mensuplarını birleştiren bir kimsedir, en azından din konusundaki ortak atadır. Peki, adı geçen dinler arasında niçin bu güne kadar Hz. İbrahim ortak paydasında bir yakınlaşma olmamıştır? Kutsal metinlerde yer alan bu ortak noktalar, 1960'lı yıllara kadar İbrahim'in torunlarının dikkatini niçin çekmemiştir? Yoksa, herkes yalnızca ismi aynı, inancı ve kişilik özellikleri ise birbirinden tamamen farklı üç ayrı şahıstan mı söz etmektedir? Zikredilen dinlerin birbiriyle ilişkilerinin tarihine göz attığımızda, bu sorunun cevabı bellidir: Herkesin kendine özgü bir İbrahim'i vardır ve onun diğer İbrahimlerle ortak bir yönü yoktur. Acaba durum gerçekten böyle midir?

İşte biz bu yazımızda, İbrahimî dinlerin, Hz. İbrahim'in Harran'a gelişi ve buradaki hayatına dair görüşlerini ele almak sûretiyle hem onun ne ölçüde ortak bir payda olduğunu/olabileceğini göstermek, hem de ülkemizde bilhassa Şanlıurfa ve çevresinde hâlâ canlılığını muhafaza eden Hz. İbrahim'le ilgili folklorik nitelikteki inanç ve uygulamaların, kutsal metinlerde ne oranda kabul gördüğü ortaya koymak istiyoruz.

Kutsal Yazılarda Hz. İbrahim

a) Eski Ahit'te Hz. İbrahim

Hz. İbrahim ve çocuklarıyla ilgili konular, en ayrıntılı biçimde, *Tevrat*'ın ilk kitabı *Tekvin*'in 11-30. Bablarında yer alır. Burada anlatılan İbrahim kıssası özetle şöyledir:

Abram -ki Tevrat'ın ilk bölümlerin İbrahim bu isimle anılır-, Terah'ın oğludur ve Kildanîlerin Ur şehrinde dünyaya gelmiştir. Nahor ve Haran adında iki kardeşi daha bulunmaktadır. Haran doğduğu şehirde, daha babası hayatta iken ölmüştür[21]. Terah oğlu Abram'ı ve Haran'ın oğlu, torunu Lût'u ve

---

18 M.Nevevi, *Riyâzü's-Sâlihîn*, Kitabü's-Salati alâ Resulillah, Hadis no:1403

19 İmam-ı Azam, *Fıkh-ı Ekber Aliyyü'l-Kârî Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, İst.1979, s.295

20 Al-i İmran (3)/67

21 Tarihçi Ebu'l-Fereç'e (m.1225-1285?) göre Nahor İbrahim'in Keldanilerin Ur şehrindeki sanemlerinin mabedini yaktığı sırada yangını söndürmeğe çalışırken ateşe düşmüş ve yanarak ölmüştür. İbrahim, babası ve diğer kardeş Haran da bu olay nedeniyle Ur'u terketmişlerdir.Bkz. Gregory Ebu'l-Faraç (Bar Hebraus), *Abu'l-Faraç Tarihi (I-II)*. Süryancadan İngilizceye çev. Ernest A.Wallis Budge, Türkçeye çev. Ömer Rıza Doğrul, 2. Baskı, T.T.K., Ankara 1987, I/78

gelini Saray'ı beraberine alarak Kenan diyarına gitmek üzere Kildanîlerin Ur şehrinden yola çıkar. Harran'a gelir ve bir süre burada kalır. İbrahim'in babası Terah Harran'da ölür. Bu sırada Rab, Abram'a: burayı terk etmesini ve akrabanın yanından ve baba evinden ayrılarak[22] kendisine göstereceği memlekete (Filistin) gitmesini ve onu orada büyük bir millet yapacağını müjdeler. Bunun üzerine Abram, 75 yaşlarında iken karısı Saray ve yeğeni Lût'la birlikte Harran'dan Kenân diyarına doğru yola çıkar ve bir süre sonra oraya ulaşır. Burada Şekem, Beyt-el, Hebron ve Beer-sheba gibi değişik bölgelerde çeşitli sürelerle kalır ve her gittiği yerde Rabbi için tapınaklar yapar.

Filistin'de o dönemde meydana gelen kıtlık nedeniyle Abram ve beraberindekiler geçici olarak Mısır'a göç etmek zorunda kalır. Abram, Mısır'a girerken, öldürülme korkusuyla kız kardeşi olarak tanıttığı karısını Firavun'a verir. Bu nedenle Mısırlı idareciler Abram'a ve beraberindekilere iyi davranır ve bu arada onlara epeyce mal-mülk verir. Fakat bir süre sonra hakikat ortaya çıkar ve Saray'ın Abram'ın kız kardeşi değil, karısı olduğu anlaşılır. Bunun üzerine Abram ve ailesi Mısır'dan ayrılır ve yeniden Kenan iline (Filistin'e) geri döner. Artık Abram'ın ve yeğeninin pek çok davarı ve onları güden çobanları vardır. Çobanlar arasında otlak konusunda patlak veren anlaşmazlık nedeniyle Lût, amcasından ayrılarak Sodom ve Gomorra şehirlerinin bulunduğu Erden Havzasına gider. Abram ise, Kenan diyarında kalır. Bu sırada Tanrı, Abram'a yeniden görünür, öyle görünüyor ki otlak paylaşımı konusundaki uzlaşmacı tavrının bir mükafatı olarak zürriyetini çoğaltacağını ve Mısır ırmağından büyük ırmağa, Fırat nehrine kadar olan diyarı Abram'ın soyundan gelenlere ebedî yurt olarak vereceğini müjdeler.

Yine bu yıllarda, Abram 86 yaşlarında iken, cariyesi Hacer'den İsmail adında bir oğlu dünyaya gelir. Bu olaydan 13-14 yıl kadar sonra ise, More meşeliğinde Tanrı'nın üç elçisiyle karşılaşır. Abram'ı evinde ziyaret eden bu elçiler, ona, hem karısı Saray'dan kendine mirasçı olacak bir oğlu olacağını; hem de halkının gayr-i ahlâkî davranışları nedeniyle Sodom ve Gomorra'yı yıkmak üzere Tanrı tarafından görevlendirildiklerini bildirir. Abram, bu şehirlerde yaşayan iyi kimselerin hatırına oraların yıkılmaması için meleklerle tartışır. Onun ricası üzerine Lût ve kızları kurtulur. Bu sırada Abram

22 Bazı Kutsal Kitap eleştiricileri, bu ifadelere dayanarak Hz. İbrahim'in doğum yerinin Harran olduğunu iddia etmiştir. Çünkü burada Harran, Hz. İbrahim'in memleketi, babaevi ve akrabalarının bulunduğu yer olarak tarif edilmektedir. Halbuki geçici olarak kalınan bir yerin bu sıfatlarla nitelenmesi söz konusu olamaz. Eleştirmenler bu durumda, 11/27-28 cümleleri ile 12/1-5 arasında ortaya çıkan çelişkiyi, elimizdeki kutsal metnin biri Rabbani diğeri Yahvist metin olarak adlandırılan iki farklı metnin karışımıyla oluştuğunu söyleyerek gidermeye çalışırlar. Yani Rabbani rivayetlere göre Hz. İbrahim'in doğum yeri Ur şehridir, Yahvist rivayetlere göre ise, Harran'dır. Bkz. Sheldon H.Blank, "Abraham in the Bible", *U.Jewish Encyclopedie,* I/35-36

Negev bölgesinde Sur ile Kadeş arasında bir yere yerleşir. Orada Tanrısal va'd gerçekleşir ve Abram'ın, karısı Saray'dan mu'cizevi şekilde İshak adında bir oğlu doğar. Bu olay üzerine Tanrı tarafından Abram'a, Abraham, karısı Saray'a da Sara adı verilir[23]. Bu sırada Abraham (İbrahim) 100 karısı ise 90 yaşlarındadır. Bu olaydan bir yıl kadar önce Abraham ve oğlu İsmail, Tanrı ile kendileri arasındaki mevcut ahdin bir alâmeti olarak sünnet olmuş, ve İbrahim soyundan gelen bütün erkek çocuklar için sünnet dinî bir yükümlülük haline gelmişti.

İshak doğumundan iki yıl kadar sonra Sara, İbrahim'den, cariyesi Hacer ve oğlu İsmail'i evden uzaklaştırmasını talep eder, o da bu isteği yerine getirir; onları Beer-Şeba çölüne bırakır. (Tekvin, 21/9-21)

Eski Ahit'teki İbrahim kıssasında anlatılan en ilginç olaylardan biri, onun, oğlu İshak'ı Tanrı adına kurban etmek üzere Moriya diyarına götürmesi ve son anda İshak yerine Tanrı tarafından gönderilmiş bir koçun kurban edilmesidir. Bu olay kutsal kitapta şu şekilde anlatılır:

...Tanrı İbrahim'i deneyip ona dedi: Ey İbrahim! Şimdi sevdiğin biricik oğlunu, İshak'ı al, Moriya diyarına git ve orada sana söyleyeceğim dağların biri üzerinde onu yakılan kurban olarak takdim et. İbrahim, sabahleyin erkenden kalktı... uşaklarından ikisi ve oğlu İshak'ı alarak kendisine söylenen yere gitti... İbrahim orada bir mezbah yaptı, odunları dizdi. Oğlu İshak'ı da bağlayıp odunların üstüne koydu. Oğlunu boğazlamak için bıçağı eline aldı. O sırada Rabbin meleği göklerden ona seslendi ve dedi:

İbrahim! İbrahim! Elini çocuğa uzatma, ona bir şey yapma! Çünkü şimdi bildim ki, sen Tanrıdan korkuyorsun ve biricik oğlunu bile benden esirgemedin.

İbrahim başını döndürüp baktığında , arkasındaki çalılıkta boynuzlarından tutulmuş bir koç gördü. Gidip koçu aldı ve oğlunun yerine onu, yakılan kurban olarak takdim etti." (Tekvin, 22/1-14)

Burada İbrahim'e, oğlunu Tanrı adına kurban etmeyi göze aldığı için zürriyetinin gökteki yıldızlar kadar olacağı ve onların bütün milletlerden mübarek kılınacağı müjdesi de verilir. İbrahim bu olaydan sonra Beer-Şeba'ya gider ve oraya yerleşir.

İbrahim'in karısı Sara 127 yaşlarında iken Kiryat-arba (Hebron)'da ölür ve Makpela Mağarasına gömülür. İbrahim ise, Ketura adında bir kadınla evlenir. Bu evlilikten İbrahim'in altı çocuğu daha olur. Fakat İbrahim bütün mallarını İshak'a bırakır.

---

23 Kelime anlamı itibariyle Abram: Yüce baba, Abraham *Cumhurun babası;* Sara ise, *Prenses* manasına gelir. Dolayısıyla ilk anda özel isim gibi görünen bu kelimelerin, o kişilerin ünvanı olması da kuvvetle muhtemeldir.

İbrahim 175 yaşlarında ölür ve Makpela Mağarası'na karısının yanına gömülür." *(Tekvin, 11/27-25/9* özetlenerek)

Eski Ahit'in diğer bölümlerindeki İbrahim'le ilgili bilgiler, ya burada özetlenen hikayenin bazı bölümlerinin didaktik ve ahlâkî amaçlı olarak aynen tekrar edilmesi yada bir-iki cümle ile hikâyenin bazı noktalarına temas edilmesinden ibarettir. Örneğin, *Yeşu,* 24/2'de Hz. İbrahim'in babası Terah'ın ırmağın -Fırat mı yoksa Ürdün nehri mi olduğu tartışmalıdır- öte tarafında oturdukları; *I. Tarihler,* 1/26'da, İbrahim'in İsmail ve İshak adında iki oğlu olduğu; *Nehemya, 9/7*'de Abram'ın Tanrı tarafından seçilerek Kildanîlerin Ur şehrinden Kenân diyarına getirilişi ve İbrahim unvanı verilişi; *Mezmurlar,* 105/5 ve devamında da Tanrının, İbrahim'e ve zürriyetine olan ihsanı dile getirilir. *II. Tarihler, 20/7 ve İşaya 41/9'*da ise, İbrahim, "Tanrının dostu"· Mezmurlar, 105/5, 42'te ise, "Tanrının kulu" olarak nitelenir.

Eski Ahit'teki İbrahim'le ilgili bilgiler ışığında, ele aldığımız konu açısından önemli bazı noktaları şöylece işaret edebiliriz:

1- Eski Ahit'e göre Hz. İbrahim'in doğum yeri, Ur şehridir. İbrahim'in babası Terah, oğlu, gelini ve torunu Lût'u yanına alarak Harran'a göç etmiştir. Terah ve ailesinin Ur'dan niçin göç ettikleri açıklanmaz. Ayrıca göçün başlangıç noktası olan ve "Keldanîlerin Ur'u" diye tanımlanan şehrin neresi olduğu da tartışmalıdır. Tarihî Ur şehri, genellikle Mezopotamya'nın güneyinde, Sümerlerin başkenti ve Ay Tanrısı Nanna'nın şehri olarak tanımlanan yerdir. Burası günümüzdeki Basra şehrine veya Dicle ve Fırat nehirlerinin birleştiği yerin güneyinde bulunmaktadır[24].

Buna karşılık, çağdaş bazı arkeolog ve coğrafyacılar ise, Eski Ahit'te geçen Ur şehrinin, iddia edildiği gibi Güney Mezopotamya'da değil, Mezopotamya'nın kuzey-batısında yer alan, *Hezekiel, 1/3'*te "Keldanîler diyarı" olarak zikredilen ve daha sonraki dönemlerde Edessa, günümüzde ise Şanlıurfa olarak bilinen yerleşim merkezi olduğunu iddia ederler[25]. Bu yöndeki yorumlardan biri de M.İ. Çığ'ın yorumudur ve bu yorum, özetle şöyledir: "...Bu Ur neresiydi? Bunun Mezopotamya'nın güneyinde, Sümer'in başkenti ve Ay Tanrısı Nanna'nın şehri Ur olduğu düşünülüyordu. Fakat bugün bunun pek doğru olmadığını kanıtlayan çeşitli veriler vardır. İ.Ö. 1900-1800 yıllarında yaşamış olacağı düşünülen İbrahim ve ailesi, eğer Sümer'in Ur şehrinden gelmiş olsalardı, Tevrat'ta Sümer ülkesinden ve Sümerlilerden söz edilmiş olacaktı. Halbuki onlara ait bir kelime bile bulun-

24 Kadir Albayrak, Keldanîler ve Nasturîler, Vadi Yayınları, 1997, s.30-31; "Abraham", Encyclopedia Judaica (I-XV), Jerusalem, 1996, s.112-113; Muazzez İlmiye Çığ, *İbrahim Peygamber,* İstanbul-1997, s. 76; *A Biblical Cyclopedia,* London, 1870, s.654

25 Bkz. *A Biblical Cyclopedia,* London, 1870, s.654

muyor. Dahası, Tevrat'ın milattan önce üçüncü asırda Yunancaya çevrilen metninde bu şehrin adı yok. Bir çok araştırmacı, Ur adının sonradan eklendiğini söylüyor. İbranice olan metinde Ur-Kasdim olarak yazılıyor. Mari'de - Fırat'ın üst kısmında yeni adı Tell Hariri olan şehirdir.- bulunan çivi yazılı belgelere göre, Ur-Kasdim olarak gösterilen yerin, Güney Mezopotamya'da değil, kuzeyde Harran civarında bir Ur olması gerek deniyor. Bugüne kadar böyle bir yer kanıtlanamadı. Fakat bu yolda çeşitli tarihsel veriler vardır."[26]

Bayan Çığ'ın "Keldanilerin Ur'unun" Harran'da olduğunu belirttikten sonra son cümleleri söylemesi ilginçtir. Öyle anlaşılıyor ki, Ur'un Harran civarında olabileceğine dair iddialar henüz ispat edilebilmiş değildir. Buna rağmen, Tekvin'in Türkçe çevirisindeki şu ifadelerini okuyan bir kimsenin böyle düşünmesi ve inanması da gayet doğaldır: *"Ve Rab Abram'a dedi: Memleketinden, akrabanın yanından, babanın evinden, sana göstereceğim memlekete git."* (Tekvin, 12/1) Eğer İbrahim ve ailesi Harran sadece birkaç kaldılar ise, Tanrının burayı *babaevi veya akrabalarıyla beraber bulunduğu bir yer* olarak nitelemesinin anlamı nedir?

Aynı şekilde, Tekvin, 24'te anlatılan olay da bu kanaati pekiştirmektedir: Burada ifade edildiğine göre, yaşı iyice ilerleyen İbrahim, oğlu İshak'ı evlendirmek ister. Bunun için kölelerinden birini *memleketine, akrabalarının yanına gönderir*. Köle on deve ile Mezopotamya'ya *Nahor'un şehrine* gelir. Burada gelin adayını seçmek ve böylece efendisinin isteğini yerine getirmek için su pınarının başına gider. Sonunda Nahor'un Milka'dan oğlu Betcule'nin kızı Rebeka'yı seçer ve onu Kenân diyarına götürür[27]

Tekvin, 29/ 4-5'te ise, burada *Nahor'un şehri* olarak tanımlanan ve Mezopotamya'da olduğu bildirilen yerin Harran olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü burada Yakub'un başından geçen şöyle bir olay anlatılır:

"Yakup onlara dedi: Ey kardeşlerim, neredensiniz? Ve dediler: Harran'danız. Ve onlara dedi: Nahor oğlu Laban'ı tanır mısınız? Ve dediler: Tanırız. Ve onlara dedi: Selamette midir? Ve dediler: Selâmettedir..."(Tekvin, 4-6)

Görüldüğü gibi, Hz. İbrahim'in kardeşi Nahor'un şehri Harran'dır. Çünkü Yakup, karşılaştığı kimselerin Harranlı olduğunu öğrendikten hemen sonra onlara, Nahor'un oğlu Laban'ı tanıyıp tanımadıklarını sormaktadır. Dolayısıyla konuşmanın akışından Nahor ailesinin de Harran'da oturdukları anlaşılmaktadır. Ancak Tekvin'in, Terah ve ailesinin Ur'dan Harran'a gelişini bildiren ifadelerinde, Nahor'un babasıyla birlikte adı zikredilmez. Bununla

26 Muazzez İlmiye Çığ, *İbrahim Peygamber*, s.76-77
27 Bu hikâyenin ayrıntıları için bkz. *Tekvin*, 24/1-67

birlikte, yukarıdaki ifadeler ışığında onun da Harran'a geldiği; İbrahim ve Lût'tan farklı olarak Kenan diyarına gitmeyip orayı yurt edindiği anlaşılmaktadır[28].

2- Eski Ahit'e göre İbrahim, Harran'a babası Terah ile birlikte gelmiştir. Bu da onunla babası arasında, göçten önce ciddi bir problemin olmadığı anlamına gelir. Başka bir ifadeyle, Eski Ahit'teki anlatıma göre, İbrahim'in inanç konusunda anlaşmazlığa düştüğü için ailesini terkederek Harran'a geldiğini söylemek mümkün değildir. Ayrıca, İbrahim ve yeğeninin Harran'dan Kenan diyarına göçleri ilahî bir emir gereği olduğu halde, Terah ve ailesinin Ur'dan ayrılmaları tamamen ailenin kendi kararıyla gerçekleşen bir olay gibi görünmektedir. Halbuki Kur'an-ı Kerim'de ve tefsirlerde önemle vurgulanan hususlardan biri, İbrahim'in başta babası olmak üzere içinde yaşadığı toplumla inanç konusunda anlaşmazlığa düştüğü ve bu nedenle doğup büyüdüğü toprakları terketmek mecburiyetinde kaldığıdır.

3- Hz. İbrahim'in ve çocuklarının yaşadığı yer genellikle Filistin bölgesi olduğu için Eski Ahit'te daha ziyade bu bölgeye dair bilgiler bulunmaktadır. Harran ve çevresiyle ilgili olanlar ise yok denecek kadar azdır. Bu bilgiler ışığında, sözkonusu bölgenin Hz. İbrahim ve çocukları dönemindeki sosyo-kültürel durumunu ve tarihini aydınlatma imkanı yoktur. Halbuki bilhassa tarihî folklorik mahiyetteki İslamî kaynaklarda, Hz. İbrahim'le ilgili pek çok Harran ve çevresinde yaşanan olaylar olarak anlatılır[29]. Bunlardan biri de Hz. İbrahim'in, puthanedeki putları kırması ve sonrasında dönemin hükümdarı (Nemrud) tarafından ateşe atılmasıdır[30]. Eski Ahit'te ise İbrahim'le ilgili olarak böyle bir olaya temas edilmez. Ancak *Daniel,* III'de hikâye edilen Babil kralı Nebukatnetsar'la ilgili şu olaydan, hem ateşe atma cezasının, hem de İbrahim'inkine benzer başka hikâyelerin Babil'de varolduğunu anlıyoruz:

...Babil kralı Nebukatnetsar, boyu altmış, eni altı arşın olan büyük bir altın heykel yaptırır ülkesinde yaşayan herkesin buna tapmasını ister. Şadrak, Meşak ve Abed-nego isimli üç yahudi genç hükümdarın bu fermanına karşı çıkar ve heykele tapmayı reddeder. Bunun üzerie kral, bu gençlerin "ateşi alevli bir fırına" atılmalarını emreder ve gençler fırına atılır.(Daniel, III/19-24) Ancak ateş onlara bir zarar vermez. Bu olağanüstü olaya şahit olan kral ve adamları, gençlerin Tanrı'sını takdir etmeğe mecbur kalır." (Daniel, III/28-30)

---

28 Yehova Şahitlerince yayınlanan bir yazıda da bizim bu görüşlerimizin desteklendiği görülür. Bu yazıda, İbrahim'in Harran'dan ayrıldığında, babasının ev halkını ve kardeşi Nahor'u orada bıraktığından söz edilmektedir. "İbrahim'inki Gibi Bir İmanınız Var mı?", *Kule Göklerin Krallığını İlan Eder,* 1 Ocak 1999, Cilt 10, Sayı 1, s.7

29 Mehmet Dikmen-Bünyamin Ateş, *Peygamberler Tarihi,* İstanbul-1978, s. 216-221; Reşit Rastgeldi, *Hz. İbrahim ve Urfa*, İstanbul-1976, s.25-32

30 Enbiya (21), 59-71

İlk bakışta, İbrahim'in ateşe atılması hikayesini hatırlatan bu olayı, onunla aynileştirmek mümkün değildir. Zira Nebukatnetsar'ın İÖ 600 yıllarında Babil'de hüküm sürdüğünü[31] göz önüne aldığımızda, bu olayın, Hz. İbrahim'den en az 10-12 asır sonra meydana gelmiş olduğu anlaşılır.

b) Yeni Ahit'te Hz. İbrahim

Yeni Ahit'te 72 defa kendisinden sözedilen Hz. İbrahim, burada Hz.Musa'dan sonra ismi en fazla zikredilen ikinci Eski Ahit peygamberidir. Ayrıca Matta, I/1-17 ve Luka 3/34'te, İsa'nın soyu Davud kanalıyla İbrahim'e dayandırıldığı için bilhassa Protestanlar, ona İsa'nın atası gözüyle bakar ve derin hürmet gösterir[32].

Bunun dışında Yeni Ahit'teki İbrahim ve ailesiyle ilgili bilgiler, büyük oranda, Eski Ahit'teki atıf niteliğindedir. Görebildiğimiz yegane fark, burada, İbrahim ve ailesinin, Ur'dan çıkışlarının da ilahi emir gereği olduğunun belirtilmesidir. Zira *Resullerin İşleri* bölümünde, onun, Harran'dan önce Mezopotamya'da[33] oturduğu ve bu sırada Tanrı'nın İbrahim'e görünerek, memleketinden ve akrabalarının yanından ayrılmasını ve kendisine göstereceği yere gitmesini emrettiği[34]; İbrahim'in de bu emir gereğince babası ve ailesiyle beraber Harran'a geldiği; babasının ölümünden sonra da (Filistin'e) gittiği zikredilir.(*Resullerin İşleri,* 7/3-4)

Yine Hıristiyan kutsal kitabında İbrahim, daha ziyade Tanrı'ya tereddütsüz imanı ve O'nun emirlerini tereddütsüz yerine getirmesi, hatta bu uğurda ancak 100 yaşlarında sahip olabildiği biricik oğlu İshak'ı bile feda etmekten çekinmemesi dolayısıyla örnek bir mü'min olarak takdim edilir ve tüm inananların ruhanî atası sayılır. O, halihazırda ölüler diyarında yaşayan ve dünyevî hayatında faziletli bir hayat süren kimseleri, ölümlerinden sonraki hayatlarında şefkâtle kucaklayan müşfik bir babadır. Nitekim Lûka İncilinde, onun, Lazar isimli iyi kalpli bir fakire ölüler diyarında ilgi göstermesi ve onu kucağına almasından sözedilir[35].

Yeni Ahit'e göre İbrahim ve torunlarının birtakım ilâhi lütûflara mazhar

---

31 *A Biblical Cyclopedia,* s.462

32 "Abraham", Encyclopedia Judaica, I/120

33 Mezopotamya bölgesi Kitab-ı Mukaddes sözlüklerinde şöyle tanımlanır: "Dicle ve Fırat ırmakları arasında kalan bölgenin özellikle kuzey-batı kısmına verilen isimdir. Bazen *Aram* veya *Padan-aram* diye de anılır. Burası, gerek Tufandan önce gerekse ondan sonra insanoğlunun ilk yerleşim merkezidir. Doğusunda Asur, batısında Suriye, kuzeyinde Ermenistan, güneyinde ise Arap Çölü yer almaktadır. *A Biblical Cyclopedia, s.436*

34 Az önce de ifade edildiği gibi, Eski Ahit'teki anlatımda böyle Tanrısal bir emirden söz edilmez. Bu Yeni Ahit'in anlatımındaki önemli bir faklılık olarak dikkati çeker.

35 *Luka*, 16/19-31

oluşları da yine İbrahim'in salih imanına dayandırılır. Onun muhtelif bölümlerinde yer alan, konuyla ilgili şu ifadeler bu durumu açıkça göstermektedir:

"Çünkü kendisine dünyanın vârisi olmak va'di, İbrahim'e ve zürriyetine şeriat vasıtasıyla değil[36], fakat iman salâhı vasıtasıyla oldu."[37]

"İbrahim, iman sayesinde miras olarak alacağı yere gitmek üzere çağrıldığı zaman, itaat etti ve nereye gittiğini bilmeyerek çıktı."[38]

" O İbrahim ki, ölüleri dirilten ve olmayan şeyleri olanlar gibi çağıran[39] Tanrıya bile iman etti."[40]

"Nitekim İbrahim Tanrıya iman etti ve kendisine salâh sayıldı. İmdi bilin ki, imandan olanlar, İbrahim oğulları onlardır."[41]

Kısacası, Yeni Ahit'teki konumuz açısından en önemli nokta, İbrahim ve ailesinin Harran'a gelişlerinin tıpkı oradan ayrılışları gibi Tanrısal bir emir gereği olduğunun ifade edilmesidir.

c) Kur'an'da Hz. İbrahim

Hz. İbrahim, Kur'an-ı Kerim'de isminden ve yaşadığı muhtelif olaylardan çokca bahsedilen bir peygamberdir. Kur'an'ın muhtelif sûrelerinde, 68 yerde onun adı zikredilir; ayrıca 114 sûreden biri de "İbrahim sûresi" olarak bilinir. Daha da önemlisi, Kur'an'da Hz. Muhammed'e İbrahim'in dini olan Hanifliğe[42] uyması emredilir[43]. Hz. Peygamberin hadislerinde de muhtelif vesilelerle yüzlerce yerde Hz. İbrahim'den ve onun sünnetlerinden bahsedilir. Bunun dışında, tefsir, tarih, edebiyat ve peygamber kıssaları gibi çeşitli İslâmî eserlerde onun hakkında ayrıntılı bilgiler verilir. Hz. İsmail kanalıyla

---

36 Pavlos, bundan önceki satırlarda İbrahim'in sünnet oluşunun Hıristiyanları ne ölçüde bağladığını tartışmakta ve Tanrısal lütûflara kavuşmak için önemli olanın sünnet olmak değil, salih iman olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla burada *şeriatle* kastedilen, başta sünnet olmak üzere İbrahim ve oğulları tarafından yapılan diğer uygulamalar olsa gerektir. Bkz. *Romalılara,* 4/1-12

37 *Romalılara,* 4/13

38 *İbranilere,* 11/8

39 Burada, Hz. İbrahim'in, henüz çocuk sahibi değilken bile, Tanrı'nın "Seni çok milletlerin babası ettim." (Tekvin, 17/5) müjdesi ile kendisi yüz yaşlarında, eşi Saray ise doksan yaşlarında birer ihtiyar oldukları halde, Tanrı'nın, İshak adında bir erkek çocukları olacağına dair va'di (Tekvin, 15/5) konusunda tereddüt göstermeden inanmasına atıf yapılmaktadır. Krş. *Romalılara,* 4/18-22

40 *Romalılara,* 4/17

41 *Galatyalılara,* 3/6-7

42 Hanifliğin bir din olup olmadığı ve içerdiği temel özellikler hakkında bkz. Şaban Kuzgun, a.g.e., s.147 vd.

43 Nahl, 16/123

Arapların ve Hz. Muhammed'in soyu ona dayandırılır, dolayısıyla Arapların büyük atası kabul edilir[44].

Kur'an-ı Kerim'de, tıpkı onunla ilgili diğer olayların anlatımında olduğu gibi Hz. İbrahim'in doğum yeri ve zamanı hakkında herhangi bir bilgi mevcut değildir. Diğer İslâmî kaynaklarda ise, onun Nemrud zamanında, Ehvâz topraklarında bulunan Sûs'ta, Bâbil'de, Kûsâ'da veya Harran'da doğduğu şeklinde muhtelif rivayetler vardır[45]. Ayrıca Nemrud'un hüküm sürdüğü döneme ve bölgeye göre de bunu tespit imkanımız yoktur. Çünkü onun da kimliği kesin olarak belirlenebilmiş değildir. Kaynaklarda, tarihte böyle bir krala rastlanmadığı, Sümerlerin Savaş ve Ay Tanrısı Ninurta veya Şinar kralı Amraphel olduğuna dair çeşitli rivayetler yer alır[46].

Kur'an'a göre Hz. İbrahim'in babasının adı Azer'dir[47] Buna rağmen bazı İslâm bilginleri, onun adını Târeh b. Nahur olarak zikreder. Bazıları da daha ilk dönemlerden itibaren, Azer'in, Tareh'in lâkabı olduğunu ve Kur'an-ı Kerim'de bunun hakaret kasdı ile zikredildiğini söyleyerek, Tevrat'ın bu konudaki ifadeleriyle Kur'an ifadeleri arasındaki çelişkiyi giderme gayreti içine girdikleri[48] ve zamanla Tevrat'taki anlatımın benimsediği ve yaygınlaştığı görülür. Örneğin, *Taberi ve İbn Esîr'*e göre İbrahim'in şeceresi, İbrahim b. *Tareh b. Nahur* b. Sârûğ b.Arğua b.Faleg b.Abir b. Salih b. Arfehşed b. Sâm b.Nuh'tur[49]

İbni Sa'd'a (öl. 230 h.) göre, İbrahim'in babası aslen Harranlıdır. Oradan eşi Nûna ile birlikte Hürmüzcürd'e göç etmiş, Hz. İbrahim burada dünyaya gelmiştir. Onun doğumundan kısa bir süre sonra ailesi Babil ülkesine Kûsâ'ya göç etmiş, daha sonra da buradan tekrar Harran'a dönmüştür[50].

Kur'an ayetlerine göre, İbrahim putperest bir toplum içerisinde dünyaya gelmiş, küçük yaşlardan itibaren babası ve toplumun ileri gelenleriyle puta tapıcılık konusunda tartışmalar yapmış ve onları, kendisi gibi yeri ve göğü yaratan Allah'a inanmaya da'vet etmiştir[51]. Hatta bir kerresinde puthaneye girerek bütün putları paramparça etmiş, sadece en büyük putu bırakmıştır.

---

44 Abdullah Aydemir, İslami Kaynaklara Göre Peygamberler, TDV Yayınları, Ankara 1996, s.57

45 İbni Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih,* Çev. Abdullah Köşe, I/86

46 K.van der Toorn-P W var der Horst, "Nimrod Before and After Bible", *Harvard Theological Review* (83:1 January 1990) s.1-29; Bernard Heller "Nemrud", *İs.Ans.* IX/192-194 ; M.İ. Çığ, *age,* s.73,150,151

47 Enam, 6/74

48 Bkz. Şaban Kuzgun, a.g.e.,s.33-36; Abdullah Aydemir, a.g.e. s.56

49 Taberî, *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi,* Çev. Zâkir Kadirî Ugan-Ahmet Temir, İstanbul, 1991, I/311; İbni Esîr, *age,* I/86

50 Ebu Abdillah b.Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-Kübra,* c.I/46

51 Meryem, 19/42-47; Enbiya, 21/52-56; Saffat, 37/ 88-89

Bunun üzerine kavmi tarafından cezalandırılmıştır[52]. Cezalandırılma biçimiyle ilgili Kur'an ayetleri ise şöyledir:

" Onlar: "Bir şey yapacaksanız, şunu yakın da tanrılarınıza yardım edin" dediler. Biz: Ey ateş! İbrahim'e karşı serin ve zararsız ol" dedik. Ona düzen kurmak istediler, fakat biz onları hüsrana uğrattık."[53]

Görüldüğü gibi bu âyetlerde, ne olayın nerede ve ne zaman vukubulduğu belirtilir ne de cezalandırılma biçimi detaylı olarak anlatılır. Fakat bu ifadelerden, tıpkı yukarıda anlattığımız, Babil kralı Nebukatnetsar'ın İ.Ö. 6. Asırda üç Yahudi gencini cezalandırmasına benzer bir olayın, Hz. İbrahim'in de başına geldiğini söylememiz mümkündür. Çünkü burada onun, ateşe atılmasıyla ilgili tekliflerin yanısıra Allah'ın emriyle ateşin yakmadığı ve böylece tuzaklarının boşa çıkarıldığından söz edilmektedir.

Tarihî ve folklorik nitelikteki İslâmî kaynaklarda ise, İbrahim'in ateşe atılması olayı geniş yer tutar. Böyle eserlerde, Hz. İbrahim'in ateşe atılmadan önce Nemrud'la -ki İbrahim'i ateşe atan kral bu isimle anılır- yaptığı tartışmanın ayrıntılarından, ateş için 30 arşın yüksekliğinde ve 20 arşın eninde büyük bir binanın inşa edilmesi, İbrahim'i, yanına kimsenin yaklaşamadığı böylesine büyük bir ateşe atmak için mancınıkın kurulması, İbrahim'in yedi gün ateşte kalışı ve ateşin onu yakmayışı, bundan sonra Nemrud'un onunla uğraşmaması ve bu olaydan insanların alacağı dersler gibi konulara varıncıya kadar her türlü teferruat yer alır[54]. Bütün bunlar, bir ölçüde belli bir dönemdeki müslümanların bu olaya bakışını göstermesi bakımından yararlı olmakla birlikte, adı geçen olayla ilgili nihai gerçeklikler gibi görülmesi doğru değildir.

Yine bu eserlerden bazıları olayın geçtiği yeri de bildirir. Buna göre adı geçen olay, Harran yakınlarındaki Ur'da, yani bugünkü Şanlıurfa şehrinde meydana gelmiştir. Aynı eserlere göre, zaten Hz. İbrahim Urfa'da doğup büyümüş, daha sonra Filistin'e gitmiştir[55]. Günümüzde Urfa ve çevresindeki halka göre de, bu olay Urfa'daki Nemrud kalesinde yaşanmış; hatta kaledeki hâlâ ayakta duran iki sütun da İbrahim'in ateşe atılmasında mancınık olarak kullanılmıştır. Ayrıca bugün Haliliürrahman camii havuzundaki balıkların, zamanında Hz. İbrahim'in askerleri olduğu, Nemrud'un askerlerinin Hz. İbrahim'in sürüsünü kaçırmaları üzerine havuzdaki balıkların silahlı insanlar

---

52 Enbiya, 21/58-68
53 Enbiya, 21/68-70
54 Taberi, age, 320-327; Mehmet Dikmen-Bünyamin Ateş, age, s. 216-221; Reşit Rastgeldi, age, s.25-32
55 Bkz. Reşit Rastgeldi, age, s.3-4, 29, 73, 74

şekline girerek Nemrud'un askerleriyle savaştıkları, savaştan sonra tekrar balık olarak havuza döndüklerine dair bir çok efsane ve inanış vardır[56].

Hz. İbrahim'le ilgili Kur'an âyetlerinde, ayrıca Lût kavmini yok etmek için gönderilen üç meleğin önce Hz. İbrahim'e uğramaları; onun, misafirlerine kızartılmış bir buzağı sunması; elçilerin İbrahim ve ailesine İshak'ı müjdelemeleri; bunun üzerine her ikisi de yaşlı oldukları halde çocuklarının olması[57]; daha sonra ise, Hz. İbrahim'in, oğlunu Allah adına kurban etmekle sınanması ve Allah'ın emri karşısında gösterdiği kararlı tutum nedeniyle O'nun tarafından mükafatlandırılışı[58] anlatılır. Bunların yanısıra Hz. İbrahim'in, oğlu Hz.İsmail'le birlikte, Ka'be'nin temellerini atmasına da temas edilir. Diğer olaylardaki anlatımda olduğu gibi bunda da ayrıntı yoktur[59] Öte yandan diğer İslâmî kaynaklarda yer alan bu konudaki bilgileri de bu yazıda cevap aradığımız soruyla ilgili olmaması dolayısıyla yer vermiyoruz.

Kısacası, gerek Kur'an'ı Kerim gerekse diğer muteber İslâmî kaynaklarda Hz. İbrahim'in Urfa'daki hayatı ve ateşe atılmasıyla ilgili somut ifadelere rastlanmaz. Ancak folklorik nitelikteki bazı eserlerde ve şifahi gelenekte ise, onun hayatının diğer safhalarıyla olduğu gibi bu konu da zengin malûmat vardır. Bundan başka, başta Urfa ve çevresinde yaşayanlar olmak üzere ülkemizde yaşayan müslümanların büyük çoğunluğuna göre, Hz. İbrahim Urfa'da dünyaya gelmiş, Nemrûd'la orada mücadele etmiş ve ateşe atılmıştır. Allah'ın yardımıyla ateşten kurtulduktan sonra ise, Filistin'e, Mısır'a ve Mekke'ye gitmiştir. Ama bütün bu anlatılanları, tarihî ve dinî metinlerle hatta arkeolojik belgelerle desteklemek, en azından bugün için söz konusu değildir. Kim bilir, belki de gelecekte bu konuda yapılacak çalışmalar Urfalıların, şu anda bir inanış niteliğindeki bu görüşlerini bilimsel gerçekler haline getirir.

Sonuç

Hz. İbrahim'in Harran'a gelişi konusunda en açık bilgilere *Eski Ahit*'in *Tekvin* kitabında rastlanır. Buna göre Hz. İbrahim, babasıyla birlikte, yeri tam olarak belirtilmeyen Ur şehrinden Harran'a gelmiş, bir süre burada kaldıktan sonra Tanrı'nın emri gereğince eşi Saray ve yeğeni Lût'la birlikte Ken'an iline

56 Şaban Kuzgun, a.g.e. s.51

57 Hûd, 1169-76

58 Saffat, 37/102-112; Bu âyetlerde ne Hz. İbrahim'in hangi oğlunu kurban etmekle sınandığı nede kurban olayının ayrıntılarına temas edilir. Fakat İslâmî literatürde Hz. İsmail'in, babası tarafından kurban edilmek istendiği, onun da Allah'ın emrini yerine getirme konusunda babasına yardımcı olduğu kabul edilir. Kur'an 'da onun, hem de kurban olayına temas eden ayetlerden hemen önce "uysal bir oğul" (Saffat, 37/100-101) olarak tanımlanması bu konudaki görüşlerin temel dayanağıdır. Bkz. Veli Aldemir, *Bugünkü Tevrat, İncil ve Kur'an-ı Kerim'e Göre Hz. İbrahim*, Eskişehir, 1967, s.40-49

59 Bakara, 2/127-127

(Filistin bölgesi) gitmiştir. Yeni Ahit'te ise, Hz. İbrahim Ur şehrinden çıkışının da tıpkı Harran'dan ayrılması gibi ilâhi emir gereği olduğuna atıf vardır. Kur'an'ı Kerim'de ise, bu konuda bir bilgi yoktur. Ancak bunun dışındaki İslâmî kaynaklarda, önemli oranda Tevrat ve Talmud rivayetlerine benzerlik gösteren bilgilere rastlanır. Sözlü gelenekte ve bu konudaki folklorik eserlerde ise, Hz. İbrahim'in yaşadığı pek çok olayın Urfa ve civarında meydana geldiğine dair bir çok menkâbe ve efsane yer alır.

Şu ana kadar Mezopotamya'nın değişik bölgelerinde yapılan arkeolojik kazılarda elde eden bulgular da bu konuyu tam olarak aydınlatmamızı sağlayacak durumda değildir. Nitekim arkeolog Sir Leonard Woolley'in 1922 yıllarındaki kazıları sonrasında ortaya attığı "Kildanîlerin Ur"u Güney Mezopotamya'dadır, şeklindeki iddiası, daha sonra bir çok araştırmacı tarafından tenkit edilmekle kalmamış; hatta bu bölgenin Kuzey-batı Mezopotamya'daki Harran ve civarında olduğuna dair karşı tezler ortaya atılmıştır.

Kanaatimizce bu konudaki en önemli husus, başta bu bölgede yaşayanlar olmak üzere tüm Türk halkının sahiplenmiş ve hayatlarının birçok safhasında, Hz. İbrahim'i, kendilerine örnek almaları gerçeğidir. Unutmamak gerekir ki, imanın yeri insanların kalpleridir ve oradaki hakikatler, çoğu zaman bireyin hayatını tarihsel gerçeklerden daha fazla etkiler. Yazımızın başlığında sorduğumuz soruya da buna göre cevap aradığımızda, sanırım, daha isabetli davranmış oluruz.

ALTAYLARDA KAMLIK (ŞAMANİZM) İNANCI VE ANADOLU'DAKİ YANSIMALARI

Nadya YUGUŞEVA *
(ALTAY ÖZERK CUMHURİYETİ)

Kamlar eski zamanlardan beri, bir çok nesil değistirerek bu güne kadar ulaşmış. Kamlık inancı benim görüp duyduguma göre, insan yer üstüne yaratıldığı zamandan beri gelen bir inançtır.

Altay Türkleri bu inançtan başka inanç tanimamışlar. Şimdiki zamanlara kadar inancını yüksekte tutup, bu günlere kadar eski haliyle sürdürmekte. Kamlık inancını öğrenmek, anlamak, incelemek amacıyla Dağlık Altaya bir çok ilim adamları gelip incelemelerde bulunmuşlar. 1910-12 yıllar arası (Andrey Viktoroviç Anohin), Moskovada bulunan "Orta ve Doğu Asya'yı inceleme komitesi tarafından Altayda yaşayan türklerin inançlarını, hayatını, folklorunu yani dini hayatını incelemek için gönderilmişti. A.V.Anohin uzun zamanlar Altay Türkleriyle yaşayıp, geceyi gece demeden, günü gün demeden kam inancini derinden başkaları gıbı yalan yazmadan doğru incelemiş.

Bir zamanlar da halk yer üstündeki bu inanci unutacak ve hatırlamayacak haline getirmek için bir sürü kişiler uğraşmışlar buna rağmen Anohinin kitaplarında ve yaşlıların kalbinde kalmış bu inanç.

Anohinden önce 1893 yılında kamlık incelemelerinde ünlü türkolog, akademik V.V.Radlov "İz Sibiri"diye kitap yazmış. Aynı kıtabı alman diliyle, redaktor V.L.Vainşteyn basmış. Bu kitapta kamların duaları, dilekleri rusça ve almancaya çevirilmişti. Ama altayca analogları yer almamıştı. Aynı yılında akademık V.İ.Verbitskiy "Altayskiye inorodsı" diye kitap yazıp almanca diline çevirip "Aus Sibiren" isimli kitab yayınlamış. Bunlar gibi incelemeler yapanlar azdı çoğu yalan yazıp geçiyordu. Yukarıdaki isimlerini yazdığım ilim adamları Altay halkının eski zamanlardan beri yer göbeğiyle, gök sınırı, yer üstündeki tabiyatla birliğini tam olarak göstermişlerdi. Altay Türklerin inancını yaratan, ata ruhları, yerin ruhlarını, gökte bulunan iyi ruhları, yer altındakı kötü ruhları ve yardımcılarını halk ağızından duyup inceleyerek kitaplara geçirmişler. Böyle kamlık inancı hakkında ilk kitaplar yazılmıştır.

Kamlık inanciyla ilgili ne kadar kitap okursanız da, insanlığın zor anlaşılan inanci olarak kabul etmeliyiz.

---

* Altay Özerk Cumhuriyeti (Rusya Federasyonu)

Kamlığın kaç yaşında olduğu soruya kimse cevap veremeyecek. Ben ise bu inanca gok yüzüyle, ayla, güneşle, yıldızlarla yaşıt diye bilirim.

Şimdi ise bir kam olarak sizlere bazıların şamanizm dediği kamlık inancını anlatmaya çalişacağım. Şamanizm kelimesini ruslar getirmiş Altaya. Bizde bu kötü kelime olarak geçiyor.

Kam ismi verdiğimiz kişi ruhlar ve insanlar arasinda iletişimi saglayan biri diye bilirim. Kamlar kendi isteği ve düşündüğü gibi yaşamayan birileri. Siradan biri ben kam olacağım diyerek gidip okuyacak yerleri de yok, öğretmeni de yok. Sen kam olacakmısın diye kimseden de sorulmaz. Bir kam duası başka bir kamın duasına benzemez. Kamlık inancına birçok insan yanlışlıkla din diyor, ama bu dünyanın en eski inancıdır. Din olsaydı incil, kuran gibi kutsal kitapları olurdu. Altaylar eskiden beri inancına saygılı davranmaktadır. Tarihleri boyunca bir çok milletler, insanlar onları, inancını yok etmeye çalışmışlar. Belki yaşadıkları ortamdan inançlarımız yok olmamış.

Mesela 1800 yıllar başında rus misiyoner Altaya gelmeye başlamışlar. Bizim halk o zamanlarda sıkıntılı, korku içinde yaşamiş. Kilise papazları planlı hristyanlaştırma dönemi, başlatmışlar. Bir senede aşağı yukarı 100-200 "kırlı yerli" dedikleri Altay Türklerini hristiyan yapabiliyorlarmış. Onlara yalan söyleyerek, kiliseye götürürlermiş, bu yöntem olmazsa korkutarak olmazsa da tarlalarına çar askerlerin gücüyle el koyarak, dağlara sürgüne gönderirlermiş. Asker gücüyle halkı bır yere toplayıp, kutsal su dedikleri suyu süpürgeyle üstülerine dağıtıp kime su değdı o hristyan oldu derlermiş. Hasta ve fakir yaşayanlara yardım gibi şeyler vererek hristiyan yaparlarmiş. Hristiyan olanlara yine zorla rus isimlerini veriyorlardı. Bu rus ismi verme yönetimi sovetler zamanında da vardı.

Rusyanın çarlık dönemlerinde, ve tabı ki sovetler zamanında kamlık inancını yok etmeye çalışılmıştır. Halkın inancını unutturtmak için teri en çok kilise papazları dökmuş. Şimdi ise çeşitli din ve akintıların adamları da çok gelip gidiyor. Son zamanlarda Budistler bizim dine geçerseniz hayatınız değişir diye propoganda yaparlar. Üniversiteye okullara giremeyenlere burs vererek budizm eğitimini veriyor. Gençler bir sene sonra ellerinde "Budizm" eğitimini gördüklerine dahil diplomalar alıp, evine dönüp ,budizmı Altaya yaymaya çalışıyorlar. Kam olan birisinin elinde kendini koruyabilecek ne diploma ne de sertifika var. Kanunlarlada kendini koruyamaz, şimdiği zamanda oyle, geçmişte de oyleydi. Gelecektekini tanrı bilir

Altayın Onkuday bölgesinde 1904 yilinda, böyle bir olay yaşanmıştı. Altayı gezen ilim adamları 12 yaşındaki bir kiza ne yapabiliyorsun diye sormuşlar. Kızcağız büyük bır kamın duasını okuyup göstermiş. Bu zaman yanlarından geçen çar askerleri hepsini tutuklamış rusları serbest bırakmışlar. Kızı mahkemeye çıkartıp yargılamışlar. İlim adamları kız ıçin Moskovadan

avukat tutup göndermişler, uzun süren duruşma sonrası kız serbest bırakılmıştır. Ama Moskovadan gelenler gidince kızı Sibirya derinliklerine, sürgüne göndermişler. Ayni zamanlarda Kızıl-Özök yerinde Altayın bütün kamlarını toplayıp hapishaneye koyup yakmışlar.

Ama içinden gelen sesini dinleyen halk, inançlarini başka dine değiştirmiyor. Şişkov isminde bir rus mimar-yazar Rusyayı Moğolistana bağlayan yolu yaparken, kam ve kilise papazı arasinda geçen savaşı "Ak can" romanında anlatıyor. Bu romanda "tanrıca hayatla ilgili olan kamlar zor imtihanlarla lanetlenmiş biri" diye yazmış. Romanın özeti ise boyle "Kilise papazı kamın bütün ailesini zorla hristyanlaştırmış. Kam bunu kabul etmeyip ay çıktığında, onlardan kaçıp, dağlar arasındakı nehirler geçerek kam dualarını okurmuş. Altayın ruhlarından dilenirmiş." Eğer ben suçluysam bana ceza ver. Erlik-biye (kötü ruh) ve onun yardımcılarına papaza ceza versin diye dua edermiş. Bu olaydan sonra çok zaman geçmeden,aylar aylanıp geçmeden papaz görmediğini görmüş. Ailesindekiler birer birer yok olmuş, besledigi hayvanlar ölmeye başlamış. Böyle romanı rus asıllı biri yazmış. Bu romanda eskiden beri gelen "din savaşı" dediğimiz olay gösteriliyor.

Altaylar çeşitli çeşitli ruhlarin var olduğuna inanirlar. Altaylar bütün Türk halklarındaki gibi boylara ayrılırlar, bizde 39 tane boy var. Her boyda bir veya iki kam olur. Kam olacak insan ilim adamlarının dediği 'kam hastalığını' geçirir bu bir tür sinir, ruh hastalığıdır. Bu hastalık kam olarak doğan birini 20-30 yaş arası yakalar, daha erken hastalananlar da var. Hastalık geçince insan kam güçlerine sahıb oluyor yanı ruhlarla irtibata geçebiliyor. Kamın bir çok yardımcıları olur onlar ruh, peri, cın halinde. Bu ruhlar iyiyle, kötüyü ayırır, yani kötü ve iyi işlerle uğraşan dersem doğru olur. Kamlar önceden kamı olan bir aileden geliyor. Eğer birinin soyunda kam olmuşsa, genetik olarak kam ruhları gelmişse, kam olmak istemeyen de kam olma kaderinden kaçamaz. Ben kam olmayacağim diye bu kaderinden ayrılamaz. İnsanın kam olma yolun başında çok ağır ve büyük imtihan geçiriyor. İlk önce ana göbeğindeyken, doğduğunda ve en son anlattığım gibi 'kam hastalığını' geçırıyor. Kam kendine yardımcı eden ruhlar yardımıyla Altayların kotü ve iyiyi ruhlarıyla görüşür. Niye görüşüyor? Onu size anlatıyım. Önce kötü, siyah dediğimiz ruhları tanıtayım. Elik-biy kötü, siyah ruhlarin en büyüğü. O yer altında yaşıyor, onum bir çok yardımcıları ve çocukları var, onlar kam olana hayat boyunca imtihanlar hazirlar.

Bir zaman tanrı iki kişi yaratmış yer üstüne.Ve gökteki bulutun üstüne oturup bakıyormuş yaptıklarına. Biri doğduğundan kelebek ğibi hafif hafif uçabiliyordu. Birisi uçamiyordu, hayat yolunda dallar ve bir sürü zorluklar yayılmıştı. Kelebeğe benzeyen hiç bir şeye yaramayan iyi hayata dayanamayıp, ne yapacağını şaşırıp ölmüş. Zor hayatlısı duşüpte olsa, yine kalkıp,

oturup, yatıp ta olsa bütün zorluk dallarını geçip çıktığında Tanrı söylemiş 'bütün zorlukları geçtin, şimdi ise kendin için, halkın için yaşa'. Kam olan da böyle bir imtihan geçiriyor. Eğer kam hayat yolunda yalnış bir şey yapmamışsa, yalan söylememişse onu kendi ruhları korur. Kamın bir süru yardımcı ruhu var. Kam olanlar dünyadaki bütün ruhlarla, cinlerle, perilerle irtibatta bulunabiliyor.Yalnızca yer üstündeki ruhlarla değl, yer altındakı kötü(siyah) dediğimiz ruhlarla görüşur, hisseder. Kam güçlü bir telepatiye sahip biri. Kamın yanına hasta veya dertli biri gelince o "ak" ve "kara" ruhlarıyla görüşüp hastanın neden hastalandığını anlayabilir, iyileştirebilir. Ama kam bütün bunları anlayabilmek için gelenlerden, Altayların kutsal olarak saydıkları "artış" otunun getirilmesini ister. Eğer iyileşmesi için kurban kesilecekse, hangi cinsten hayvan kesilirse hasta iyileşir diye "cayaçı" dediğimiz ruhtan sorarlar. Bir iş için kurban kesilecekse kam "diplomat" gibi davranmalı, yoksa ruhlar daha büyük kurban ister. Kötü ruhların ağır sözlerini kam dualarını okuyarak "artış" otunu yakıp onun kutsal dumanıyla ruhları yumşatmaya çalışır. Anadoluda aynı ota "ardıç" otu derlermiş ve kutsal olduğuna inanırlarmiş. Ve bir çok ziaretlerde yanlarına alırlarmış.

Erlik-biy'e Altaylılar "kara neme" yani "kara basan" derler. O hastalık, ölüm, kötülük getirir diye, ona hep saygılı dualar okunur. Akşamları şapkasız, örtüsüz dışarıya çıkmayın, Erlik-biyin elçisi olan yardımcıları saçınızdan tutup, canınızı göturur derler bizimkiler. Erlik-biy yardımcılarını ay şekli eskiyse insan ruhunu avlamaya gönderir. Onlar sadece insan ruhunu avlamaya çıkmıyor, evcil hayvan ruhunu avlarlar. İnsan ruhuna "süne" ismi verilir. Kötü ruhlara "süne"sini aldırtan biri hastalanır, belli bir zaman sonra ölebilir. Hastanın iyileşmesi için Erlik-biyin istediği hayvan kesilip kurban edilir. Daha çok kurban isterse "kayrakan" diye seslenip kam duası okunur. Kurban eti büyük bir çana kaynatılıp her bir parçadan parça alınıp ateşe yakılır kalan kısmını insanlara dağıtılır. Kurban derisi kafasıyla eski yere yıkılmış uzun sırık üstüne koyulur ve doğu tarafa yönlendirilir. Kötü ruhlar kurbanlığa gelince fazla bir şey istemesin korksun diye yanlarına sarı diken asarlar. Kurbanlik ateşi yine eski yerde yatan ağaçlarla yakılır.

Kamlar Erlik-biyin dış görünümünü böyle anlatırlar; yaşlı, büyük boylu, gözü ve kaşları kömür gibi sim siyah, ara sıra mas mavi ateşle yanıyor, sakalı ikiye ayrılıp dizlerine kadar iniyor, bıyıkları kulakların ustünden geçerek sırtından bacaklarına kadar uzanıyor. Dudakları kurumuş kurban derisi gibi, boynuzlari eski ağaç dalları gibi, saçları boğanın alnındakı gıbı kıvırcık oraya buraya dağılık.

Erlik-biy yer altındaki "almıs" yerinde, simsiyah karanlık sarayda yaşarmış. Sarayın yanında insan göz yaşı dolu dokuz tane nehır akar. Nehirin sahibi olan ruh ismi "Jutpa" Bu yurdun üstünden at kılından yapılmış köprü

var. O yurda yaşayanlar sayılamayan can almışlar. Buradan kaçmak isteyen insan canı "süne" at kıl köprüsünün ustünden geçiyim derse, bu kıl köprü kopuyor. Almıs yerinin kapısındaki nöbetçiler, bu canı yakalayıp bataklıkta batırmaya başlarlar. Onlar Erlik-biyin sarayını çok sıkı korurlar. Kam ruhu Almıs yerinden insan canını alabilmek için büyük zorluklar, dallar geçer. Kendi geçemediği yerleri duman rengindeki yaşlı geğiğe binip geçer. Erlik-biy kırımzı akşamları akciğer kanı içer, taze et yer. Kötü ruhlara kam duası okunurken evin sol tarafındaki bulaşık durduğu yere gelsin diye çağırılır. Kötü ruh kötü pis yeri sever, gelir derler. Erlik-biyin kendine benzeyen dokuz tane oğlu var. Onun için kamlık inancına tapınanlar, insan ölünce yedinci günü anılır. Ruslardaki dokuz gün değil. Yedinci günde ölenin canını iyi ruhlara teslim etmeye çalışırlar.yedinci gününü anarken güzel yemekler yaparlar, yani ruhları mutlu etmeye çalışırlar. Yedi günün anılması iyi ruhlara bağlı çünkü iyi ruh dediğimiz Ülgende yedi tane oğlu var.

Anadoluda da insan öldükten sonra yedinci günü anılır ve yemekler yapildığını bir çok kişiden duydum. Bence dokuz gün geçince ölenin canı Erlik-biyin yerine gider. Dediğim gibi Erlik-biyin oğuları var, isimleri ise böyle:

1. Taş-arçuldu
2. Karış
3. Caş-arçuldu
4. Uçar-kan
5. Cabaş-kan
6. Kömür-kan
7 Şaday-kan
8. Sokor-kan
9. Çolok-kan

Kamlar bir birlerine benzemez ve duaları da fazla benzemez. Farklı kamlar bu isimlere takma ad ta kullaniyor, yani farklı isimler de kullanıyor. Bu oğlanlar her gün bir birleriyle kavga, gürültü yaparlar. Onlar ölenlerin canlarını boya göre paylaşırlar. Bunlar genelde insan yaşadığı yerlerde, evlerin etrafında dolaşırlar. Onun için kızıl akşamları kapıları açık bırakmayın, uyumayın, geceleri fazla gürültü yapmayın diye Altaylılar çocuklarını uyarırlar. Geceleri yemek yedikten sonra, ağızınızı silmeden, ateşe üflemeden çocukların çıkmasını yasaklarlar. Çunku kötü ruhlar dudaklardaki kalan yağı, yemeği yalar ve ağızınızdan uçuk çıkar derler. Bir de geceleri tırnak kesmelerini yasaklarlar.Tırnak kesilip toplandıktan sonra yere gömülür. Kaybolan tırnakla insan ruhu kaybolur diye inanırlar. Anadoluda ise geceleri tırnak kesilmezmiş ve tırnaktan büyü malzemesi yapıldıgına inanıp insan-

ların bulamayacağı yere atarlarmış. Eve girirken kapı altında durulmaz, çünkü Erlik-biyin elçi olan kızları canı alıp götürebilir. Canı çalınan kişi hastalanır, ölebilir. Anadoluda bu inancın izlerini görebiliyoruz. Kapı altında durulmaz, oturulmaz bunu yapanların kısmetı kesılır derler bir çok evlerde. Bir de akşamları saç kesmezler. Saçı çöpe de atmazlar, bayanlar saçını taradıktan sonra saçını her zaman toplar ve bir yere saklar. Çünkü insan öldükten sonra ruhu o saçları bütün dünyayı dolaşarak bulmalı. Çocukların ilk saçı da toplanıp hayat sonuna kadar saklanır. Anadoluda da saçla ilgili inanç kamlık inancı ile hemen hemen aynı diyebiliriz.

Erlik-biyin kızlarının sayısı bazılarının dediğine göre iki bazılarının dediği ise dokuz. Birinin gözü hastalanıp akarsa, halk ona gözünü Erlik-biyin kızı aldı derler. Çünku bir kızının sekiz tane gözü var. Kam ruhu Almıs yerine giderken, o kızlar onu kandırmaya, onunla oynayarak sarhoş yapmaya çalışırlar. Yol ortasında Erlik-biye kesilen kurbanı almaya çalışırlar. Erlik-biyin Erke Solton kızı bayram, sevinç olan yerleri gezip insan ve hayvan ruhunu avlar. Böyle gezen tozan ruhlar için kam olanlar böyle derler:

"Tomugı cok molgoştar
Şalbarı cok şaldandar
Cayım kara kapptular
Caltak kara çaçtular
Beş orogon tulundu
Uyadı jok kacan"

Kötülüğün yanında bildiğimiz gibi her zaman iyiylik bulunur. Temiz, beyaz ruhlara altaylılar "ak ee" ismi verirler. İyi ruhlar siyah ruhlara göre daha çok çeşitli. Anadoludaki halk arasındakı kötü ve iyi ruh anlayışı da kamlık inancından geliyordur.

Ak ruhların başında Kurbustan geliyor o hakkında bir şey söyleyemem, çünkü onu kimse görmemiş ona kısaca tanrı diye biliriz. Kurbustanın altında Ülgen ruhu duruyor.

Ülgenin bir çok yardımcıları, uşakları var, o onlara dayanarak işlerini yapar. Bu ak ruhların bulunduğu yer gökteki aydan, güneşten, yıldızlardan da yüksekteki bir yer. Kamlar iyi ruhlara kam dualarını okurken yedi dal ağırlık geçer. Her hangi bir kam, Ülgene kadar ulaşamaz. Ruhları güçlü olan yetebilir. Kamın ruhları kam yaşlandıkça güçlenır. Duyduğuma göre şimdiki zamana kadar en güçlü kamlar sadece 5 dalla kadar çıkabilmişler. Ülgenin yaşadığı yer 5 dalda bulunuyor ve ismi Altın- Kazık. Altın kapılı, altın kapla-

malı altın sarayda yaşamakta Ülgen ruhu. Belki ondan da Altayların Altın-Kazık dedikleri "kutup" yıldızı haraket etmeden bir yerde duruyor. Ay, güneş, yıldızlar onu dolanır diye bilirim. Altın-kazık yıldızı bir yerde durduğu için kam ruhları buraya ulaşıyor. Başka yıldızlar haraket ettiği için izlerini kaybettiriyor. Ülgen ruhu Kurbustan izniyle, yer üstündeki varlıkları yaratıp dağıtmış. Ülgen için okunan kam duasının parçası:

"Aylu kündü cap caygal
Ayı, künü carıgan,
Adam Ülgen bıçırgan"

Gök kuşağını da yaratmış, insanı yaratıp kirpik verip, göbeğini bağlamış. İnsan göbeği bağlanmazsa, hayatı da gücü de olmaz derler. Yeni doğan bebeğin göbeği bağlandıktan sonra, kalan kısmını deriden yapılan küçük kutuya koyup evin içinde bir yere asılır. Yani çocuk evine bağlı olsun diye. Anadoluda ise göbek bağı aynı şekilde kaldırılıp, Çocuğun nereye bağlanması isteniyorsa oranın. bahçesine bırakılırmış. İnsanın geçinebilmesi için ağaçları, bitkileri, hayvanları yaratmış, can vermiş. Ormanları, dağları, nehirleri bir birlerine bağlı olarak yaratmış. Ülgenden dilenip dua ettikleri zaman böyle yaparlar:

"Üç odındı küydürüp bergen
Üç oçagı kadap bergen
Adam Ülgen"

Altaylılar ateşi Ülgen yaratmış diye ateşe çöp atmaz, ocaga tükürmez, üstünden geçmezler. Anadoluda da bu ateşe saygı inanci halen sürdürülmekte.

Ulgen çok güçlü bir tanrının yardımcısı ona ulaşıp her şey istersen olur, yıldırım, yağmur, dolu yağdırır.Kuru havalarda insanlar yağmur isteyerek kamın yanına kurban olarak iyecekler alıp gelirler. Kam ise "yada taş"ı kullanarak yağmur yağdırmaya çalışır. Anadoluda ise bazı insanları ya da taşı kullanarak yağmur yadırırmış.

Kurban olarak bir şeyler getirilmezse iyi dediğimiz ruhlar bile kızar. Daha ağır bir dert için genelde üç yaşındaki at kesilir. İlk baharda "Cılgayak" bayramında kam bütün halkın iyi yaşaması, avcıların her zaman avlı gelmeleri, dışarıdaki evcil hayvanların çoğalması için büyuk bir kam duasını okur. Anadoluda bu bayram Nevruz olarak kutlanmakta.

Ülgenin yedi tane oğlu var. Onlar farklı farklı boyların koruyucu ruhları olarak geçiyorlar. Bu boyların halkı bu ruhları yüksekte tutup saygın davranırlar. Onların isimleri:

1. Karşıt
2. Pura-kan
3. Cecil-kan
4. Burça-kan
5. Karakuş
6. Paktı-kan
7. Ar-kanım

Bunların en büyüğü Karşıt ve ruhların en duygusalıdır. Kamlar en çok ona kam duasını edıp dilenirler. Karşıt ise çeşitli istekler için yere inip istekleri yapmaya çalışıyor.

Ülgenin kızları da var, ama isimleri yok. Dua okurken

"Aktu kulagıla kici bolup,

Aktu boyıla aydıp ber." derler.

Ak ruhlar arasında elçi olan "Cayık" ruhu da var. Bu ruh tanrı tarafından yer üstüne canlıları koruması için gönderilmiş. Cayık ruhu insanları yer altındaki kötü ruhlardan korur. Bu ruhu genelde ilk baharda yüksekte tutup kutlarlar, Altaylıların milli içeceği olan sütlü tuzlu çayı dünyanın dört tarafına fışkırtarak, yeni yılın iyi geçmesi için dua edilip dileklerde bulunurlar. Kamın ruhu Ülgenden dilenmek amacıyla giderken ona yardımcı oluyor.

Ak ruhların biri "Suyla" Onu anarken "Ak karaktu kaan suyla" derler. Suyla dünyada neler olacağını önceden görüp kama anlatırmış. Bir de insanın içine girip insan derdini anlatır. Suyla yı kuşa benzetirler. Kam dualarını okup yukarıdaki ve alttaki ruhlardan dilenirken Suyla ona yardımcı oluyor. Kötü ruhlar kötülük yapmak isterken onları durdurur. Kamlar ak ve siyaha ayrılır. Hem alttaki ve üstteki ruhlarla görüşen kamlara iki dilli derler.

Suyla ruhunun yanında evli gibi her zaman "Karlık" ruhu bulunur. Karlık da iyi ruh, Syulaya kurban verilirken ona da verilir. Karlık kamın ufak tefek işlerinde yardımcı olur,görüp duyduklarını ona getirip söyler.

Ülgenin en yakın yardımcısı "Utkuçu" O yerüstünde ne olup geçtığını Ülgene getirip anlatır.Yukarıdan aşağıya Suylaya, Karlığa, Cayığa haber getirir.

Kam dilek dualarında önce Ülgenın yardımcılarına selenir. Onların gücü yetmezse Ülgene dua okur. Altaylılar her vadiyi, dağı, nehiri ruhlu olarak görüyorlar. Hatta yerli halk nehir (su) ruhundan çok korkarlar. Güneş battıktan sonra nehirden su alınmaz. Eğer su alınacaksa çok sessiz ve suyun aktığı

yöne doğru alınır. Bir de bir çeşit dua okurlar. Yanı nehir ruhunu rahatsız etmemek için. Anadoluda çeşitli yerlerde bu inanç hala sürdürülmekte. Anadoluda suya tükürülmez, çöp gibi şeyler atılmaz derler. Bu ruhları herkes göremez "Köstökçı" dediklerimiz ınsanlar görüyor. Bu ruhlar ayı, geyik, kurt, şeklinde görünür.Yerli halk bu ruhlardan çok korkar. Ve eskiden beri hangı yerin ruhu iyi hangi yerin ruhu kötü olduklarını biliyorlar. Ondan kötü ruhun bulunduğu vadiye, dağ eteğine yerleşmezler. Böyle yerlerden geçerken saygı dualarını okuyarak geçerler. Köstökçi insan ruhunuda görebiliyor. İnsan korkunca, akşam sesli bağırınca canı ondan ayrılabilir. Altaylılar Köstökçiyi köpeğe benzetirler. Çünkü köpek kötü, iyi ruhları ve insan ruhunu da göre biliyor. Köpek her hangı ruhu görünce ulumaya başlıyor. Bu köpekler genelde sarı kaşlı oluyor. Köpeği çok uluyan evde yakında insan ölür derler bizimkiler. Anadoluda köpek uluması hemen hemen aynı anlama geliyor. Bazıların ruhu öldükten sonra yer üstünde yukarı veya altaki dunyaya gitmeden geziyor. Boyle olaylar insan hayatında aynı derecede iyilik ve kötülük yapmışsa oluyor. Bu zaman kama, ölen kişinin akrabaları istenen kurbanı getirir, kam ise kam dualarını okuyarak Ülgen, Erlik biy ruhuyla görüşür. Eğer Ülgen insan iyilik yapmamış diyorsa, bir taraftan Erlik-biy kötülük yapmamış diyorsa .Kam son bahara doğru bütün Ak ve sıyah ruhları toplayıp insan ruhunu yargılap sonuca göre nereye göndereceklerinden karara varıyorlar. Kam bu işin sonuna kadar duruyor, çünkü insan ruhu yer üstünde bırakılmaz.

Kam dualarını okumaya başlayınca genelde transa giriyor. Yanındakı insanları unutuyor ailesini bile unutuyor. Bu kam duaları günlerce sürüyor, kam günlerce yemek yemeden insanların işi için ruhlarla konuşur, pazarlık yapar. Günlerce ruhlar arasında duran kamın karakterini kimse anlayamaz. Vadiden vadiye, yurttan yurda gezip insanlara yardım edip eve gelince evdekiler günlerdir nerdesin diye ona kızar. Belki bundan bir çok kam orta yaşta yapayalnız yalniz kalıyor. Bir bakıyorsun kam evden eve 'ambulans' gibi koşuyor. Kama dertli biri gelecekse ruhları ona önceden haber verir ve evden bir yere bırakmazlar. Kama dertli biri gelirken yolda kutsal dediklerimiz yerlerde ruhlara saygı göstererek beyaz bez parçaları bağlanır. Anadoluda da bir çok yerlerde, genellikle türbelerde beyaz bez parçasını bağlanıp ruhlardan dilendiğini gördüm.

Kam gelmekte olanların geliş niyetlerini anlar. Arasıra beni kötüleyenler geliyor der. Gelenlerin çoğunluğu kama dua etmek için fazla kurban lazım değil derler. Kam bu zaman "ben istemem, başkaları ister "der. Kamın ruhları gelenlere iyilik yapmaz, kötülük yapar. Yani hasta olan hastanelerden çıkamaz, ilaç için varlığını satar. Kamlar kendiliğimden bu kadar kurban istiyorum diyemez, ruhlar ne kadar isterse o kadarını halktan ister. Fazlasını isterse ruhlar kama kötülük yapar. Bunu güncel hayatta çok gördüm. Kam dualarına

gebelik zamanında ara verir. Çocuğu büyüyüp, yürümeye başlayınca, insanlara yardıma yine başlar.

Kam sadece ruhlarla konuşup insanları iyileştirmiyor, basit bir hastalık için bir sürü ot kullanılır.Anadoluda da halk hekimleri dediğimiz insanlar bu otları kullanarak ınsanları ileştiriyor. Yani alternatif tıp tam kamlık zamanlarından bu günlere ulaşmış.

Böylece Altaylardaki kamlık inancını ve Anadoludaki yansımalarını genel olarak anlatmış oldum.

"ULUSLARARASI ANADOLU İNANÇLARI KONGRESİ" DEĞERLENDİRME RAPORU

23-28 Ekim 2000 tarihlerinde Nevşehir/Ürgüp'te gerçekleştirilen **"Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi"**inde, tarihin eski dönemlerinden günümüze dek Anadolu topraklarında filizlenmiş, yaşamış veya etkileşmiş inançlar, sunulan 60 bildiri ile incelenerek değerlendirilmiştir.

Sunulan bildirilerin ana fikirleri özetle aşağıdaki gibidir:

Cem Karasu ***"Hitit Dini ve Anadolu İnançlarına Olan Etkileri Üzerine Bazı Gözlemler":*** Bildiride, çok tanrılı bir dine sahip olan Hititlerin kendilerinin bin tanrıları olduğu metinlerde belirtmekle beraber, Hitit dininin diğer benzer çok tanrılı dinler ile ya da tek tanrılı dinler ile karşılaştırıldığında çok daha sade bir yapısı olduğu vurgulanmakta, doğmatik ve katı kuralcılık fikirlerinden uzak, sade bir insanın günlük gereksinmelerini karşılayabilir bir yapı içerdiği öne sürülmektedir.

Av. Sait Kekeç ***"Çok Partili Yaşamda İnançların Siyasette Kullanılmasının Siyasete Etkisi"*** Siyasi partilerin inançlara yaklaşımları ve elli yıllık çok partili dönemde yapılan seçimlerin sonuçlarından yola çıkılarak, siyasetin Anadolu'da, öteden beri varolan inançlara saygıyı değiştirmediğini ve Anadolu insanının lâik vasfını sürdürdüğünü belirtmektedir. Sn. Kekeç, siyasetin asıl belirleyici unsurunun, sosyal ve ekonomik sorunlara çözüm bulmak ve başarılı hizmet olduğunun anlaşılması ile yeni neslin çağdaş, özgür inanç sahibi olarak eğitilmesinin gerekliliğini ileri sürmektedir.

Dr. Tayfun Atay ***"Gelenek ve Modernlik İlişkisi ekseninde Türkiye'de Halk Dini Öğeleri ve Senkretik Motifler"*** başlıklı bildirisinde, Türklerin yaşam biçimi ve kültüre dayalı olarak geleneklerinden getirdikleri inançsal öğelerle bezenmiş, senkretik dinsel uygulamalarını "halk dini" olarak tanımlamakta ve bunların püriten ve özgücü vurgulamasıyla yüksek din olarak tanımladığı, kitabî islamî modernizm akımının etkilerine rağmen direnişini (hâlâ) vurgulamasıyla Kıyakdede örneği ile gündeme getirmektedir. Atay, daha sonra, Hacı Sofu Ziyareti örneğiyle eskiden varolmuş ve unutulmuş bir geleneğin, şekil değiştirerek, yeni bir geleneğin, şekil şekil değiştirerek, yeni bir geleneğin oluşmasındaki rolünü vurgulamıştır.

Dr. Bahar Akpınar ***"XIII. Yüzyıl Sahası Mutasavvıflarının Düşüncelerinde Beliren ideal/örnek İnsan ve Toplum Düzeni Bağlamında İnsan Hakları Evrensel Bildirgesinin Değerlendirilmesi"*** başlıklı bildirisinde, insan haklarını bir sorun olarak ele almış ve insan hakları kavramının dayandığı tarihsel geçmiş ve insan hakları belgeleri hakkında bilgiler vermiştir. XII. Yüzyılda Anadolu'da mutasavvıfların ideal/örnek insan ve toplum düzenini oluşturma çabalarını gözden geçirmiş ve bu ortamı yaratan koşullarla İnsan Hakları Evrensel Bildirgesinin oluşmasına zemin hazırlayan koşulları karşılaştırmıştır.

Prof. Dr. Zafer İlbars ***"Anadolu İnanç Kültüründe Kadın Simgesi"*** Sn. İlbars, dinin bir dizi simgesel biçim ve imge yarattığını belirterek bir kültürün dinsel geleneklerinin ve onu ifade biçimlerinin, onları yaratma süreçleri olduğunu öne sürmektedir. Dolayısıyla kadınların içinde yaşadıkları toplumun din-kültür ilişkisine yönelik analizler ve çözümler yaparken, bu çözümlerin kolay olmayacağını vurgulamıştır. Kadınlar ulusal, sınıfsal ve ırksal olarak farklı oldukları için din de farklı kesim kadınları için değişik anlamlar taşımaktadır.

Yrd. Doç. Dr. Suavi Aydın ***"Anadolu Hıristiyanlığında Dönüşüm***: Misyoner Faaliyetlerinin Doğu Hıristiyanlığı Üzerindeki Etkisi ve Modernleşme" başlıklı bildirisinde, Anadolu'daki bazı merkezlerin Hıristiyanlık tarihi bakımından, Kudüs'ten sonra, en önemli merkezler olduğunu vurgulamış. İzmir, Efes, Alaşehir, Denizli, Akhisar, Bergama, Sardis, Antakya yörelerini bunların başlıcaları olarak belirtmiştir. Anadolu topraklarında Hıristiyanlığın oluşum sürecinden başlayarak tarihsel olarak bir özet vermiş ve 16. yüzyıl misyon faaliyetleri, modernleşme ve mezhep değiştirmeler üzerinde durmuştur. Son olarak Osmanlı Devletinin düzenlemelerine kısaca değinmiş ve ele aldığı tüm tarihi süreç içinde yerel inançlarda ilk başlarda var olan kültürel çeşitliliğin yitirilmiş ve yitirilmekte olduğunu vurgulamıştır.

Nadya Yuguşeva ***"Altaylar'da Kamlık (Şamanizm) İnancı ve Anadodlu'daki Yansımaları"***: Başlıklı bildirisinde, kamlık inancıyla ilgili 1893'ten beri Batılıların yaptığı çalışmaların bir değerlendirmesini yaptıktan sonra, kamlığın esasları ve kamların vazifelerini temel noktalarına değinerek aktarmıştır. Çeşitli örneklerle kamlık inançlarının Anadolu İnançlarına etkileri üzerinde durmuştur.

Mevlüt Özhan ***"Anadolu'da Mevsimlik Törenler ve Bu Törenlerdeki İnanç Öğeleri"*** başlıklı bildirisinde insanın doğadaki gizleri çözemediği, değişimleri anlayamadığı dönemlerde bu olayları olumlu yöne kanalize edebilmek amacıyla büyüyü ve simgeleri kullanarak dinsel törenler ve gösteriler düzenlediğinden söz edilerek, günümüze kadar ulaşan bu törenlerde "koyun yüzü" ve "cemal oyunu" adlı iki örnekleme anlatılmıştır.

Prof. Dr. Gürbüz Erginer ***"Anadolu'da Erenlerin Sosyo-Kültürel Fonksiyonları"***: Bildiride sosyolojik açıdan tanımlanan verilmiş-kazanılmış rol ve statülere sahip olan erenlerin, sosyal ölümsüzlüğe kavuşmaları anlatılmakta ve onların, geçmişte olduğu gibi bugün de önemli sosyal, kültürel ve inançsal işlevlerinin olduğu vurgulanmaktadır.

Doç. Dr. Fuzuli Bayat ***"Anadolu'da Halk Sufizminin Oluşmasında Şamanlığın Rolü"*** bildirisinde, eski Türk inançları içinde yer alan Şamanist uygulamaların Türk'lerin islamı kabul etme süreçlerinde oynadığı rolü ve etkiyi incelemiştir. Yeseviye, Bektaşiye, Bayramiye gibi tarikatlerin erkan ve uygulamalarındaki şamanist izlere dikkatimizi çeker. Alevi ve Bektaşilerdeki, nasip alma, kurban merasimleri ve semah olgusunun kökeninde de şamanist kültür mirasının yattığını öne sürmektedir. Ayrıca, Türk kültüründeki ateş kültünün İran kültündeki ateş kültünden farklılaşan yönlerine dikkatimizi çekerek, bizdeki ateş kültünün kökünde şamanist inançların yattığını ileri sürmektedir. Sn. Bayat'ın bildirisi her yönüyle aydınlatıcı ve dikkat çekici olmuştur.

Prof. Dr. İşaya Üşür ***"13.yy'da Anadolu'da Ekonomik İnançlar"*** Bildirisinde 'uzun önüçüncü yüzyıl'da Anadolu'nun Türkleşmesinde geri döndürülemez bir evreye ulaştığını, fakat bu evreyi çözümlerken kıyaslamalı tarih yaklaşımını kullanmak gerekliliğini, böylece hem uzun dönemli bir tarih perspektifinin, hem de tarih bilincinin elde edilebileceğinin altını çizmiştir.

Dr. William Shepard ***"Tarsuslu Paul ve Celaleddin-i Rumi'nin Eserlerinde İbrahim Peygamber"*** Shepard bildirisinde, "İbrahim" motifinin Paul ve Rumî tarafından nasıl kullanıldığını "mitik-tarihi", "ibret verici" ve "edebi" gruplar başlıkları altında tahlil etmektedir. Shepard'a göre "Mitik-tarihî" grupta hikâye, geçmişte olmuş ve bugünkü olayların nasıl olacağını belirleyen dönüm noktalarını anlatırken "ibret verici" kullanımda hikâye, evrensel geçerliliği olduğu varsayılan bir doktrin veya bazı inançlar veya etik

ve dinsel uygulamalar için bir model sağlama ve canlandırmak için kullanılmaktadır. "Edebi" kullanımında ise hikâye, esasta, süsleme işlevi görmektedir. Paul'ün İbrahim hikayesi esas olarak "mitik-tarihî" grup içinde yer alırken Rumi'de hikâye, "ibret vericilliğe dönüşmektedir. Kur'an da ise, yazara göre, her iki kullanım da mevcuttur ve ikisi arasındaki bağ, "edebi" olanla kurulmaktadır.

Dr. Krikor Damadyan ***"Aziz Aydınlatıcı Grigor ve Kayseri'nin Ermeni Kilisesi Bakımından Önemi"*** başlıklı bildirisinde İsa Mesih'in iki öğrencisi Taday ve Bartalmay'ın gayretleriyle kurulan Ermeni kilisesi dördüncü yüzyılın başında yeniden yapılandırarak resmi konuma kavuşturan Aziz Grigor'un yaşamını ve Ermeni Kilisesi için önemini işlemiştir. Kayseri'de vaftiz olarak Grigor adını alan aziz daha sonraları kendini tamamen dine adama kararını da Kayseri'de alır. Kilisenin yeniden yapılanması sürecinde iki kardeş Grigor ve Dırtad'ın başından geçenleri aktaran Damadyan, bu sürecin de temel vurgulaması olan "bağışlayıcılığın önemi" dikkatlere sunmaktadır. Günümüzde Kayseri'de ibadete açık olan ve Aziz Grigor'un adını taşıyan Surp Grigor Lusavoriç Kilisesi'nin yörenin önemli ziyaret merkezlerinden biri olduğu belirtilmektedir.

Prof. Dr. Cengiz Güleç ***"Alevi-Bektaşi Öğretisinde Özbenlik Kavramı"*** Bildirisinde Alevi-Bektaşiler'de özbenlik kavramının gelişimi, konuları üzerinde durarak, verdiği örneklerle Alevi-Bektaşi kültürüne özbenlik kavramı çerçevesinde farklı bir yaklaşım sergilemektedir.

Horiepiskopos Samuel Akdemir ***"İnanç, Sevgi ve Hoşgörünün Beşiği Anadolu"*** başlıklı bildirisini sunmaya Metropolit Yusuf Çetin ve Süryani Kadim Toplumu adına sevgi ve saygılarını sunarak başladı. Çağımızın insanının, bilim ve teknolojinin ilerlemesiyle, insanlar arasındaki diyaloğun artmasıyla birlikte, farklı inanç ve kültürlere rağmen tüm insanlığın bir bütün olduğunu ve aynı kaderi paylaştığının bilincinde olduğunu vurguladılar. Anadolu'nun günümüz Türk Süryani'lerin vatanı olduğu kadar, Süryani tarihinde iz bırakmış pek çok ünlü erene de ev sahipliği yaptığını dile getirmiştir. Bunlar arasında Fenikeli Süryaniler, Havarilerden Sayda'lı Aziz Petrus ile Tarsuslu Aziz Pavlus, müjdeci Mar Aday, Nusaybinli büyük şair Aziz Efrem, Suruçlu Yakup, Diyarbakır'lı Aziz Yuhanna vb. gibi pek çokları bulunmaktadır. Akdemir, bildirisini Atatürk'ün "yurtta barış, dünyada barış" sözcüğünden hareketle, Tanrı'nın ülkemizi ve dünyanın tüm ülkelerini felaket ve afetlerden koruması, nimet ve bereketleriyle mükafatlandırması dilekleriyle bitirmiştir.

Prof. Dr. Mehmet Bayraktar ***"Anadolu Müslümanlığı ve Dinler Arası Monolog"*** Bildirisinde Anadolu müslümanlığının, tarihte ve günümüzde sahip olduğu, temelde İslâm'dan kaynaklanan bir kültürel ve dinî çoğulculuk anlayışını vurgulamaktadır. Bunun, zamanla olumsuz tarihî gelişmelerle küllendiği, şimdi ise, açılma zamanının geldiği, sunnî ve alevî kesim olarak bir monolog başlatılmasının gereği üzerinde durmuştur.

Dr. Lütfi Doğan ***"Anadolu'da Çeşitli İnançlar Karşısında Tutumumuz"***: Sn. Lütfi Doğan'a göre, İslam dinine özüyle bağlanmış Türkler, onun telkin ettiği hoşgörüyle, farklı inanç topluluklarıyla bir arada yaşama ahlâkını canlandırmışlardır. Anadolu, doğudan gelen Moğol, batıdan gelen Haçlı seferlerine karşın bu ahlâkıyla çokluk içinde bütünü, birliği sağlamış, hatta çağımıza çeşitliliğin bir arada yaşama örneği vermiştir.

Prof. Dr. Mehmet Aydın ***"Anadolu'da Kybele Kültünün Düşündürdükleri":*** Bildiride bilinen devirlerden itibaren Anadolu'da ortaya çıkan Ana Tanrıça ve Frigler'deki ismiyle Kybele kültü işlenmektedir. Bu kültün Eski Yunan, Roma putperestliği ve Batı Hıristiyanlığına olan etkilerine işaret edilmektedir.

Özgen Acar ***"Ana Tanrıça' gibi 'Baba Tanrı'da Anadolulu!"*** başlıklı bildirisinde araştırmacılara zemin hazırlayacak bir sorgulamayı gündeme getirdi. Çeşitli araştırmacıların bulgularından ve Anadolu'da yapılan kazı sonuçlarından yararlanarak Anadolu'nun Ana Tanrıça motiflerinin yanı sıra, eril üretkenlik motifleriyle de süslenmiş bir diyar olduğuna dikkatimizi çekerek Anadolu'da doğurganlığın simgesi Ana Tanrıça'nın yanı başında, yeniden dirilişin simgesi olarak bir Baba Tanrı motifinin de bulunduğuna dikkatlerimizi çekmektedir.

Prof. Dr. Petross Vassiliadis ***"Ortodoks Hıristiyan Bakış Açısıyla Evrensel Dinselliği Aşan Karşılıklı Diyalog"*** Bildiride, insanlığın barışı için dinler arası diyaloğun gerekliliği ile Ortodoksluğun bu konuda olabilecek katkıları işlenmektedir. Bunun aslında Hıristiyan Anadolu Evliyalarının yolu olduğu belirtilmiştir.

Yrd. Doç. Dr. Hasan Köksal ***"Anadolu İnançlarında Subjektif Bir Görüş Olan Mucize Keramet Kavramları İle Rasyonalist Görüşün Ayırdedici Özellikleri Üzerine"*** başlıklı bildirisinde, mucize ve keramet arasındaki kavramsal farklılaşmaya dikkat çekmektedir. "Rasyonalist"

görüşü bilimle özdeşleştirirken bu bilimin gelişiminin "rölativizm" ile sonuçlandığını vurgulamakta ve "subjektif" görüşün bu rölativist görüş içinde anlamlandırılabileceğini kuvvetli bir biçimde ima etmektedir.

Metin Turan ***"Din Adamı Kimlikli Halk Ozanlarının Anadolu İnanç Kültüne Katkıları"*** Bildirisinde, Zakirler, Dedeler ve Halk Aşıkları gibi dinadamı kökenli halk ozanları ve halk aşıklarının Anadolu'daki din kültünün hoşgörü ekseninde şekillenmesine katkılarından bahsetmektedir.

Yrd. Doç. Dr. Ali İhsan Yitik ***"Hz. İbrahim Harraan'da Yaşadı mı?"***: Bildiride, Hz. İbrahim'in inanç ve etnik köken itibariyle, yahudi, hıristiyan ve müslümanların ortak atası olup üç dinin zaman zaman "İbrahimî dinler", mensuplarının da "İbrahim'in çocukları" diye anılmasını sağlayan kişi olduğu vurgulanmaktadır. Hz. İbrahim'den miras alınan ve dinin temelini teşkil eden tek tanrı inancıyla, bu inanca dayalı ahlâk anlayışının, üç dinin ortak paydası olduğunu belirtmekte ve Hz. İbrahim'in Harran'da yaşadığına ilişkin en açık bilgilere Eski Ahit'in Tekvir kitabında ve Yeni Ahit'te rastlandığı öne sürülmektedir. Sözlü gelenekte ve bu konudaki folklorik eserlerde de Hz. İbrahim'in Urfa civarında yaşadığına ilişkin pek çok menkibe ve efsane bulunduğuna işaret edilmiştir.

İshak Heleva ***"Tevratta Evrensel Ahlâk":*** Bildiride, tek tanrılı ve kitabî din disiplinlerinin temel kitaplarında birer ilahî talimat olarak belirtilen ahlâk kuralları yanında, her disiplinde, kendi temel kitaplarıyla çelişmemek koşuluyla, din büyüklerinin önerdiği ahlâk ilkelerinden örnekler sunulmuştur.

Doç. Dr. Şinasi Gündüz, ***"Dinsel Zenginlik ve Kültürel Harmoni Bağlamında Harran ve Harranîler"*** Bildirisinde, Harran ve Harranlıların, dinler tarihi açısından tarihîni ve önemini vurgulamıştır. Harran'ın tarih öncesi putperestlik ile Hıristiyanlık ve İslâm gibi dinlerin de önemli dinî ve kültürel merkezi olduğunu belirtilerek, bunun 1260 yılındaki Moğol kuşatmasına kadar sürdüğünü, bu tarihten sonra Harran'ın önemini kaybettiği belirtilmektedir.

Gülağ Öz ***"Mani Dini ve Aleviliğindeki Etkileri"*** adlı bildirisinde, Prof. Melikoff'un bildirisnde yer alan Manicilik motifinin ayrıntılarına girmektedir.

İra Demçinova ***"Altaylar'da Çocuk Doğumu ve Ölüm Merasimleri":*** Bildiride, iki ana başlık halinde konuyu ele almıştır. Birinci bölümde, Altaylar'da çocuk doğumu ile ilgili geleneksel kamlık uygulamaları, çeşitli merasimler ve inançlar aktarılmaktadır. Bunların çoğunun hâlâ Anadolu'da da yaşamakta olduğuna dikkat çekilmektedir. İkinci bölümde ise Altaylar'da kamlığa göre ölüm merasimleri aktarılmaktadır. Bu merasimler ve inançların da bazılarının günümüz Anadolu'sunda da yaşamakta olduğuna dikkat çekilmiştir.

Dr. Mevhibe Çoşar ***"Trabzon Yöresinde 'Güneş Duası' ve 'Sis Kovma' Uygulamaları"*** başlıklı bildirisinde, tarihte çeşitli Türk kavimlerinde güneş ve ay çevresinde oluşan inançların ve kültlerin varlığının bugünlere dek geldiğini Karadeniz bölgesindeki uygulamalardan örneklerle göstermiş ve bu uygulamaların Altay şamanlığına kadar uzanan benzeşimlerini gündeme getirmiştir.

Doç. Dr. Belkıs Temren ***"Anadolu Batınî İnançlarında Simgesel Aktarım"*** başlıklı bildirisinde simgenin tanımı, işlevleri üzerinde durmuş, simgesel kalıplamanın temel işlevine değinmiştir. Simgelerin, üretici kültür arasında 'iletişim' işlevini yerine getirdiğini belirtmiş ve bunun önemini vurgulamıştır. Tüm batınî öğretilerin, öğreti söylemlerinin simgesel kalıplardan oluştuğunu, bu simgesel kalıplamanın da, iki temel işlevi olduğunu öne sürmüştür. Bunlardan birinin gelecek nesillere bilgi aktarımını sağlamak iken, diğerinin de, gurup içi özel iletişim sağlamak olduğunu belirtmiş ve bunu Anadolu'da gelişmiş olan batınî inançlardan Bektaşi öğretisinden örneklerle açıklamıştır. Temren, inançsal öğretileri ve özellikle batınî öğretileri ve bu öğretilerin oluşturulduğu veya varlığını sürdürdüğü kültürleri inceleyen araştırmacıların, sağlıklı yorumlara ulaşmalarının, ancak öğreti söylemlerindeki simgesel kalıplamaları tanımaları ve çözümleyebilmeleri koşuluyla gerçekleşebileceğine dikkatlerimizi çekmiştir.

Esat Korkmaz ***"Tasavvufta Varoluş Çevrimi"*** başlıklı bildirisinde, tanrı-doğa-insan ilişkisi içinde varoluş olgusunu incelemekte, varoluş serüvenini "vahdet-i mevcut" anlayışı ile açıklamaktadır. Anadolu'da bugün Alevi olarak tanımladığımız kitlenin ortaklaştıkları bu varoluş tasarımının bir inanç ve din birliği niteliği taşıdığını ileri sürmektedir. Bu tasarımın temel aşamalarını ise, "nesnel insan tasarımı ve insanda değişim-dönüşüm", "inançsal insan tasarımı ve insanda değişim-dönüşüm" ile "inançsal doğa tasarımı ve doğada değişim-dönüşüm" başlıkları altında incelemiştir.

Prof. Dr. Beyza Bilgin ***"İslamda İnsani İlişkiler. Hoşgörü ve Sevgi"*** başlıklı bildirisinde, hoşgörü kavramının karşılığını "anlayışla karşılama" şeklinde alarak, hoşgörüsüzlüğün de insanların kendi inançlarını diğerlerininkinden üstün görme eğilimleriyle başlayıp, diğerine yönelik kasıtlı yok etme eylemlerine dek şiddetlenebildiğini vurgulayarak, barışı sağlamak için savaştan başka yol yok mudur? Sorusuna yanıt aramıştır. İslamın bakış açısında insanların biri birine yabancı değil, akraba yakınlığında olduğunu, dini çeşitliliğin hoşgörü ile karşılanması gerektiğini ve düşmanlığın dindarlığa bağlanmaması gerektiğini gerekçelendirmiştir.

Yrd. Doç. Dr. Bilgehan Atsız Gökdağ ***"Doğu Karadeniz Bölgesinde Eski Türk İnançlarının İzleri":*** Bildiride, Doğu Karadeniz Bölgesinde eski inançlarımızdan örnekler verilerek İslamiyetten önceki kültür varlıklarımızın halâ yaşadığı vurgulanmakta, zengin kültürümüzün köklerinin derinliği gözler önüne serilmektedir.

Doç. Dr. Ali Çelik ***"Afganistan'daki Hazara Türkleri ile Doğu Karadeniz Bölgesindeki Çepni Türkleri Arasında Yaşayan Halk İnanaçları Üzerine bir Mukayese Denemesi"*** başlıklı bildirisinde, Hazaralar ve Çepni'lerin tarihsel geçmişlerine değinerek, bu iki grubun inanç ve uygulamalarını islam öncesi, islami, islam öncesine ait ancak islami görünüm kazandırılmış olanlar ve genelde bütün toplumlarda ortak olarak görülenler olmak üzere dört ana gurupta toplayarak değerlendirilmiş ve karşılaştırılmış. Sonuçta da iki grubun inanç ve uygulamalarındaki benzerliklerin farklardan daha ağır bastığı kanısına ulaştırmıştır.

Prof. Dr. Maarife Hacıyeva ***"Azerbaycan'da Pir İnançları":*** Bu bildiride, Azerbaycan Türklerinin Pir adıyla ziyaret ettikleri pek çok kutsal yer üzerinde durularak bunlar; ağaçla ilgili pirler, dağla ilgili pirler, su kültünden kaynaklanan pirler ateş kültüne bağlı olan pirler ve din, tarikat başçılarının, halkın sevip inandığı dindarların mezar ve türbelerine ait pirler olarak gruplandırılarak incelenmektedir.

Yrd. Doç. Dr. Hasan Şener ***"Midyat Süryanileri ve Mor Gabriel Manastırı"*** başlıklı bildirisinde "süryani" deyimin etimolojik tartışmasıyla konuya giriş yaptıktan sonra Süryani Kiliseleri hakkında (tarihi) bilgiler sunarak, Mor Gabriel Manastırı'nın tanıtımını yapmış, Midyat Süryanilerinin sosyal durumları hakkında bilgiler vermiştir.

Dr. Hüseyin Yaltırık ***"Anadolu İnançlarında Müziğin Yeri":*** Bildiride, inançla müziğin insanlığın en eski geleneği olduğu belirtildikten, Anadolu'da Hititler'den bu yana inançla müziğin birlikteliği ve bu arada Yahudilik ve Hıristiyanlıkta müziğin önemi vurgulandıktan sonra, genel olarak Anadolu inançlarında ve özel olarak İslâm tasavvufunda müziğin inançla nasıl bütünleştiği ve bunun yanısıra inancın müziği nasıl zenginleştirdiği ele alınmıştır.

Melih Duygulu ***"Anadolu Ermeni Müziğinde Bölgesel Etkileşimler":*** Bildiride toplumlar arasında ortak yaşamı paylaşmaktan kaynaklanan kültürel benzerlikler üzerinde durularak bu tüm ürünleri kültürel zenginliğimizin ortak paydasını oluşturan sanat ürünleri biçiminde ele alarak değerlendirmektedir.

Alparslan Santur-Meltem Cingöz Santur ***"Anadolu İnançlarının Halk Hekimliğine Etkileri"*** Başlıklı Bildirilerinde, Kavramsal bir giriş yaptıktan sonra, günümüz Anadolu Halk Hekimliğinin Şamanizm, Zerdüşlük, Hıristiyanlık ve İslâmiyet gibi İnanç/din sistemlerinden etkilendiğini, bu etkilerin de "Atalar Kültü", "Ağaç Kültü" gibi "kült"ler de bulunduğunu ileri sürmektedirler.

Ahmet Taşgın ***"Anadolu'da yok Olmaya Yüz Tutan Dini Topluluklardan: Yezidiler"*** başlıklı bildirisinde, Yezidilerin 1985 ve 2000 yıllarındaki nüfus bilgileri hakkında açıklamalar yapmıştır. Yezidiliğin yeterince araştırılmamış olmasını iki neden bağlayarak açıklamaya çalışmıştır.

Yaşar Seyman ***"Alevi-Bektaşi Geleneğinde Kadın ve Günümüz Sosyal Yaşamındaki Yeri"*** Bildiride, Bacıyan-ı Rum'dan beri Kadıncık Ana örneğinde Alevi-Bektaşi geleneğindeki kadın-erkek eşitliği motifini bir kez daha vurgularken bu kimlikleriyle Alevi-Bektaşilerin "Cumhuriyetçi" olmalarının doğal karşılanması gerekliliği anlatmış, ancak, bu "eşitlikçi" anlayışın erkek egemen toplumun çerçevesini çizdiği kurallarla belirlediğini, sendikal ve siyasal alandaki örneklerle sergilemiştir.

Ali Yıldırım ***"Emlek Yöresi Köylerinde İnanç Özellikleri":*** Bildiride, Emlek olarak bilinen, Sivas Yıldızeli ve Akdağmadeni arasındaki Kızılırmak vadisindeki Alevi Köylerinin inanç özellikleri ve bu açıdan dikkate değer 27 köy ele alınmaktadır. Bölgenin ortak kültü olarak, ulu bir önder etrafında oluşan "kişi kültü" ile doğa unsurlarını konu alan doğal kültlerden oluştuğu belirtilmektedir.

Abdullah Kılıç ***"Isparta Yöresi Halk inançları":*** Bildiride, günümüzde Isparta'da yaygın olarak yaşatılan halk inançlarının aynı ya da benzerlerinin Anadolu'nun birçok yerinde görüldüğü ve bu inançlarının kökeninin ise Eski Mısır, Babil, Mezopotamya, Çin, Yunan ve Roma kültürüyle ilişkili olduğu ileri sürülmektedir. Isparta yöresindeki halk inanışlarını İslâm, akıl ve bilim yönünden değerlendirerek bir tasnif yapmaktadır.

Yrd. Doç. Dr. Behiye Köksel ***"Gaziantep Yöresi Halk inanışlarında şamanist Etkiler"*** başlığı altında adak ve ziyaret yerleri ile, tabiatüstü varlıklar, tabiat varlıkları ve halk hekimliği inançların da şamanist etkilerin izlerini irdelemektedir.

Prof. Dr. Suna Güven ***"Kapadokya Kaya Kiliselerinde Aziz Georgios (Aya Yorgi) Betimlemeleri":*** Bildiride, Aziz Georgiosun yüzyıllar boyunca pek değişmeden tekrarlanıp duran, yerde bir ejderha ile onun hakkından gelmiş olan at üzerinde Aziz Georgios'un tipik kompozisyonlarından bir taş kabartma ve üç ikona örneğinde ele alınarak Aziz Georgios simgesini hala Kapadokya duvar resimlerindeki ejderha motifiyle üstlendiği evrensel insanî değerlerin sözcülüğünü dünden günümüze dek sürdürüldüğü açıklanmaktadır.

Mehmet Temizkan ***"Alevi- Bektaşi Edebiyatındaki Hıristiyanlıkla İlgili Unsurlar üzerine"*** adlı bildirisinde bağdaştırmacılıktaki bir diğer öğeye, Hıristiyanlığa dikkatleri yöneltmiştir. Hıristiyanlıktan gelen unsurların bağdaştırmacılıktaki payının yeteri kadar ve objektif bir tarzda ele alınmadığını belirttikten sonra, geliştirdiği tahlilde bu "pay"ın fazla olmadığı temel iddiasını öne sürmektedir.

Prof. Dr. Irene Melikoff ***"Alevi- Bektaşi Geleneğindeki İslam Dışı İnançların Etkileri"*** başlıklı bildirisinde, Alevi-Bektaşilik'teki "eline, beline, diline" şeklinde özetlenebilen üç ahlâk kuralının Manicilikteki kökenine dikkat çektikten sonra Börklüce Mustafa örneğinde Bogomillerin, Pavlusiyonların ve Katarların inançlarının etkilerini irdelemiştir. "Ortaçağda yaşayan aykırı inançlar ve sezgici bilgi toplulukları ile Sufilik tarafından etkilenen mezhepler birbirlerine karışmış olabilir miydi ve bu karışım ne derece olabilirdi?" sorusuna doyurucu bir biçimde yanıt bulabilmek için kapsamlı bir çalışmanın yapılması gereğine işaret etmektedir.

İbrahim Bahadır ***"Alevilikte Erkân Farklılıkları"*** başlıklı bildirisinde "yol bir, sürek bindir" söyleminden yola çıkarak Alevi uygulamalarındaki farklılıklara dikkat çekmiştir. Özellikle tarihin çeşitli dönemlerinde uygulanan 7 erkanlılık, 8 erkanlılık ve 12 erkanlılık üzerine vurgulamalar yapmış, bu farklılıkların nedenlerine de inerek bunların mimariye kadar yansıyan özelliklerini incelemiştir. Bu alanda araştırma yapanlara ışık tutacak önemli bilgiler aktarmıştır.

Yrd. Doç. Dr. Sema Altunan ***"Babailerin, Bayramilerin ve Melamilerin Buluştuğu Anadolu Kenti: Göynük"*** başlıklı bildirisinde, bir yerleşim merkezini (Göynük) esas alarak, bu merkezin tarihi gelişmesinde başrol oynayan etkenleri irdelemiştir. Bunlar arasında tarihimizde önemli yer tutan iki büyük isyandan (Babailer isyanı ve Şeyh Bedrettin isyanı) kaçanlara da ev sahipliği yaptığını anlatmaktadır. Bunlar, Ehl-i sünnet çizgisini izleyen ve merkezi yönetim ile iyi ilişkiler içinde bulunan bir anlayış benimsemiş olan Bayramiye Tarikatının Şemsiyye kolu ile bu anlayıştan önemli şekilde farklılıkları olan Melamiye olarak tanınan tasavvufi akımdır. Altunan, önemli inanç merkezlerinden birinin tarihi tablosunu gözlerimiz önüne başarıyla sermektedir.

Piri Er ***"Çanakkale-Balıkesir Kazdağı Türkmen (Tahtacı) lerinde İkrar Aldırma":*** Bildiride, buyruklarda bahsi geçmesine rağmen diğer Alevi grupların cemlerinde uygulanmayan ve Kazdağı Türkmenlerinin cemlerinde icra edilen, seki erkanı, lale erkanı, tekne erkanı, tebdil erkanı, natır erkanı gibi Uygulamalar üzerinde durulmaktadır.

Refik Engin ***"Trakya ve Balkanlarda Bektaşilik":*** Trakya Ehl-i Beyt'ine bağlı tarikatların iki bölümde incelendiği Bu bildiride Balım Sultan öncesi Bektaşi erkânına bağlı olan ocaklarla, Balım Sultan erkânına bağlı ocaklar ele alınmıştır. Hacı Bektaş-ı Veli sonrası Bektaşiliği günümüzde Anadolu'da Trakya ve Balkanlar'da halen devam etmektedir. Bildiriye göre, Seyit Ali Sultan'a bağlı Kızıl Deli Bektaşileriyle, Abdal Musa erkânına bağlı olanlar bunlardır. Seyyid Ali Sultan erkânını uygulayan ve aynı Tarikatın evladiye kolu olan Ali Koç Baba Bektaşilerinin de bu grup içinde yer aldığı ileri sürülmektedir.

Rabia Kocaarslan Uçkun, ***"Afyonkarahisar'da Taşlarla ilgili inançlar":*** Bildirisinde, "taş"larla ilgili inançları ele almıştır. Bu inançları Afyonkarahisar efsanelerinden, "dilek", "adak" ve "ziyaret" yerlerinden hareketle tesbit ve tahlil denemesine girişmiştir.

Dr. Tamer Uluçay, ***"Nusayrîlik ve İnanç Esasları":*** Bildiride, Nusayrîliğin isimlenişi, tarihçesi ve inanç esasları ele alınmaktadır. Tarih boyunca Nusayrîliğin haksız ve asılsız ithamlara maruz kaldıkları dile getirilmektedir. Nusayrîliğin, İslâm dini içinde batınî bir akide olduğu belirtilmiştir.

Dr. İsmail Engin ***"Hatay Nusayrilerinde Din ve Dinî Algılayış":*** Bildiride, Etnik bir grup ve dini bir cemaat olarak Hatay Nusayrilerinin ya da diğer bir deyişle, "Alevilerin", kendilerini ve kendi kültürel kimliklerine yakın Olarak gördüğü "biz" kavramı içine dahil ettiği Anadolu Alevilerinin emik olarak nasıl algılandığı konusunda ipuçlarını vermeyi hedefleyerek Anadolu Alevileriyle olan farkları etik Yaklaşımla irdelenmektedir.

Sinan Kahyaoğlu ***"İç Asya'nın Kutsal Kazı ve Anadolu'daki Etkileri":*** Bildiride, çeşitli toplumlardaki kutsal hayvanlardan yola çıkarak şamanizmden ve Anadolu'daki şamanist inançlardan özellikle de, kaz kültünden söz ederek maddi kültürden yerleşim birimlerine kadar bu motifin yaygınlığı işlenmektedir.

Hüseyin Şahin ***"Korucu Hasan Basri Türbesi (Malatya) Etrafında Oluşan Kültürel Değerler Üzerine Bir Araştırma"*** başlıklı çalışmasında, türbesi Malatya/Yazıhan'ın Korucuk Köyü'nde bulunan Hasan Dede'nin tarihsel kişiliği, nereden ve ne zaman buraya geldiği sorunlarını yazılı kaynaklarda aradığını, ancak tatmin edici/sonuçlandırıcı bir cevap elde edemediğini belirttikten sonra sözlü kaynakların söylencelerinden hareketle Hasan Basri'nin "Veli" haline nasıl getirildiğini tahlil etmekte ve bu "veli"leşme sürecinde İslâm öncesi Türk motifleriyle İslâmi motiflerin nasıl iç içe geçtiğini sergilemektedir.

Müjgan Üçer ***"Sivas'ta Onyedi Asırlık Bir Efsane: Kırklar ve Kırklar Pınarı":*** Bildiride, Sivas'ın resmi adıyla Üçlerbeyi Mahallesindeki Kırklar olarak bilinen yer ve oradaki pınar ile ilgili efsane kökeni ve tarihiyle tanıtılmaktadır.

Av. Sema Kendirci ***"inançların Hukuka Etkisi ve Töre Cinayetleri"*** başlıklı bildirisinde, geleneksel yaşamın ağırlığının hissedildiği Anadolu'nun pek çok yöresinde, dinsel normların medeni kanun hükümlerinden daha baskın bir özellik taşıyabildiğini ve dinsel normlar da kadının erkeğe eşit olmayışının özellikle namus kavramı ardında birçok töre cinayetinin nedenini oluşturduğunu belirtmiştir. Kendirci, çeşitli örneklere yer vermiş konunun önemine değinmiştir. Bireylerin ve toplumun bilinçlendirilmesi, eğitim düzeylerinin yükseltilmesi, yaşam koşullarının iyileştirilmesi ve kadın-erkek eşitliğinin yasalar ve toplumsal bakış olarak yerleştirilebilmesi ise sorunun çözümü için ele aldığı önerileri oluşturmaktadır.

Ota Liana Loredana ***"Aşağı Moesia'daki Cenaze Törenlerinde Doğu Etkileri"*** başlıklı bildirisinde M. S. ilk üç yüzyıl boyunca Roma Eyaleti Aşağı Moesia'da kazılan mezarlarda bulunan çeşitli eşyaların çözümlemesini yaparak bu bölgedeki Doğu Etkisi'ni irdelemiş, gün yüzüne çıkarmaya çalışmıştır.

Erturul Danık ***"Dersim Mitolojisinin Kaynak ve Kökenleri Hakkında Bir Deneme":*** Bildiride, dersim çevresinde var olduğu belirtilen 35 dinî temelli efsaneden 9 motif ele alınarak bunların Hitit ve Dinysos da dahil çeşitli kültlerden tesirler taşıdığına işaret edilmektedir. Bildiride bu bölgenin Alevi efsanelerinin, Aleviliğin en otantik efsaneleri olduğu vurgulanmaktadır.

Yrd. Doç. Dr. Hülya Taş ***"Bursa Şehitler Köyü Çevresinde Oluşan inanç ve Gelenekler"*** adlı bildirisinde, hakkında yazılı belge bulunmayan Hasan Dede'nin soyunun Ahmet Yesevi'ye dayandırılabileceğini ileri sürmektedir. Hasan Dede hakkında anlatılan menkıbelerdeki dağ, tepe, taş, ağaç vb. gibi kültlerin kökenleri üzerinde durmaktadır.

Ali Yaman ***"Anadolu Aleviliğinde Ocak Sistemi ve Dedelik Kurumu":*** Bildiride, yazılı belge ve çağdaş araştırmaların yanı sıra alan araştırmasına dayanılarak aleviliğin ocak sistemi ile dedelik kurumunun tarihçeleri, hiyerarşik yapıları ve bugünkü durumları objektif tesbitlerle anlatılmaktadır. Anadolu'nun çeşitli yörelerinde bulunan 43 ocak özel olarak kısaca tanıtılmaktadır.

Kongremizde ortaya çıkan sonuçlardan biri de, bu topraklarda laikliğin vazgeçilmez, ortak yaşamsal önemde bir zemin teşkil ettiğidir. Cumhuriyetimizin bölünmez bütünlüğü için laiklik ilkesi temel bir koşuldur.

Kongremiz katılımcıları demokrasi kültürünün gereği olan tolerans ve anlayış içinde, bilimsel bazda konuları irdelemiş, tartışmış ve değerlendirmiştir. Bilim insanları arasında gelişen sıcak dostlukların bundan sonra gerçekleştirilecek kongrelerde de devam edeceği yönünde güçlü umutlar uyandırmıştır.

Prof. Dr. Zafer İLBARS

Prof. Dr. Mehmet BAYRAKTAR

Prof. Dr. İşaya ÜŞÜR

Doç. Dr. Belkıs TEMREN

DANIŞMA KURULU

1. Ayşe GÜROCAK	Ankara Milletvekili
2. Süleyman YAĞIZ	Ankara Milletvekili
3. Prof. Dr. Bozkurt GÜVENÇ	Cumhurbaşkanlığı Başdanışmanı
4. Prof. Dr. H. Gazi YURTAYDIN	Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi
5. Prof. Dr. Hasan Hüseyin POLAT	Cumhuriyet Üniversitesi Sivas
6. Prof. Dr. Beyza BİLGİN	Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi
7. Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK	Hacettepe Üniversitesi
8. Prof. Dr. Alemdar YALÇIN	Gazi Üniversitesi
9. Prof. Dr. Taciser ONUK	Gazi Üniversitesi
10. Prof. Dr. İşaya ÜŞÜR	Gazi Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
11. Özgen ACAR	Gazeteci - Yazar
12. Dr. Lütfi DOĞAN	Devlet Eski Bakanı ve Diyanet İşleri Eski Başkanı.
13. Kürşat NUMANOĞLU	Turizm Bakanlığı Başmüşaviri
14. Öner KABASAKAL	TİKA Başkanı
15. Av. Sema KENDİRCİ	Türk Kadınlar Birliği Genel Bşk.
16. Yaşar SEYMAN	Sendikacı - Yazar
17. Refik ÖKSÜZ	M.E.B. Temsilcisi
18. Yusuf DAĞ	ERVAK Genel Başkanı

YÜRÜTME KURULU

Yusuf DAĞ
- Piri ER
- Sevgi TÜRKOĞLU
- Sait KEKEÇ
- Ali Haydar SIR
- Nejla ÇOŞAR
- Murat AYDOĞMUŞ
- Filiz TURGUT
- Nermin AKOĞLU

BİLİM KURULU

1. Prof. Dr. Cengiz GÜLEÇ	Sivas Milletvekili
2. Porf. Dr. Zafer İLBAS	A. Ü. Dil ve Tarih Coğ. Fak.
3. Prof. Dr. Mehmet BAYRAKTAR	A. Ü. İlahiyat Fakültesi
4. Doç. Dr. Belkıs TEMREN	A. Ü. Dil ve Tarih Coğ. Fak.
5. Piri ER	Araştırmacı

NO	A. UNVAN	SOYADI ADI	ADRES
1.	Dr.	AKARPINAR R. Bahar	Hacettepe Ü. Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edb. Türk Halk Bilimi Ana Bilim Dalı Beytepe/Ankara
2.	Hori Episkopos	AKDEMİR Samuel	Moda Cem Sokak No: 11 Kadıköy/İstanbul
3.	Yrd. Doç. Dr.	ALTUNAN Sema	Anadolu Ü. Yunus Emre Kampüsü Edebiyat Fak. Tarih Bölümü Eskişehir
4.	Dr.	TAYFUN Atay	Hacettepe Ü. Antropoloji Böl. 06532 Beytepe/Ankara
5.	Prof. Dr.	AYDIN Mehmet	Selçuk Ü. İlahiyat Fak. Konya
6.	Yrd. Doç Dr.	AYDIN Suavi	Hacettepe Ü. Edebiyat Fakültesi Antropoloji Bölümü Beytepe/Ankara
7.		BAHADIR İbrahim	Detmolder Str. 534 33699 Bilefeld
8.	Doç. Dr.	BAYAT Fuzuli	Gaziantep Ü. Fen- Edb. Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Böl. Gaziantep

9.	Prof. Dr	BAYRAKTAR Mehmet	Ankara Ü. İlahiyat Fak
10.	Prof. Dr.	BİLGİN Beyza	Ankara Ü. İlahiyat Fak.
11.	Doç. Dr	COŞAR Asiye Mevhibe	KATÜ Fen-Edb. Fak. Türk Dili ve Edb. Böl. Trabzon
12.	Doç. Dr.	ÇELİK Ali	KATÜ Fen-Edb. Fak. Türk Dili ve Edb. Böl. Trabzon
13.	Dr.	DAMATYAN Krikor	Ermeni Patrikliği Şarapnel Sk. No: 20 34480 Kumkapı/İSTANBUL
14.		DANIK Ertuğrul	Anıtlar vc Müzclcr Genel Müd. 06100 Ulus/Ankara
15.		DEMÇİNOVA İra	Altay Özerk Cumhuriyeti RUSYA
16.	Dr.	DOĞAN Lütfi	Konutkent II. Blok A-2 D.78 06530 Ankara
17		DUYGULU Melih	Çalışlar Cad. Arzu Sk. Özel Kat Apt. C/7 Bahçelievler/İstanbul
18.		ENGİN Refik	Kılavuzlu Köyü 59180 Tekirdağ

19.	Dr.	ENGİN İsmail	Gleotisch Str. 58 10781 Berlin Almanya
20.		ER Piri	Mithatpaşa Cad. No: 18 Yenişehir/Ankara
21.	Prof. Dr.	ERGİNER Gürbüz	Ankara Ü. Dil Tarih Coğ. Fak. Sıhhıye/Ankara
22.	Yrd. Doç. Dr.	GÖKDAĞ Bilgchan A.	KATÜ Fen-Edb. Fak. Türk Dili ve Edb. Böl. Trabzon
23.	Prof. Dr.	GÜLEÇ Cengiz	Tunalıhilmi Cad. Buğday Sok. Kozlar İşhanı 6/37 Kavaklıdere/Ankara
24.	Doç. Dr.	GÜNDÜZ Şinasi	19 Mayıs Ü. İlahiyat Fak. Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı 55139 Kurupelit/Samsun
25.	Prof. Dr.	GÜVEN Suna	ODTÜ Mimarlık Fak. 06531 Ankara
26.	Prof. Dr.	HACIYEVA Maarife	Nerimanov Prospereti 103 Kafkas Üniversitesi 370006 Bakü/Azerbaycan
27		HALEVA İshak	Hahambaşılık Yemenici Sok. 80050 Beyoğlu/İstanbul

28.	Prof. Dr.	İLBARS Zafer	Ankara Ü. Dil Tarih Coğ. Fak. Sıhhıye/Ankara
29.		KAHYAOĞLU Sinan	Tahtakuşlar Köyü Edremit/Balıkesir veya Kapıcıbaşı Mah. Kapıcıbaşı Cad. No: 20/7 Edremit/Balıkesir
30.		KARASU Cem	Ankara Ü. Dil Tarih Coğ. Fak. Hititoloji Anabilim Dalı Sıhhıye/Ankara
31.	Av.	KEKEÇ Sait	Mithatpaşa Cad. No: 30 A-2 Yenişehir/Ankara
32.	Av.	KENDİRCİ Sema	Necatibey Cad. No: 8/101 Sıhhıye/Ankara
33.		KILIÇ Abdullah	İl Kültür Müd. Folklor Araştırma Valilik Konağı 3. Kat 32180 Isparta
34.		KORKMAZ Esat	Şerefefendi Sk. No: 28 Çağaloğlu/İstanbul
35.	Yrd. Doç. Dr.	KÖKSAL Hasan	Ege Ü. Türk Dünyası Araştırma Enst. Md. Bornova/İzmir

36.	Yrd. Doç. Dr.	KÖKSEL Behiye	Gaziantep Ü. Fen-Edb. Fak. Türk Dili ve Edb. Böl. Bşk. Gaziantep
37.		LOREDANA Liana Ota	Institute de Arheologie "Vasile Parvan" Str. Henri Coanda, Nr: 11 Sect. 171119 Bucureşti/Romanya
38.	Prof. Dr.	MELİKOFF İrene	32 rue de Universite 67000 Strasboura/Fransa
39.		GÜLAĞ Öz	Mithatpaşa Cad. No: 18 Yenişehir/Ankara
40.		SANTUR Alpaslan SANTUR Meltem	Mithatpaşa Cad. No: 18 Yenişehir/Ankara
41.		SEYMAN Yaşar	Mithatpaşa Cad. No: 18 Yenişehir/Ankara
42.		ŞAHİN Hüseyin	Malatya Müze Müdürlüğü 44300/Malatya
43.	Yrd. Doç. Dr.	ŞENER Hasan	Muallim Rıfat Eğitim Fak. Kilis
44.	Dr.	SHEPARD William	3 Cecil Wood Way Christchurch 8008 New Zealand

45.	Yrd. Doç. Dr.	TAŞ Hülya	Uludağ Ü. Fen-Edb. Fak. Türk Dili ve Edb. Böl. Görükle/Bursa
46.		TAŞGIN Ahmet	Diçle Ü. İlahiyat Fak. Din Sosyolojisi Araştr. Görev. Diyarbakır
47.		TEMİZKAN Mehmet	Ege Ü. Türk Dünyası Araştırmalar Enst. Müd. Bornova/İzmir
48.	Doç. Dr	TEMREN Belkıs	Ankara Ü. Dil Tarih Coğ. Fak. Sıhhıye/Ankara
49.		UÇKUN KOCAASLAN Rabia	Ege Ü. Türk Dünyası Araştırmalar Enst. Bornova/İzmir
50.	Dr.	ULUÇAY Ömer	Vali Cad. 22 Sok. No: 8/3 01120 Adana
51.		ÜÇER Müjgan	Gökçebostan Mah Muttalip Efendi Sok. No: 10/3 Sivas
52.	Prof. Dr.	ÜŞÜR İşaya	Gazi Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fak. Beşevler/Ankara
53.	Prof. Dr.	VASSİLİADİS Petros	YUNANİSTAN

54.	Dr.	YALTIRIK Hüseyin	Şehit Nihat Bey Cad. 176/20 Mektupçu/İzmir
55.		YAMAN Ali	Merkez Mah. Önde Yaran Barışkent Sitesi E-1 Blok D.8 34520 Yenibosna/İstanbul
56.		YILDIRIM Ali	Mithatpaşa Cad. No: 52/4 Kızılay/Ankara
57.	Yrd. Doç. Dr	YİTİK Ali İhsan	9 Eylül Ü. İlahiyat Fak. Dinler Tarihi Deontoloji Ana Bilim Dalı 35350 Hatay/İzmir
58.		YUGUŞEVA Nadya	

KONGREMİZE GÖNDERİLEN TELGRAFLAR

nsehır30 tr
44259 ankö tr
6061 ankara fakstel 58759 40 20 10 1445+1502



23 10 2000 1030 tesl
sn yusuf dag
anadolu erenleri kultur ve sanat vakfı genel baskanı
perissia hotel
urgup nevsehir

duzenelmisbulundugunuz uluslararası anadoluinanclari kongresine
davetinizden dolayı tesekkur ederim toplantınıza basarılar dilerim
en iyi dileklerimi sunarım
suleyman demirel



23 10 saat 10 30
sn yusuf dag
ervak genel baskanı
belediye kongre turizim sarayı
urgup nevsehir

yogun calısmalarım nedeniyle katılamadıgım uluslar arası
anadolu inancları kongresı acılıs torenım e davetınız ıcın tesekkur
ederim tarih boyunca cesitli medenıyetlere sahneolananadolu
topraklari bu medenıyetlerin zengin birikimleriyle buyuk bir
kultur hazinesidir farklı kultur ve inaclari icinde barindiran
turkiye genis bir cografya da farklılıkları bir zenginlik
kabul ederek buyuk ataturkun cagdas uygarlık duzeyinin ustune
cıkma hedefine dogru emın adımlarla ılerlemektedir kongre
calısmalarının sahip olunan kultur birikiminin paylasılmasına katkı
saglayacagı inancıyla bu guzel cabayı yurektenkutlarım
kongreyı duzenleyen vakıf yonetıcılerineve tum katılımcılara
calısmalarında surekli basarılar dılerım sevgıler saygılar sunarım
bulent ecevit basbakan imza



23.10.2000 saat 10.30 teslim
sn yusuf dag
anadolu erenleri kultur ve sanat vakfı genel başkanı
urgup belediyesi kongre turizm sarayı
urgup nevşehir

anadolu uygarlıklarının oldugu kadar inançların da butun canlılık ve renkliliğiyle yaşandıgı toprakların adıdır yakın cografyamızda bilinen hic bir inanc yoktur ki anadolu da bıraktıgı bariz bir mirası bulunmasın anadolu erenleri ile bizim inancımızla son rengini alan anadolumuza bu zenginliğe sahip oldugumuzun bilincinde olarak hareket etmeliyiz
inançlar, insanlar arasında karşılıklı anlayış ve hoşgorunun tesis edilmesinde başta gelen unsurlardan biridir inançlarımız topluluklar arasında kavganın degil barış ve hoşgorunun butun erdemleriyle yaygınlaşmasını saglayan onemli bir yere sahiptir bu vurgunun her vesileyle yapılması gerektigine inanıyorum
duzenlediğiniz etkinliği cercevede bir faaliyet olarak degerlendiriyorum bu duşuncelerle başarılı gecmesini diliyor katılımcılar ile misafirlere selam ve sevgi ve saygılarımı sunuyorum
mesut yılmaz anap gnl bsk ve başbakan yard.



23.10.2000 gunusaat 10.30 da teslimdir
sayın yusuf dag
anadolu erenleri kultur ve sanat vakfı genel bşk
urgup belediyesi kongre ve turizm sarayı
urgup-nevşehir

nazik davetinize ictenlikle tesekkur ediyorum
milletimizi meydana getiren onemli unsurlardan biri de kultr birligidir. tarihi cok eskilere dayananve ezengin bir kultur birikimine sahip olan turk milleti,varligini ve devamliligini bu birikime borcludur. sinirlari aşan bir ucu balkanlara diger ucu turkistan'a ulaşan turk kulturunu yaşatmak ve geliştirmek de bizlere dusmektedir. trk kuulturunu olustran gecmisimizle gelecegimiz arasinda bir kopru vazfesi goren kulturel degerlerimizi acıga cikarmak belgelelemek ve onlarigelecek nesillere aktarmak cok onemli bir gorevdir
buradan hareketle andolu erenleri kultur ve sanat vakfının bu konudaki degerli calismalari her turlu takdirin uzerindedir ulusler arasi andolu inanclar kongresinin basarili gececegine olan inancimla tum katilimci ve konuklari saygiyla selamliyorum

dr.devlet bahceli
devlet bakaniive
başbakan yardimcisi

21-10-00

23.10.2000 gunusaat 10.30 da teslimdir
sayin yusuf dag
anadolu erenleri kultur ve sanat vakfi genel bsk
urgup belediyesi kongre ve turuzim sarayi
urgup-nevşehir

uluslararasi andolu inanclari kongresine programimin yogunlugu nedeniyle katilamiyorum
binlerce yillik tarihsel surecte pekcok inanc ve kulture besiklik eden anadolu bu kulturel renkliligi ile barisinve hosgorunun doyasiya yasandigi bir toprak olmutumu iste bu cesditli dinler dilller ve anlayislar bugunku kulturel yapimiza olusturmus andolu kulturunun ozgurlukcuve cogulcu yaninde her zaana grur duyuyoruz
burada bir araya gelen bilim adamlarive uzmanlar bu bilimsel ortamda dunyadaki calismalara neden olan inanc farkliliklarini ortaya koyarak tum inanclarinve dinlerin ortak noktasi olan barisi ve dosotlugu pekistirecek ve tum insanligi barisufdavet edeceklerdir
bu dusuncelerle kongrenin gerceklesmesinde emegigecenlere tesekkur eder barisa herzamankindan daha fala ihtiyacimiz oldugu su gunlerde tum insanligi baris ve huur dolugunler dilerim

istemihan talay
kultur bakani

Edip Safter GAYDALI .... Devlet Bakanı
Prof. Dr. Hikmet Sami, TÜRK .... Adalet Bakanı
Hüsamettin ÖZKAN .... Devlet Bakanı
Kenan TANRIKULU .... Sanayi ve Ticaret Bakanı
Rüştü Kazım YÜCELEN .... Devlet Bakanı
Yaşar OKUYAN .... Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanı
Doç. Dr. Abdullah GÜL .... Kayseri Milletvekili
Prof. Dr. Abdurrahman KÜÇÜK .... Ankara Milletvekili
Ahmet ÇAKAR .... TBMM İdare Amiri
Ahmet ZANTİLİ .... Tekirdağ Milletvekili
Avni DOĞAN .... Kahramanmaraş Milletvekili
Aydın TÜMEN .... Ankara Milletvekili
Burhan KARA .... Giresun Milletvekili
Burhan ORHAN .... Bursa Milletvekili
Bülent ARINÇ .... Manisa Milletvekili
Cafer ASLAN .... İzmir Milletvekili
Cafer Tufan YAZICIOĞLU .... Bartın Milletvekili
Cenap GÜLPINAR .... Şanlıurfa Milletvekili
Cihan PAÇACI .... Ankara Milletvekili

Ediz HUN	TBMM Çevre Kom. Başkanı
Emrehan HALICI	Konya Milletvekili
Erkan KEMALOĞLU	Muş Milletvekili
Prof. Dr. Eyüp SANAY	Ankara Milletvekili
Hacı FİLİZ	Kırıkkale Milletvekili
Hasan AKGÜN	Giresun Milletvekili
İlyas YILMAZYILDIZ	Balıkesir Milletvekili
İsmail Hakkı CERRAHOĞLU	Zonguldak Milletvekili
İsmail ÇELİK	Nevşehir Milletvekili
Lütfü ESENGÜL	Erzurum Milletvekili
M. Halit DAĞLI	Adana Milletvekili
M. Vecdi GÖNÜL	Kocaeli Milletvekili
Av. Mehmet ÖZCAN	İzmir Milletvekili
Prof. Dr. Mehmet KAROĞLU	Rize Milletvekili
Nazif OKUMUŞ	İstanbul Milletvekili
Necmi HOŞVER	Bolu Milletvekili
Nevfel ŞAHİN	Çanakkale Milletvekili
Prof. Dr. Nevzat YALÇINTAŞ	İstanbul Milletvekili
Nihat ÇOKBULUT	Kırıkkale Milletvekili
Oğuzhan ASİLTÜRK	Malatya Milletvekili
Oktay VURAL	İzmir Milletvekili
Osman YUMAKOĞULLARI	İstanbul Milletvekili
Doç. Dr. Oya AKGÖNENÇ	Ankara Milletvekili
Recai KUTAN	Fazilet Partisi Genel Başkanı
Rıdvan BUDAK	İstanbul Milletvekili
S. ÇELİKSOY	TBMM Başkan Vekili
Salih ÇELEN	Antalya Milletvekili
Sefer KOÇAK	Ordu Milletvekili
Süleyman YAĞIZ	İstanbul Milletvekili
Sühan ÖZKAN	İstanbul Milletvekili
Tayfun İÇLİ	Ankara Milletvekili
Tunay DİKMEN	Muğla Milletvekili
Turhan GÜVEN	İçel Milletvekili
Yasin HATİPOĞLU	Çorum Milletvekili
Yekta AÇIKGÖZ	Samsun Milletvekili
Yücel ERDENER	DSP Milletvekili
Zeki EKER	Muş Milletvekili
Zeki SEZER..	Ankara Milletvekili

Deniz BAYKAL	CHP Genel Başkanı
Mustafa BUMİN	Anayasa Mahkemesi Başkanı
Prof. Dr. Ali ERCAN	Savunma Sanayi Müsteşarlığı
Kürşat NUMANOĞLU	Turizm Bakanlığı Başmüşaviri
Fikret N. ÜÇCAN	Kültür Bakanlığı Müsteşar
Abdullah DÖRTLEMEZ	Kültür Bakanlığı Müsteşar Yard.
Fikri ŞAHİN	Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı Müsteşarı
Doç.Dr. Nevzat SAYGILIOĞLU	Gümrük Müsteşarlığı Müsteşar
Zeynel YEŞİLAY	Başbakan Özel Kalem Müdürü
Arif FIRTINA	Özel Kalem Müdürü
Prof. Dr. Tamer MÜFTÜOĞLU	Rekabet Kurumu Başkanı
Doç. Dr. Selahattin SARI	Meteoroloji Genel Müdürü
Bayram MERAL	Türk-İş Genel Başkanı
Derviş GÜNDAY	TESK Genel Başkanı
Ali DOĞAN	Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı Genel Başkanı
Birsen ELDEM	Türkiye Yardım Sevenlcr Dcrneği Gencl Başkanı
Adnan POLAT	İş Adamı
Sclçuk SÖNMEZ	

KONGRE İLE İLGİLİ FOTOĞRAFLAR








ULUSLARARASI ANADOLU İNANÇLARI KONGRESİ
23 - 28 EKİM 2000 - ÜRGÜP


ANADOLU ERENLERİ
KÜLTÜR ve SANAT VAKFI


ESİ
ANADOLU ERENLERİ KÜLTÜR VE SANAT
ERVAK
1995
ERVAK
ANADOLU ERENLER
KÜLTÜR ve SA
Yrd. Doç. Dr. Hülya TAŞ


ONGRESİ
VAKFI



RESI
ANADOLU
SANAT
ERVAK
1995
ERVAK
ANADOLU ERENLERİ
KÜLTÜR ve SANAT YAK
















ULUSLARARASI ANADOLU İNANÇLARI KONGRESİ
23 - 28 EKİM 2000 - ÜRGÜP






ULUSLARARASI ANADOLU İNANÇLARI KONGRESİ
23 - 28 EKİM 2000 - ÜRGÜP
Açılış : 23 Ekim 2000 - Ürgüp Belediye Turizm ve Kongre Sarayı Saat : 10.30
Kongre : Perissia Hotel Salonları





EKİP GRAFİK • 0.312 256 92 00